

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

1 AARON (héb., *Aharon*, nom dont la signification est inconnue)* fils d'Amram et de Jochahed. de la tribu de Lévi, frère aîné de Moïse. Exod., vi, 20; vu, 7. Nous ne le considérerons qu'à deux points de vue : 1^o comme premier grand-prêtre de l'ancienne loi; 2^o et à ce titre, comme figure de Jésus-Christ, le premier et souverain prêtre de la loi nouvelle.

I. Aaron premier grand-prêtre de la loi juive. — 1^o *Sa préparation.* — Avant de devenir l'intermédiaire «attiré entre Dieu et son peuple, Aaron fut l'interprète de son frère. Moïse éprouvait de la difficulté de parler, sa langue était lourde et embarrassée. Ce défaut lui paraissait être un grave obstacle à l'accomplissement de la mission que Dieu lui confiait; il ne se sentait pas apte à tirer les Israélites de la servitude d'Égypte. Aaron avait de la facilité de parole; il était éloquent. Dieu l'adjoignit à son frère. « Tu seras la bouche, dit-il à Moïse, et toi, tu seras comte pour son Dieu. » Exod., iv, 10-16. Aaron devait être le prophète de Moïse, c'est-à-dire son interprète et l'organe de ses lèvres. Exod., vu, 1-2. Moïse mettra dans la bouche les discours à tenir au peuple et à Pharaon, et Dieu assistera les deux frères. *Constit. apost.*, l. 11, c. XXIX, P. G., t. i, col. 676-677; Théodore!, *Quaest. in Exod.*, q, vu, P. G., t. lxxv, col. 2H; Cosmas de Jérusalem, *Ad carmina S. Gregorii*, P. G. t. xxxviii, col 369. En conséquence, Aaron recut du Seigneur l'ordre d'aller au-devant de Moïse vers la montagne d'Horeb. Il accepta résolument le ministère dont il était chargé et obéit promptement. S. Grégoire de Nazianze* *Orat.*, II, P. G., t. xxxv, col. 512. Dès qu'il rencontra son frère, il l'embrassa et Moïse le mit au courant des desseins du Seigneur. Ils ensemble rendirent tous deux dans la terre de Gessen, rassemblèrent les anciens d'Israël et Aaron leur exposa les paroles que Dieu avait dites à Moïse. Il opéra des prodiges pour justifier sa mission et le peuple crut à ses discours. Exod., iv, 27-31. Il remplit le même ministère auprès du roi d'Égypte. Il parla au nom de Jéhovah et de Moïse et par la vertu de sa verge il fit tomber sur les Égyptiens les premières plaies. Sa prière concourut avec celle de Moïse à obtenir la cessation de ces fléaux, et Pharaon discuta avec lui les conditions du départ des Israélites. Exod., v, 1-21; VI, 13, 26-28; vu, 6, 8-12, 19-21; vin. 5-6, 8. 12. 16-17, 25; ix. 8-10, 27-28, x, 3, 8. 16-17, 24; xi, 10; xii, I. 28. 31, 43, 50. Cf. Ps. civ, 26-27. Dans le désert, le peuple considérait Aaron comme

un de ses chefs et murmurait contre lui ; pour réprimer ces plaintes, Aaron annonça de la part de Dieu la venue des cailles et la chute de la manne. Exod., xvi, 2. 6-10. Par ordre de Moïse, il recueillit dans un vase la contenance d'un gomor de cette nourriture miraculeuse, afin qu'elle fût placée devant le Seigneur comme un perpétuel mémorial. Exod., xvi, 33-34. Durant le combat contre les Amalécites, il soutint avec lui les bras suppliants de Moïse, et contribua ainsi à assurer aux Juifs une victoire complète. Exod., xviii, 10-12. Il fut invité avec ses fils à manger devant le Seigneur une partie des victimes immolées par le prêtre Jélhro. Exod., xviii, 12. Lors de la promulgation du Décalogue et des premières lois sociales de la nation juive, il se trouvait avec Moïse sur le Sinaï. Exod., xix, 21. Tandis que pour recevoir les derniers préceptes divins, Moïse gravit seul le sommet. Aaron et ses fils, avec les anciens d'Israël, s'arrêtèrent à distance sur le penchant de la montagne et furent honorés de la vision de Dieu. Exod., xxiv. 1-2, 9-14. La faute d'Aaron dans la fabrication du veau d'or, Exod., xxxii, 1-6, n'empêcha pas la réalisation des desseins de Dieu sur lui. Moïse intercédait en sa faveur et écarta de sa tête le châtiment qu'il méritait. Deut., ix. 20.

2 *Sa vocation et sa consécration.* — Quand Dieu eut décrit à Moïse sur le Sinaï tous les objets nécessaires au nouveau culte, il institua un sacerdoce. Il fixa son choix sur Aaron et ses fils. Ils devaient placer dans le tabernacle une lampe qui brûlerait constamment en l'honneur du Seigneur et veiller à son entretien perpétuel. Exod., xxvii, 21. La vocation directe suivit de près cette première indication. Dieu ajouta aussitôt à Moïse : « Appelle aussi à toi Aaron ton frère, avec ses fils, du milieu des enfants d'Israël, afin qu'ils remplissent pour moi les fonctions du sacerdoce. » Exod., xxviii, I. Ainsi, de par la volonté divine, Aaron et ses fils furent séparés des autres Israélites, députés au ministère sacerdotal et chargés d'en accomplir les fonctions. Les prêtres juifs, distingués des laïques, auront des vêtements spéciaux, saints et consacrés, qui les honoreront aux yeux de tous et les orneront durant le service divin. Moïse lui-même les en revêtit, consacra leurs mains et les sanctifia eux-mêmes pour qu'ils puissent ensuite exercer leurs fonctions sacerdotales. Exod., xxviii, 2-3, 35, 41. Dieu régla toutes les cérémonies de la consécration. Moïse prépara des oblations et des victimes, puis plaça

Uron et ses fil- à l'entrée du tabernarie. à part et on
vue de tous. Après leur avoir fait prendre un bain de
purification, il lrs revêtirait de leurs ornements sacenlo-
t.un cl consacrerait leurs mains par une onction sainte.
Il· imposeraient ensuite leurs mains sur lrs animaux
destin· * à être immolés. Moïse marquerait du sang du
Iwdirr de consécration l'extrémité de leur oreille droite
et le? pouces de leur main et de leur pied droits, il en
aspergerait aussi leurs personnes et leurs vêtements. La
consécration ainsi achevée, les nouveaux prêtres offri-
ront eux-mêmes des oblations cl des victimes comme pré-
mices de leur sacerdoce. Ils mangeront une partie de la
duir du bélier de consécration. cl toutes ces cérémonies
seront répétées pendant sept jours consécutifs. Exod.,xxix.
Les fonctions particulières du grand-prêtre à la fête de
l'Expiation sont décrites.Exod., xxx.

Quand tes instruments du culte et les vêtements sacer-
dotaux eurent été confectionnés par les ouvriers choisis
de Dieu et remplis de son esprit, Exod., xxxvi-xxxix,
Moïse érigea te tabernacle, Exod., XL, promulgua les
prescriptions relatives aux sacrificos, Levit., i-v iî, puis
consacra Aaron et ses fils conformément aux ordres qu il
avait reçus de Dieu. Levit., vin, 1-36. Cf. Eccli., xi.v. 7-21.
Un psalmisle. Ps. cxxxtr, 2, a célébré fonction sacerdo-
tale d A iron par Moïse comme le gracieux symbole de
l'union fraternelle. L huile parfumée, répandue sur la
tête du grand-prêtre, découla naturellement sur sa barbe
et sur le bord de ses vêtements. Cet écoulement signi-
fiait que les pouvoir* et les grâces du sacerdoce dérim-
mentdu grand-prêtre sur tes simples prêtres. S. Thomas,
Num. *thcol.*, l® 11*, q. en, a. 5, ad 8e" et 9°. 1) signifiait
aussi, d après le palmiste, les bénédictions divines se
répandant par te sacerdoce sur tous les fils d'Israël.

3· Son earrrice des *fonctions sacerdotales*. — Les
fêtes de la consécration terminées, Aaron offrit pour la
première fois des victimes pour le péché, des holocaustes
et des offrandes pacifiques. Puis, il bénit le peuple et la
gloire du Seigneur se manifesta à la multitude, afin
d'approuver et d'autoriser ostensiblement le nouveau
sacerdoce. Levit., ix. 1-21. Le même jour, un feu,
allumé par la colere divine, dévora les fils d'Aaron, Na-
dab et Abiu, qui avaient mis dans leurs encensoirs un
feu profane et étranger. Cette terrible punition montrait
à tous que Dieu exigeait des prêtres l'observation la plus
exacte d»"s moindres prescriptions du culte. Aaron le
comprit et m· tut. Moïse lui défendit de porter le deuil
deses fil-; il ne te blâma pas cependant, quand il sut
que l't douteur l'avait empêché de manger les restes du
sacrifice [tour le péché. Levit.. X, 1-3, fi, 16-20. Aaron
célébra h fête de l'Expiation. Levil., xvi, 1-31. Les pré-
cepte* relatifs aux sacrifice* et à la pureté des sacrifica-
teur*. lui furent transmis par Dieu lui-même. LeviL, x v i i,
XX!. xxi! Aaron fit avec Moïse le dénombrement des
tribu*, Num.. I. H; il revu! directement de Dieu des
ordre* pour les campements et le* marches, Num., il. I,
et pour te service des lévite*. Num., iv, I. Il plaça dans
te Saint te chandelier d'or. Num., vm. 1-4; il présenta
les lévites au jour de leur consecration. Num., vin. Il,
19-22. L·? Israelites impurs te consultèrent avec Moïse
pour la célébration de h Pâque au Sinai. Num., rx, fi.
Quand avec Marie,sa Meiir, il murmura contre Moïse, et
discuta *a supériorité au sujet des «Ions divins, te Sei-
gneur lui répondit que Moïse en avait reçu plus que lui.
Num., in. 1-9. Se* pouvoir* sacerdotaux furent discutés
à l'rnstigation de Cor·. Les séditieux réclamaient l'ega-
Jite <pinti>p]te de ton* les Juifs et méconnaissaient la
hiérarchie établie par Dieu; le Seigneur manifesta clai-
rement *i volonté et fit périr les lévites révoltés.
Nom . xvi. 3-40. Cf. P< cv, 16-18; Eccli.. xi.v, 22-27.
Sn·p. xvin, 20-25. Le peuple, qui murmurait le lende-
main contre Moïse et Aaron, fut fnippé par Dieu d'un
mal dévastateur. Aaron mit du teu de l'autel dans un
encensoir, jeta de l'encens dessus et courut au milieu

(L· la foule qui périssait. Debout entre les vivants et les
mort·*, il offrit de l'encens, pria pour les coupables et,
grâce à son intercession, le fléau cessa. Num., XVI, 41-50.
Cette double intervention divine prouvait clairement que
Dieu avait choisi et désigné lui-même Aaron pour le chef
de son sacerdoce. Afin (l'empêcher toute contestation
nouvelle, le Seigneur voulut encore confirmer par un
miracle le sacerdoce aaronique. Li verge d'Aaron, placée
dans le tabernacle avec celles des chefs des autres tribus,
lleurit seule et se couvrit de fruits. Une branche, deta-
chée du tronc et descellée, ne pouvait produire natu-
rellement des fleurs et des fruits. Dieu, en lui rendant
la sève et la verdure, montrait qu'il axait communiqué à
son possesseur les droits et tes pouvoirs sacerdotaux
avec l'efficacité divine d'en produire les riches et bien-
faisants effets. Num., xvn, 1-13; S. Nil, *Peristeria*,
sect, xi, c. x, *P. G.*, t. i.xxix, col. 917. Dieu la fit mettre
dans te tabernacle en souvenir perpétuel de l'événement.
Ilebr., ix, L Les lois de pureté furent encore données
à Aaron. Num., χνπι, l ; χιχ, I. Pour avoir manqué d'une
absolue confiance en Dieu. Aaron ne verni pas la terre
promise. Num., xx. 12, 24; en conséquence, il moun t
sur le mont lioreb,après avoir été dépouillé de ses vête-
ments de grand-prêtre. Nom., xx. 25-30.

Il .Aaron figiredede Jésus-Christ, lesouverain prêtre
de IA loi NOUVELLE. — 1° *D'après saint Paul*. — Étant
donné le caractère figuratif de l'ancienne loi. l'analogie
des situations eût suffi à justifier la comparaison d Aaron,
te premier grand-prêtre des Juifs, avec Jésus-Christ, le
souverain prêtre de la loi nouvelle. Mais saint Paul, sous
l'inspiration du Saint-Esprit, a esquissé cette comparaison
et indiqué deux points dp rapprochement entre te sacer-
doce personnel d Aaron et celui de Jésus. — 1* Au point de
vue de la rocahon.-Au c t i i i homme n'a le droit de s'ar-
roger l'honneur du sacerdoce; pour en porter le litre, il
faut y avoir été appelé par Dieu comme Aaron. C'est
pourquoi le Christ ne s'est pas élevé de lui-même à la
dignité de pontife; Dieu l a glorifié et l'a constitué prêtre
éternel selon l'ordre de Melchi^dech. Ilebr.. v, 4-fi.
Ainsi donc, malgré la différence de leur ordre, Aaron et
te Christ ont eu besoin de la vocation divine pour être
honorés du sacerdoce. — 2e Au point de vue de *Vefficacitti*
cl de la -Lesacerdoce aaronique est inférieur
sous ce rapport au sacerdoce de Jésus-ChrisL Si, en effet,
il avait pu rendre les hommes parfaits et leur donner la
justice qui rend agréable à Dieu, il n'eût pas été néces-
saire qu'il s'élevât un prêtre d'un ordre différent. La
translation des pouvoirs sacerdotaux a un membre de la
tribu de Juda a donc abrogé le sacerdoce lévitique, et
Jésus-Christ a succédé à Aaron. Ilebr., vu, 11-12.
Cf. S. Jean Chryxostorne, *In epist. ad Heb.*, homii. xiii,
ü. 1, *P. G.*, L LXiii, col. 101-103.

2° *D'apn s let Pères*. — Les Pères et tes écrivains ecclé-
siastiques devaient logiquement, semble-t-il, partir des
données de saint Paul pour développer davantage te
caractère figuratif du sacerdoce d'Aaron. Seul, à notre
connaissance du moins, saint Cyrille d'Alexandrie. *De*
adoratione in tpinlu et ventate, L XI, *P. G.*, t. LXVIII,
col. 725-732. l'a fait. Il rappelle la vocation divine d Aaron,
cite saint Paul et conclut qu'Aaron était te type de Jésus-
Christ et de son sacerdoce qui est un sacerdoce en esprit
et en vérité. Dieu a ordonné à Moïse de s'adjoindre Aaron ;
c'est une préfiguration de l'infirmité et de l'imperfection
de la loi ancienne, si elle est sepante du Christ. Que les
Juifs qui aiment encore l'ombre et la lettre des institu-
tions mosaïques, sachent donc que leur <ultc et leur
religion seront vains et inutile*, s il· ne s'adjoignent au
prêtre Jésus-Christ. Aaron éloquent, qui est donné par
Dieu à Moïse pour l'aider dan* sa mission de sauver
Israël, est encore te type de Jésus-Christ, qui peut faci-
lement tout parfaire. Israël n aurait pas pu être délivré,
si te Christ, représenté par Aaron, n'avait été adjoint à
Moïse dont la voix était grêle et impuissante. Remap-

quousque, pour fortifier dans le Christ l'infirmité de la loi, Dieu a élevé Aaron au ministère sacerdotal. afin de l'associer utilement à l'œuvre rédemptrice de Moïse. La loi est trop faible pour sauver et mmetifler les hommes; le Christ avec la coopération des prêtres est le salut et la sanctification du monde. Dieu enfin a revêtu Aaron d'ornements sacerdotaux variés, afin de marquer par ces figures la gloire de notre Sauveur. L'évêque <l'Alexandrie développe ensuite assez longuement le symbolisme mystique des vêtements sacerdotaux d Aaron. Saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, X, *P. G.*, t. xxxm, col. 676, se borne à affirmer le caractère figuratif d'Aaron. Jésus-Christ, dit-il en substance, a deux noms; il est appelé *Jesus*, parce qu'il est Sauveur, et *Christ*, parce qu'il remplit tes fonctions du sacerdoce. Or, pour représenter tes deux pouvoirs, royal et sacerdotal, réunis dans la personne de Jésus-Christ, Moïse a donné au fils de Navé, son successeur, le nom de Jésus, et à son frère Aaron celui de Christ. Le Christ, en effet, est comme Aaron souverain pontife. Plus loin, *Cat.*, xn, col. 761, il compare la virginale maternité de Marie à la verge fleurie d'Aaron et il fait ce raisonnement : · Celui qui, en raison d'un souverain pontife figuratif, δια τον τυπηρόν αρχιερέα, a fait porter des fleurs et des fruits à une branche sèche et décortiquée, n accordera-t-il pas à une vierge d'enfanter, en raison du véritable grand-prêtre, διά τον αληθινόν αρχιερέα? L'auteur des *Constitutions apostoliques* I. II» c. xxx. *P. G.*, t. r, col. 677, a considéré Aaron comme la figure des diacres. A m's yeux. Moïse représentait l'évêque, et comme Aaron était le prophète et l'interprète de Moïse, il en conclut que le diacre est le prophète de l'évêque et ne doit rien faire sans son ordre <! sa direction. Les Pères latins ont indiqué d'autres rapprochements entre les deux prêtres, Aaron et Jésus-Christ. Saint Ambroise a décrit plusieurs fois le caractère figuratif de cette belle scene biblique d'Aaron, debout entre les vivants et les morts et arrêtant par son intercession la marche du fléau dévastateur. Aaron représentait alors le Christ Jésus. « N est-ce pas la principale fonction du Christ d'être auprès du Père l'avocat des peuples, (l'offrir sa mort pour tous, de chasser la mort et de rendre la vie à ceux qui l'ont perdue? * *In Ps. XXXIX enarrat.*, n. 8, *P. L.*, I. xiv, col. 1060. b* grand-prêtre juif figurait dans cette circonstance le Christ, prêtre éternel selon l'ordre de Melchisédech, venant au milieu des hommes pour apaiser Dieu. *De XUI mansionibus filiorum Israel*, *P. L.*, I. xvii, col. 25. De même qu'Aaron empêchait la mort de passer du corps des victimes a ceux qui étaient encore vivants; ainsi le Verbe, présent invisiblement en chacun de nous, y sépare les vertus du cadavre des passions et des pensées pestilentielles. Il se tient debout comme s'il était venu en ce monde pour émousser l'aiguillon de la mort, fermer le goutfre béant prêt a nous dévorer, donner l'éternité de la price aux vivants et accorder la résurrection aux morts. *Epist.*, tv, n. 5, *P. L.*, t. xvi, col. 890. Les douze pierres précieuses du vêlement d'Aaron, qui est la ligure du Christ, sont insérées dans le vêlement de tout véritable prêtre. *De fide*, l. II, prolog., n. 1, *P. L.*», I XVI, col. 560. La verge desséchée d'Aaron, qui pousse et fleurit, représente la chair du Christ; elle était sèche et elle a fleuri, puisque morte elle est ressuscitée. *De XLII mansionibus*, *P. L.*, t. xvii, col. 25. Cette verge, déposée; dans le tabernacle, y est l'insigne de la grâce sacerdotale. Elle avail été desséchée, mais elle a fleuri dans le Christ. *Epist.*, iv, n. », *P. L.*», t. xvi, col. 890. Cette verge qui fleurit seule au milieu des verges des autres tribus, nous montre que chez les prêtres la grâce divine fait plus que les talents humains; elle montre aussi que la grâce sacerdotale ne dépérit jamais et que dans sa faiblesse elle est capable de produire les Heurs des pouvoirs qu'elle a charge d'exercer. Ce miracle s'est produit au déclin de la vie d'Aaron pour signifier que le peuple juif, vieilli par la longue infidélité de ses prêtres,

refleurirai! par h foi et la dévotion et revivrait par la grâce, apres des siècles de mort. *Epist.*, i xin, n. 58, col. 1201. La verge d Aaron signifie encore que l'autorité sacerdotale doit être droite et doit persuader ce qui est utile plutôt que ce qui est agréable. Les préceptes des prêtres peuvent bien paraître arnera pour un tempe à plu-*ieun», et n ôtre p.* entendus de leurs oreilles, mais enfin comme ht verge d'Aaron, il» refleurirent alors qu'on les croyait desséchés, *Epist.*, xt.t. n. 2et 3, col. 1113. L'auteur du *Liber de promissionibus et pr9dictionibus* Dki.EH, c. x, *P. L.*, t. Lt. col. 779-780. reconnaît dans la verge fleurie d'Aaron Jésus-Christ prêtre et dans ses fruits le monde et l'Eglise Saint f»r» goire le Grand, *Hom. in Evang.*, I. II, homil. xxxiv, n.8, *P. L.*, t lxxvi, col 12U, traduit le nom d'Aaron par < montagne de force » et il reconnaît dans cette forte montagne notre rédempteur. Quand Aaron soutenait avec Dur sur la montagne les mains de Moïse, il figurait le médiateur établi entre Dieu et les hommes, qui est venu alléger, en les spiritunlisant,, les lourds fardeaux de la loi ancienne que h chair ne pouvait porter. Saint Isidore de Séville, *Allegorv tpar-dam ScriptnrsT sacr*^ n. fi0, *P. L.*, t. Lxxxm. col. lûi), a considéré dans Aaron Je sacrificateur. Lorsqaen répandant le sang des victime* il expiait lrs péché-s du peuple. il représentait Jésus-Christ qui a effacé les petites du monde par l'effusion de son sang. Alcuin. *Iu Pt. rxxxif*, 2, *P. L.*, t. c. col. 6b<7, a vu. dans Aaron, le Christ qui pénétra seul dans le Saint des Saints, non avec un «anç étranger, mais avec le sien propre, afin d intercéder pour nous auprès du Père. L'huile parfumée, qui dé-coule de la tête du Christ, c est le Saint-Esprit, qui se n pand sur tous ceux qui ont victorieusement combattu pour lui. les apôtres, les martyrs et h-s fidèles sanctifiés, aussi bien que sur l flglise. qui est un vêtement teint dans te sang du Sauveur. Aux veugd< *aint Pierre Datnien. *CoUrctanra in Vetus Testamentum*, *In A'ioµ .*, c. 1, *P. L.*, L CXLV. col. t(Gi-t035. Aaron et ses fils représentent les pontifes de la loi nouvelle, et les l- vîtes. clercs. Oux-ci sont séparés des biques et destinés au ministère sacre, quand ils sont offerts à leurs pontifes pour l'ordination Pour Bichard de Saint-Victor. *Adnotatio in Ps.xrvtlf*^ *P. I* , t. exevi, col. 331, Aaron, dont les principales fonctions étaient de rendre Dieu propice par la prière et le sacrifice, représente le nouveau sacvnloce qui doit pleinement apaiser le Seigneur Philippe de Harveng, *De dignitate eb neorum*. c. !l, *P. L.* t t. cctlI. col. 669, retrouvait dans Aaron et ses fils toute la hiérarchie catholique, Aaron figurait les évêques, scs fils les prêtres et les lévites l- < simples clercs. Tous étaient choisis parmi te peuple chrétien; une fois qu'ils en avaient été sépare, ils devaient mener une vie sainte. Bupert. *Comment, in Matth.*, l. HI, *P. L.* t t. CLXviit. col. 13684369. avait découvert un aspect nouveau Avant de remplir les fonctions sacerdotales. Aaron était obligé de se purifier et de prendre ornements sacrés. Il était ainsi la figure du souverain et véritable prêtre. Jésus-Christ, qui au début de son ministère avait voulu être baptisé par «aint Jean-Baptiste.

3· *Dans l'iconographie chrétienne.* — Nous ne connaissons pas d images antiques reproduisant h- caractère typique d Aaron. Signalons seulement qu'à Rome, m xvr siècle, on a repn-sente symboliquement le sucridot · chrétien par la verge d Aaron qui fleurit au milieu de verges desséchées. En 1610. L (fauthier gravait, pour te frontispice de la *Iloyale Prrrstrise* de Pierre de FlaM-, les deux sacerdoces de l'ancienne et de la nouvelle loi. Aaron, avec l'encensoir, *regale sarrnlotium*, et un pajw , tenant d'une main l'ostensoir et do l'antre la croix t triple croisillon. M^ X. Barbier de Montault. *Traite d'icoHographir chrétienne*, tn-8-, Paris, 1890, t. l» p. 325; t. tî. p. 17.

C'est ainsi que s'est toujours conservé et que l'est développé dans des directions un peu divergentes le caractère figuratif du sacerdoce d'Aaron. Le grand-prêtre

Juif dans diverses circonstances de sa vie et de son ministère a représenté tantôt directement le souverain prêtre de la loi nouvelle, Jésus-Christ, tantôt les différents ministres du sacerdoce chrétien qui participent tous aux pouvoirs et aux grâces du Verbe incarné, tout-puissant médiateur entre Dieu et les hommes.

E. Mangexot.

2. AARON DE BISTRICZ Pierre-Paul. Originaire de la Transylvanie et de nationalité vainque, Aaron de Distriez, plus connu sous le nom religieux de Pierre-Paul, appartenait à l'Église gréco-roumaine unie de l'Autriche-Hongrie. Après d'excellentes études faites à Home au commencement du xvi^e siècle, il entra dans l'ordre religieux des basilicus unis et se montra fort zélé pour l'union avec Home. L'évêque uni de Fogaras, Klein (Jean-Innocent), en fit son vicaire général en 1742. Mais des dissensions ne tardèrent pas à s'élever qui firent accuser l'évêque de violation des canons et amenèrent la Propagande à l'appeler à Home pour s'y justifier, tandis que Pierre-Paul était nommé par le Saint-Siège administrateur apostolique du diocèse en 1746. L'évêque Klein ayant été obligé de se démettre définitivement. Pierre-Paul fut appelé à lui succéder en 1752. Après avoir gouverné pendant douze ans l'Église de Fogaras qu'il dota d'un séminaire, le pieux évêque mourut en odeur de sainteté, le 9 mars 1764. On a de lui trois ouvrages : 1° *Epistola consolatoria ex divinitus inspiratis Scripturis*, in-12, Balasfalva, 1761; 2° *Definitio et exordium S. concumeniaesynodi Florentinae*, in-12, *ibid.*, 1762; 3° *Institutiones doctrinae christianae*, in-12, *ibid.*, 1764.

Silles, *Symbols ad illustrandam hist. Eccl. orient.*, Innsbruck, 1885, *pastun*.

P. Michel.

ABAILARD. Voir Abélard, col. 36 sq.

ABBACOUM. protopope, un des principaux adversaires de la réforme de N'icon (voir ce mot) en Russie, fondateur du Rascol (voir ce mot), brûlé vif en 1681, après plusieurs années de prison et de relégation en Sibérie.

N. Tolstoy.

ABBADIE Jacques naquit vers 1651, dans la petite ville de Nay (Béarn). Jean de la Placette, ministre de la religion réformée, fut son premier maître. Il étudia successivement dans les écoles protestantes de Puy-laurens, de Saumur et enfin de Sedan où, très jeune encore, il prit le degré de docteur de théologie. Quelques années plus tard, sur la demande du comte d'Espence qui représentait à Paris l'électeur de Brandebourg. Frédéric-Guillaume, il se rendit à Berlin et prit la direction spirituelle des calvinistes français réfugiés dans cette ville (1680). A la mort de Frédéric-Guillaume, il suivit en Angleterre et en Irlande le maréchal de Schornlærg. Celui-ci ayant été tué à la bataille de la Boyne (1690), Abbadie vint à Londres, fut nommé prédicateur des réformés français, puis doyen de Killalow, en Irlande. Il mourut le 2 octobre 1727. à Sainte-Marie-le-Bone. petite paroisse alors distincte de Londres et maintenant réunie à celle ville.

De tous les ouvrages d'Abbadie, le plus important est le *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, 2 vol. in-8° Hottelin, 1681. Une nouvelle édition, augmentée de plusieurs chapitres (I^{re} part., m^e section, r. π. xix et xx; II^e part., ni^e sect., c. i-vi), parut à Rotterdam en 1688, en 2 vol. in-12; elle fut suivie de beaucoup d'autres pendant le xviii^e siècle. En 1826, Lacôte, vicaire général de Dijon, réédita cet ouvrage avec des notes explicatives et critiques. Ce traité fut traduit en anglais par Lambert, évêque de Dromore (1694), en allemand par Billebeck (Francfort, 1712, et Leipzig, 1721). Abbadie indique lui-même, dans sa préface, le plan de son apologie. La démonstration comprend deux parties : dans la première, on descend de cette proposition : *il y a un Dieu*, jusqu'à celle-ci :

Jésus, Fils de Dieu, est le Dieu promis. Il y établit successivement l'existence de Dieu, l'existence de la religion naturelle, la nécessité d'une révélation, la divine origine de la religion mosaïque et de la religion chrétienne. Dans la seconde partie, on monte de cette proposition : *il y a des chrétiens dans le monde*, jusqu'à celle-ci : *il y a un Dieu*, car le christianisme vient de Dieu; le témoignage des martyrs et des apôtres, les faits certains rapportés dans le Nouveau Testament, l'excellence de cette religion en sont la preuve certaine.

Le *Traité de la divinité, de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, in-12, Rotterdam. 1689, fait suite au précédent; dans les éditions postérieures, il lui est joint et en devient la troisième partie (édition Lacôte, Dijon, 1826). C'est une sorte de démonstration par l'absurde dont voici les principaux points : si le Christ n'est pas Dieu, il est inférieur à Mahomet, il vaut mieux être musulman ou juif que chrétien, Jésus et les apôtres ont trompé le monde, il n'y a plus aucune harmonie entre les deux Testaments et notre religion n'est plus qu'un amas de superstitions ou une comédie.

Ces deux traités sont dirigés contre les athées et les incrédules. Abbadie y résume heureusement les travaux apologetiques du xv^e et du xvi^e siècle. Son argumentation simple et solide est pleine de clarté et de finesse; il excelle dans l'exposé des preuves morales du christianisme. Tous ces mérites valurent à son livre un grand succès. Bayle, annonçant, *Nouvelles de la République des Lettres*, au mois d'octobre 1684, l'apparition du *Traité sur la vérité de la religion chrétienne*, en faisant le plus grand éloge : « Il y a fort longtemps, disait-il, qu'on n'a fait un livre où il y ait plus de force et plus d'étendue d'esprit, plus de grands raisonnements et plus d'éloquence. »

Bien qu'elle émanât d'un auteur protestant, cette apologie fut bien accueillie en France. Au reste, la démonstration étant dirigée contre les incroyants et la religion réformée n'étant pas directement en cause, Abbadie n'avait pas à combattre l'Eglise romaine. Aussi s'abstient-il en général de lattaquer; toutefois le cas échéant, il ne lui épargne pas ses critiques. Cependant, même en dehors de toute polémique, les doctrines d'Abbadie ne sont pas absolument irréprochables. Plus d'une fois, l'apologiste protestant se sépare des théologiens catholiques, soit qu'il n'admette ou n'expose qu'une partie de leur enseignement, soit qu'il rejette complètement leurs idées. Ainsi lorsqu'il établit, I. I, sect. n. c. vu, la nécessité d'une révélation, il affirme simplement (pie la révélation est indispensable pour réparer la religion naturelle corrompue par le paganisme. Mais quelle est cette nécessité? Est-elle physique ou morale? Est-elle la même pour toutes les vérités manifestées dans les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament? Abbadie ne précise pas. Il n'a pas compris le véritable rôle de l'intelligence humaine à l'égard des vérités révélées. Selon lui. « la foi et la raison, la théologie et la philosophie diHérent essentiellement et ne se que l'une aperçoit son objet sans prendre à tâche d'en pénétrer la manière et consiste même dans cette soumission qui l'empêche de porter sa vue plus loin; au lieu que l'autre cherche à connaître et les choses et la manière, et les causes physiques des choses »... Le théologien ne devrait nullement chercher à saisir le comment des choses divines; il devrait se contenter de savoir qu'elles existent. Les efforts tentés par les docteurs de l'Eglise et surtout par les scolastiques pour arriver à une Intelligence plus profonde «les mystères de la Trinité, de l'incarnation, de la grâce, de la prédestination, ne sont qu'une tentative orgueilleuse et stérile. Abbadie dédaigne la métaphysique de l'Ecole, il l'oppose à la métaphysique des apôtres et déclare qu'il l'abandonne volontiers, II^e part., iv^e sect., c. IX; III^e part., vi^e sect., c. Vili. C'est apparemment pour ces motifs ou d'au-

très semblables, que le *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, a été mis à l'index, le 5 juillet 1003, et le *Traité de la divinité de N. S.*, le 15 mai 1702.

Les autres ouvrages théologiques d'Abbadie sont les suivants : *Itéflexions sur la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie*, in-12, La Haye, 1685, où l'auteur combat la doctrine catholique sur la transsubstantiation et l'adoration de la sainte eucharistie; *Les caractères du chrétien et du christianisme*, in-12, La Haye, 1086; *l'art de se connaître soi-même ou la recherche des sources de la morale*, in-12, Rotterdam, 1692. Dans une édition de Lyon, in-12, 1693, le Dr Cohade a supprimé quelques passages favorables aux calvinistes; *La vérité de la religion chrétienne réformée*, 2 in-8°. Rotterdam, 1718; *L'ouverture des sept sceaux par le Fils de Dieu ou le triomphe de la providence et de la religion*, in-12, Amsterdam, 1721.

Nicéron. *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, Paris, 1727, t. xxxiii; Haag. *Im Trance protestant*, Paris, 1818, t. i; Morcl, *Dictionnaire; Biographies universelles* de Feller, de Mkhud et de Hrefer; Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, Paris, 1877. I. I. art. *Abbadie*.

N. Oui.ET.

ABBATE Étienne, théologien et juriste sicilien, né à Palermo le 1^{er} juillet 1661, chanoine de la cathédrale de Catane, également versé dans la morale et le droit. Il est auteur du *Theologus principis seu politica moralis principum, ducum, comitum, marchionum*, in-fol., Catane, 1700, et d'une lettre intitulée : *Pax attritionistarum et contritionistarum*, in 8°, Catane, 1703.

L. Gilloheau.

ABBAUDUS avait le titre d'abbé, mais on ignore quel monastère il gouverna. Il devait être contemporain d'Abélard, qu'il semble avoir combattu, et vivait par conséquent dans la première moitié du XII^e siècle. Il n'est connu que par un ouvrage très court : *Tractatus de fractione corporis Christi*, qui a été publié par Mahillon, *Analecta*, Paris, 1675, t. III, p. 442-445, et reproduit par Migne, *P. L.*, t. CLXVI, col. 1841-1848.

Bérenger, n'admettant pas que le pain fût changé au corps du Christ par la consécration, en concluait que le corps du Seigneur n'est ni touché, ni brisé par les mains du prêtre, sinon dans son signe sacramentel. C'est pourquoi on lui fit reconnaître au concile de Rome de 1059, qu'après la consécration, le corps de Jésus-Christ est touché par les mains du prêtre et qu'il est brisé sensiblement et en vérité et non seulement dans son signe. *sensualiter non solum sacramento, sed in veritate manibus sacerdotum tractari, et frangi*. Mansi, *Concilii, ampliss. collectio*, t. XIX, col. 900. Dans une refutation de Bérenger qu'il écrivit peu de temps après, Guérinond. *De corporis et sanguinis Domini veritate*, I. I. *P. L.*, t. CXI, col. 1430. 1134, expliquait que si Pon dit que le corps du Christ est brisé, c'est parce qu'il est dans l'hostie qu'on brise, qu'il reste impassible et tout entier sous chacune des parties de cette hostie, et quo par conséquent l'hostie seule est divisée par la fraction. Cf. S. Thomas. *Sum. theol.*, Hb. q. LXXVII, a. 7; Suarez, *hi II^e q. 1^a partem*, dist. XLVII, sect. IV, n. 14; *Opera*, Paris, 1872, t. XXI, p. 63. Voir El ciixniSTiQt'ES (Accidents).

Mais cette explication ne fut pas admise de tous. Abélard devait croire que la fraction s'applique aux seules espèces sacramentelles, parce qu'il pensait que ces espèces sont inhérentes à l'air ambiant. *Capitula hirsutum Pétri Abirlardi*, c. IX, dans S. Bernard, *Opéra, P. L.*, t. CI, col. 162. Par une erreur opposée, Abbaudus estimait qu'elles sont inhérentes au corps de Jésus-Christ, comme les autres accidents sont inhérents à leur substance. Tout en affirmant que ce corps reste tout entier sous chaque parcelle, après la fraction, il disait donc que c'est le corps du Christ qui est brisé

par les mains du prêtre. Il ne peut pas invoquer en preuve la formule souscrite par Bérenger en 1059 (c'est à tort qu'on lui prête cet argument). Il « appuie surtout sur les paroles de l'Evangile. Il est à remarquer d'ailleurs que « son sentiment lui était personnel; car il a écrit pour le défendre, parce qu'on en contestait l'orthodoxie.

Notice de Mabillon, en tête du traité d'Abbaudus. *P. L.*, t. CXMX, col. 1430; CstUJer, *Histoire générale des auteurs sacrés*, Paris, 1763, t. XIV, p. 345; *Histoire littéraire de la France*, Paris, 1830, t. X, p. 104.

A. Vacant.

ABBÉS. — I. Notion. II. Autorité. III. Élection. IV. Bénédiction. V. Droits et privilèges. VI. Assistance aux conciles.

Notion. — Le mot abbé, *abba*, *abbas*, d'origine syriaque, signifie *père* et s'applique génériquement à toute paternité. Mais le sens propre et canonique de ce mot désigne exclusivement un religieux profès de l'ordre monacal, père ou supérieur effectif, au temporel et au spirituel, d'une abbaye et de ses dépendances.

Cette supériorité a divers degrés, et à chaque degré correspond canoniquement une diversité de juridiction. L'abbé peut être supérieur seulement de son monastère, et cette juridiction entraîne, vis-à-vis de l'évêque diocésain, la simple exemption *passive*; ou bien, l'abbé a, de plus, une juridiction sur un territoire plus ou moins étendu, comprenant des églises paroissiales ou des chapelles et partant un clergé et des fidèles, et alors son exemption est dite *active*, même dans le cas qui est le plus ordinaire, où le territoire de cette juridiction fait partie intégrante d'un diocèse déterminé. Que si — et c'est le troisième des cas — le territoire de l'abbé ne fait partie d'aucun diocèse, l'abbaye est dite *nullius* et la juridiction de l'abbé est considérée comme une juridiction épiscopale. Les abbayes *nullius*, autrefois assez nombreuses, sont réduites aujourd'hui à une vingtaine, dont plusieurs dépendent de cardinaux ou d'évêques diocésains qui en sont les abbés commendataires. Nous citerons parmi ces abbayes *nullius*, celle du Mont-Cassin (Italie), fondée par saint Benoît lui-même, de Monte-Virgine (près d'Avelino), fondée par saint Guillaume de Verceil en 1189; celle d'Altamura (Bari), de Sainte-Lucie-di-Melazzo (Messine); celle de Sanct-Martinsberg (Autriche), qui remonte à 997; celle de Saint-Maurice-d'Agaune (Valais), dont le titulaire est toujours évêque de Bethléhem; celle d'Einsiedeln, fondée par saint Meinrad en 884; celle de Nonantula, fondée en 479, dont le titulaire est l'archevêque *pro tempore* de Modène; celle de Subiaco et celle de Earth, dont le titulaire respectif est toujours cardinal de la sainte Église.

Sans cette distinction fondamentale entre les divers degrés de juridiction abbatiale, il est très difficile, sinon impossible, de se rendre compte des thèses des canonistes, et plus encore des décisions, en apparence contradictoires, des Congrégations romaines au sujet des abbés. On comprend très aisément, au contraire, que, étant donné cette gradation de juridiction, autre sera l'exemption d'une abbaye *intraterritoriale*, autre celle d'une abbaye *extraterritoriale*; autres, parlant des privilèges de celle-ci et autres les privilèges de celle-là. Bien plus, l'abbé *nullius* n'a pas, à proprement parler, d'exemption : puisque sa juridiction est pleinement extraterritoriale, il n'a pas à être exempté, à être soustrait à une juridiction diocésaine qui, en fait, en droit, s'arrête aux limites mêmes du territoire abbatial. *De visit. >acr. liminum*, 1878, part. I, § I, n. 26, 27, t. I, p. 53, où sont transcrites littéralement les conclusions canoniques de la célèbre *Causa Parmensis Abbatiae Fonlisvivi*, jugée par la S. C. du Concile, le 19 décembre 1801. Elles sont encore reproduites in *una Nuntio : Terentili* du 17 septembre 1811. Au cou-

train» les abbés de la deuxième catégorie (juridiction inlralcrrritonale) ne sont pas, au sens canonique du mot, des abbés *nullius*, et ne peuvent par conséquent être considérés comme *ordinaires*, ni revendiquer les droits ou privilèges que les canons stipulent génériquement pour les ordinaires, S. C. du Concile, in una Guastallen., 19 juillet 1766.

11. A u t o r i t é. — Les abbayes exemptes, quels que soient le degré et le titre canonique de cette exemption, sont sous la dépendance immédiate du pontife romain. Lorsque plusieurs abbayes ou monastères forment, par voie de filiation et parfois par conformité d'observances, ou même par convention spéciale, ou encore par simple groupement régional, une sorte d'obédience ou congrégation, le supérieur de l'abbaye mère prend le titre d'abbé de* abbé* : *abbax abbatum*, quelquefois d'archi-abbé.

Il serait superflu de suivre, à travers les vicissitudes séculaires du monachisme, les variétés de juridiction de ces abbés des abbés dont la supériorité, en dehors de leur monastère respectif, était le plus souvent une supériorité de prééminence et d'honneur et non de juridiction proprement dite. Aussi bien, la pensée primitive de saint Benoît, le grand patriarche des moines en Occident, qui voulait faire de chaque monastère une famille distincte, de chaque moine un fils de cette famille à laquelle il se liait indissolublement, et du monachisme une forme complètement épanouie de la vichrétienne par les vœux, par la claustration et par *Topas duinuni*, le service divin, plus que par telles ou telles particularités d'observances et d'austérités, cette pensik', dirons-nous, si élevée et si féconde, ne pouvait, sans quelque secousse, s'adapter à la centralisation corporative qui eut, dans la suite, les préférences des ordres mendiants et des clercs réguliers. Cf. le très remarquable travail de dom A. Gasquet. Essai *historique tur la conslilutian monastique*; la traduction italienne a été imprimée à la Vaticane en 1896.

Il n'en est plus de même pour certaines familles monacales qui se rattachent au grand ordre ben« dictin. Les *cisterciens réformes de la Trappe* sont, depuis le décret d'union du 8 mai 1892, sous le régime d'un *abbé général* qui a, avec son conseil ou *définitoire*, une juridiction pleine et entière sur les congrégations unifiées. *Analecta ecclesiastica*, t. i. p. 57.

À une date plus récente, les bénédictins noirs se sont confédérés, tout en conservant l'autonomie de leurs diverses congrégations, sous l'autorité d'un *abbé-primat* (bon XIII, *Summum semper*, du 12 juillet 1893) dont les pouvoirs ont été spécifiquement déterminés par décret de la S. C. des Évêques et Illéguliera (16 septembre 1893). Outre la préséance même sur l'archi-abbé, le primat, qui est toujours abbé de Saint-Anselme de Home, a le pouvoir de résoudre les doutes disciplinaires, de trancher les litiges entre les divers monastères», de faire, s'il y a lieu, la visite canonique des congrégations fédérées, de pourvoir à l'exacte observance de la discipline monacale, et. à celle fin. tous les abbés sont tenus d'envoyer au primat, chaque cinq ans, une relation canonique sur leur monastère respectif. Anal. eccL, t. I, p. 347, 395.

L'autorité de l'abbé sur son monastère est, comme celle de tous les prélats réguliers, directive, impérative, coërcitive et administrative, selon la teneur des règles ou constitutions de l'ordre. Les abbés *nullius* ont* de plus, l'autorité pastorale, comme les évêques, sur le lemtoire de leur abbaye.

III ÉLECTION. — Aux temps primitifs de l'institution brU'-diLtim-, l'abbé était le plus souvent, élu par les moidi*s de son abbaye. Le plus souvent, disons-nous, car le mon ichiMne en Orient, et plus tard en Occident, tu. <Un* la vie administrative de* monastères, une port plu* large l'intervention épiscopale. L'érection d'un monadrre utUil point canonique sans l'assentiment

préalable de l'évêque; à l'évêque était réservé le droit d'élection, tout nn moins de confirmation, de l'abbé et «les principaux officiers du monastère. Thomassin, *tê-tus et nova Eccl. discipl.*, Venise, 1773, part. 1, |. III, c. xv, et passim.

L'élection, soit par le monastère, soit par l'évêque diocésain, soit aussi, en quelques abbayes, par nomination papale, avait la perpétuité canonique : *semel abbas, semper abbas*. L'élu n'était point seulement le supérieur, mais l'époux de son église abbatiale, comme l'évêque l'est de sa cathédrale; et, à la mort de l'abbé, l'église tombait *en viduité*. C. *Qui propter. De elect.*, et c. *Ne pro defectu*. KeiflenstueL *Jus canonicum universum*, Paris, 186\$, t. t, p. 335. Sans doute, même aujourd'hui pour les abbés nommés *a/I tempus*, soit par le monastère, soit par le chapitre général, la dignité abbatiale persiste, au moins comme un titre honorifique, après l'échéance de leur mandat temporaire; toutefois, en raison même de l'instabilité de leur charge, le mariage mystique entre l'abl/ et l'abbaye n'est plus qu'un souvenir des beautés de l'ordre monacal. Petra, *Comment, ad constitui. aposlolicas*, Venise, 1741, t. t, p. 308 sq.

Le mode d'élection, outre les prescriptions de droit commun (Loue. *Trul.*, sess. XXIV, c. vi. *De regul.*) pour les électeurs et les éligibles, est fix« par les statuts particuliers de chaque congrégation. C'est ainsi que présentement, dans la grand« famille des cisterciens réformés, l'abbé de chaque monastère est élu, à la pluralité des suffrages, par les religieux profès *in sacris* de la communauté; les abbés de l'abbate mère, appelés aussi *p rès immédiats*, sont élus conjointement par les religieux de leur monastère et par les supérieurs réunis des abbates filles; l'abbé général est élu par tous les abbés réunis.

IV. BÉNÉDICTION. — L'abbé, dûment élu ou nommé, doit être béni. Cette bénédiction n'est point un sacrement — il est superflu de le dire — ni une consécration proprement dite, puisque le nouvel abbé ne reçoit pas l'onction du saint chrême, mais un sacramental dont le Pontifical romain donne les formules et fixe les cérémonies, *De benedictione abbatibus*. Il n'est pas exact, comme l'affirment quelques canonistes (André, *Dictionnaire de droit canonique*, Paris, 1894, *Abbé*, S2, inline) qu'il n'y a point de temps fix« pour demander et recevoir cette bénédiction. Outre les anciens canons et les prescriptions rëlénOs du Saint-Siège, la bulle *Commissi nubis* du 9 mai 1725, préparée par de longs travaux d'une commission cardinalice et promulguée au célèbre concile romain, tenu sous Benoît XIII, *Conril. rom. in banlica Lateran.*, anno jubilæi MUCCXXV, celebr., 2^e édit, des Actes, p. 82, impose aux ablx's, sous peine de suspense *ab officio*, de se faire bénir durant l'année qui suit leur élection, ou tout au moins de demander, à trois reprises, cette bénédiction à l'évêque du diocèse, Petra. *Comment, ad conslit. apostol.*, Venise, 1741, t. v, p. 162; De Angelis, *Vradectiones juris canonici*, l. I, lit. x, n. 3, Borne et Paris, 1877. t. i, p. 187; ou, si l'abbaye est *nullius*, à un évêque voisin. Toutefois, durant celle année de sursis, l'abbé non béni peut, de plein droit, exercer tous les actes inhérents à la juridiction abbatiale.

La bénédiction, un« fois reçue, ne peut plus être réitérée soit pour les abb's «pii ont la *prrpéluih de titre* et sont toujours abbés du même monastère, soit pour ceux qui n'ont que la *p'rpétuile de dignité* et sont toujours abbés, mais tantôt d'un monastère et tantôt d'un autre.

Comme il arrivait assez fréquemm«nt que l'évêque retardait indéfiniment la lwnédiction demandés», ou ne s'y prêtait qu'à d«ss conditions trop onéreuses, que parfois même il exigeait au pr«;alaldv. de la part îles aldM-s, des engagements contraires aux privilège* légitimes ties abbaye», le Saint-Siège fut insensiblement amené tantôt

à autoriser la bénédiction de l'abbé par trois autres abbés, tantôt à permettre de recourir *ad libitum* à un évêque autre que le diocésain, tantôt enfin, mais plus rarement, à se regarder comme abbé implicitement béni par le Saint-Siège aussitôt après l'élection.

En France, la pratique invariable est, croyons-nous, que les abbés sont solennellement bénits par l'évêque diocésain, assisté de deux autres abbés. Le jour de la bénédiction abbatiale doit être, aux termes du Pontifical, un dimanche ou un jour de fête.

Il n'est pas exact non plus que « la bénédiction n'ajoute rien au caractère de l'abbé ». Sans doute, elle ne confère, ni *sua*, ni grâce sacramentelle, ni caractère sacré; vile n'en donne ni pouvoir d'ordre, ni pouvoir de juridiction. Toutefois elle est, comme tout sacramental (voir ce mot), le signe rituel, institué par l'Eglise, comme moyen impétratoire d'une grâce qui adapte l'élu à sa nouvelle dignité. Ce n'est pas la bénédiction qui fait l'abbé; c'est elle qui est l'ornement spirituel » de la dignité abbatiale, Rotarius, *Theol. regulariuni*, Bologne, 1722, l. II, c. π, punct. iv, n. 9, t. m, p. 489; elle n'est pas de nécessité, mais elle est de suprême convenance • pour que l'abbé exerce son pouvoir d'ordre, de spiritualité et de prééminence pastorale sur ses sujets, par des actes comme sont ceux de bénir, de conférer les ordres mineurs, de porter la crosse pastorale, etc. ». Petra, *loc. cil.*, n. 5. Cette raison de convenance a une telle force que, d'après le célèbre canon d'innocent III. *Cum contingat : De ætate et qualit.*, l'abbé ne peut, s'il n'est béni, conférer les ordres mineurs, ni donner la tonsure, à moins qu'un privilège pontifical ne l'ait dispensé de cette bénédiction. *Thesaurus resolut. S. C. Conc.*, t. ni, p. 24 : *Annotat D. Sacretani*. Deces données sommaires, deux conclusions se dégagent que nous pouvons formuler ainsi :

La bénédiction abbatiale, par son symbolisme liturgique comme par ses prières rituelles, non moins que par l'interprétation traditionnelle qui lui a été donnée, suppose la perpétuité de la charge abbatiale. *Hodie*. disait déjà en 1724 le secrétaire de la S. C. du Concile que nous citons tout à l'heure, *fere nullus benedicitur, cum non sint perpetui sed temporales*. *Thesaurus, Loc. cit.*, § *Quia vero*.

La bénédiction abbatiale est requise non pour les actes de juridiction régulière, mais pour l'exercice privilégié d'un pouvoir d'ordre, notamment pour la collation des ordres mineurs. On pourra, nous ne l'ignorons pas, citer à l'encontre de ces déductions, non pas une, mais vingt décisions contraires : toutefois ces décisions, affirmant ou concédant un privilège, ne font que confirmer la règle même dont ces privilèges sont une dérogation. Un abbé temporaire et non béni est un vrai supérieur, et les canonistes ne font aucune difficulté de lui reconnaître tous les privilèges de la dignité abbatiale; cependant il n'est *abbé*, au sens monacal et liturgique de ce mot, que dans la mesure la plus restreinte.

V. Droits et privilèges. — Les abbés ont communément le privilège de célébrer *in pontificalibus* aux grandes solennités et de donner, *intra territorium aut monasterium*, la plupart des bénédictions rituelles réservées aux évêques, sauf celle* qui requièrent le saint chœur.

Pour prévenir ou pour corriger les abus des interprétations privées, le Saint-Siège a déterminé le mode et l'étendue de ce droit. Les discrets *ad rem* d'Alexandre VII (S. C. des Hiles, 27 sept. 1659) et de Pie VII (S. C. des Rites, 27 août 1823. promulgué par la constitution *Decet Romanos Pontifices* du 4 juillet 1823. *Bullar. rom. contin.*, t. vu 6, p. 2337) sont insérés *in extenso* dans la plupart des canonistes et des rubricistes. Cf. Gasparri, *Tract. can. de sanct. euchar.*, n. 677, 678, où une simple erreur d'impression attribue cette constitution à Pie VIII.

Il est à remarquer que tous ces privilèges ne sont pas inhérents à la dignité abbatiale, Tamburini, *De jure abbatum*, disp. XXI. q. 1, η. 1; Petra, *op. cil.*, t. m, p. 180, et que, partant, ils valent uniquement selon la teneur des diverses bulles qui les ont concédés» modifiés ou amplifiés.

Les abbés réguliers ont le droit de conférer à leurs sujets la tonsure et les quatre ordres mineurs*. Le privilège de conférer le sous-diaconat et le diaconat a été accordé aux abbés de Cîteaux. Le texte du concile de Trente est formel : *Abbatibus ac aliis quibuscumque, quantumvis exemptis, non liceat in posterum, infra fines alicujus diocesis consistentibus, etiamsi nullius diæcesisvel exempti esse dicantur, cuiquam, qui hec ~ LA 18 BOITIJS S'HI SOY SIT, tonsuram vel ordines minores conferre...* Sess. XXIII, *De ref.*, c. x. Ce décret. d'une formule intentionnellement exclusive, réduit donc le pouvoir des abbés, quels qu'ils soient, même *nullius* au sens canonique du mot, à la collation de la tonsure et des ordres mineurs, et uniquement pour leurs sujets réguliers. Donc, ni les novices, ni les chanoines, ni les religieux ne peuvent être promus par l'abbé», puisque, ne faisant pas profession, ils sont, dans une certaine mesure peut-être, ses sujets, mais non pas ses sujets réguliers. A plus forte raison ne peut-il conférer ces ordinations à des séculiers ou même à des réguliers d'un autre ordre, fussent-ils munis, en bonne et due forme, des lettres dimissoires de leur évêque ou de leur supérieur respectif. La décision de la S. G. du Concile in *una Catanensi*, du 13 novembre 1611, à laquelle Urbain VIII donna expressément force de loi générale et inébranlable, coupe court à toute difficulté sur ce point. A leurs sujets, et seulement à leurs sujets réguliers en vertu de la profession, les abbés pensent conférer la tonsure et les ordres mineurs.

Et s'ils les conféraient à d'autres? Sur cette question, les théologiens et les canonistes se divisent : les uns — et c'est le plus grand nombre — estiment que ladite collation serait absolument invalide; les autres soutiennent que l'abbé, ayant des sujets réguliers sous sa juridiction, ordonne valablement, quoique illicitement, ceux qui ne sont pas des sujets. En effet, disent-ils, cet abbé a déjà le pouvoir d'ordonner; il userait mal de ce pouvoir en l'exerçant au profit de qui n'est pas son sujet, mais cette conduite irrégulière ne détruirait pas ce pouvoir lui-même. Fagnan soutient avec ardeur cette opinion. et Honorante, *Pimjis secretar.*, édit. de Rome, 1762, p. 135, l'expose avec une complaisance approbative. Devant l'autorité de ces grands canonistes, on ne peut se défendre d'une certaine hésitation. quoiqu'il soit fort malaisé, ce nous semble, de saisir le bien fondé de leurs arguments. Sans doute, l'abbé de juridiction effective a le pouvoir de conférer les ordres mineurs; mais ce pouvoir ne lui vient pas de son office, il n'est qu'un privilège. C'est la volonté du Saint-Siège qui lui confère la capacité ministérielle pour cette ordination. Cette capacité n'existe donc plus, dès que l'abbé franchit la limite que le Saint-Siège a fixée. Or cette limite est incontestable et incontestée : le pouvoir accorde ne s'étend qu'aux sujets réguliers de l'abbé et pas à d'autres : ce qui nie à dire que toute autre collation est nulle de plein droit.

Les abbés peuvent-ils donner des dimissoires pour les ordinations? A leurs sujets* réguliers, oui, et pour toutes les ordinations, comme les autres supérieurs des ordres religieux. Mais si l'on pose la question pour des sujets non réguliers, l'abbé simplement exempt ne le peut pas; l'abbé de juridiction intralittorale ne le peut pas davantage, ce nous semble, puisqu'il n'est pas l'ordinaire; mais l'abbé de juridiction extralittorale le peut de plein droit, *quia*, dit la Bote (Honorante, *op. cil.*, p. 136), *sunt ordinarii et durersa/n in sua abbatia*. A Hume en regardant, le vicariat n'admet les dimissoires

des abbés ou de tous autres prélats mémo *nullius* a leurs sujets séculiers, que dans le cas où un privilège spécial, postérieur au concile de Trente, a été accordé à ces abbés* ou à ces prélats et dûment enregistré au vicarial. Honorante, *ibid.*

VI. Assistance aux conciles. — Les abbés ont droit d'assistance et de vote aux conciles œcuméniques.

Ce n'est point ici le lieu de résumer, même sommairement, les interprétations théologiques et historiques du célèbre axiome : *Concilia episcoporum esse*. Il nous suffira d'ailleurs d'aller directement au cœur même de la question. Les évêques interviennent aux conciles en vertu non pas de leur pouvoir d'ordre, mais de leur pouvoir de juridiction. Tous ceux donc qui ont, dans l'Église, une juridiction épiscopale ou quasi épiscopale, participent aux prérogatives des évêques et ont un droit similaire à intervenir aux conciles. Un droit similaire, disons-nous car aucun privilège, aucune coutume même millénaire, aucun droit acquis et incontesté ne pourra jamais être totalement identifié avec celui des évêques, qui, du droit divin, sont établis pour gouverner l'Église de Dieu. *Item sciendum est*, lisons-nous dans Benoît XIV, *be syn. diæc.* I. XIII, c. II, 0.5, qui cite une des décisions directrices du concile de Constance, *quod quando in conciliis generalibus soli episcopi habebant vocem definitivam, hoc fuit quia habebant administrationem populi... Postea additi fuere abbates EADEM DE CAUSA, et quia habebant administrationem subjectorum*. Et Benoît XIV ajoute : *Quamobrem Udem atque ob eandem rationem, jurisdictionis scilicet, quam exercent in subditos, ordinum quoque regularium superiores generales subscripserunt decretis concilii Florentini et Tridentini*. Ce principe fondamental est à la fois la raison canonique et l'explication historique de l'intervention des abbés aux conciles. Aucun abbé ne prit part aux six premiers conciles œcuméniques, précisément parce que les abbés, en Orient et plus tard en Occident, loin d'avoir une juridiction personnelle, étaient soumis à la juridiction épiscopale; ils sont intervenus, pour la raison contraire, à tous les autres conciles, y compris celui du Vatican.

C'est ce même principe qui inspira les études et les conclusions de la commission directrice dudit concile, sur la question de ceux qui devaient être convoqués au concile. Elle prit précisément pour point de départ, pour critérium de triage, si nous pouvons ainsi parler, la juridiction et ses divers degrés. Il n'y eut donc aucune difficulté pour les vicaires apostoliques, puisqu'ils ont, par mandat pontifical, une vraie juridiction, mais bien pour les évêques de simple titre sans juridiction. L'application stricte du principe ci-dessus énoncé les eût exclus du concile, ce qui eût été une sorte d'injure à la dignité épiscopale. La commission, laissant intacte la question de droit, s'appuya pour ce motif sur la question de convenance et décida, à l'unanimité, qu'il *convenait* de convoquer et d'admettre au concile les évêques titulaires.

Pour les abbés *nullius*, il n'y eut pas la moindre objection, toujours en raison de leur juridiction ordinaire et quasi épiscopale. Par contre, les abbés simplement exempts, ainsi que les abbés de juridiction intralocale, furent écartés : ni ceux-ci ni ceux-là n'ont, dans le diocèse de leur monastère, la juridiction ordinaire. Pour les congrégations** monacales qui vivent sous la forme corporative, les abbés généraux seuls furent admis, à l'exclusion des abbés des monastères particulier*, à moins, comme il est dit ci-dessus, que ces abbés ne fussent vraiment *nullius*. Il est à remarquer toute fois que l'admission des abbés généraux comme des supérieurs généraux des ordres religieux (et non pas ceux des instituts ou congrégations, qui furent formellement exclus) constitue un privilège plus qu'un droit. Ils ont juridiction sur leurs sujets, mais ils n'en ont

aucune sur le peuple des fidèles. Aussi voyons-nous que l'ordre de préséance, basé sur ce principe de la juridiction ordinaire, donne le pas aux abbés *nullius*, comme tels, sur tous les abbés généraux, y compris l'abbé général de leur ordre. Cecconi, *Storia dei concilio Vaticano*, I. II, c. I, a. I, n. 2; traduit par Bonhomme et Duvillard, *Histoire du concile du Vatican*, Paris, 1887, t. I, p. 123, donne in *extenso* le décret de la commission directrice, et à la p. 207 du t. n° l'ordre des préséances.

Les abbés de juridiction extraterritoriale ont droit et devoir d'assister aux synodes provinciaux. Aux termes du concile de Trente, sess. XXIV, *De ref.*, c. il, obligation leur est faite, comme aux évêques qui ne sont pas sufragants, de choisir un métropolitain voisin dont la convocation synodale aura pour eux force de loi. Benoît XIV, *De synodo d'une.*, l. XIII, c. vin, n. 13. 14.

Le droit des abbés est établi : 1° par le fait, puisque nous voyons les abbés toujours convoqués et toujours siégeants, en Italie, en France, en Amérique, etc. (*Collectio Lacensis*, Fribourg-en-Brisgau, 18GÜ-1890, *passim*), 2° par la similitude de la juridiction abbatiale et de la juridiction épiscopale, comme il a été dit ci-dessus. Le devoir des abbés, outre la raison de juridiction qui les oblige à s'occuper avec les évêques et comme les évêques des intérêts spirituels de leurs fidèles, résulte encore indubitablement du serment abbatial. A genoux devant le pontife qui va le bénir, la main sur les saints Évangiles, l'abbé jure d'accomplir de toute son âme les devoirs de sa charge, notamment son devoir d'assistance au synode : *Vocatus ad synodum, veniam, nisi præpeditus fuero canonica priuilegatione*. Pontif. Bom., *De bened. abbatis*.

Les abbés susdits ont, aux synodes, droit de vote décisif, et, partant, leur signature doit être apposée, après celle des évêques, au bas des décrets synodaux. Aussi, au concile romain de Benoît XIII, que l'on pourrait donner comme le modèle de tous les synodes provinciaux, les actes et décrets portent la signature des abbés ou de leurs procureurs attitrés; *Ego, D. Leander de Porzia, Abbas S. Pauli extra mوريا, subie.* — *Ego Jo. Bapt. Piart, Abbas S. Salvatoris de Domino-Apro in Lothar.* — *Ego Justus Fontaninvs, Abbas S. Mario* Sextensis in Prov. Aquildensi*, etc.

Il n'en est pas de même pour les abbés simplement exempts, ni pour les abbés de juridiction intralocale. Ils n'assistent aux synodes, provinciaux ou diocésains, ainsi que les autres supérieurs réguliers, qu'en vertu d'un privilège facultatif on, au plus, d'un droit coutumier, et ils n'ont que *vote consultatif*, à moins qu'ils ne soient procureurs attitrés d'un évêque de la province.

En France, les lettres d'indiction, pour les synodes célébrés depuis un demi-siècle, ont quelques variantes dans la formule de convocation. Les unes font mention expresse des évêques seulement et englobent tous les autres ayants droit sous un même terme générique : *nonnulli ecclesiasticis personis quo: de jure vel consuetudine intéressé debent* (*Parisienne*, 18V.); *Avenionense*, 18V); *Albiense* et *Aquense*, 1850); d'autres, à notre humble avis moins heureuses, mettent sur le même pied évêques, doyens et chapitres, abbés et couvents (*Turonense*, 1819). La formule irréprochable est la suivante : *Illis fratribus episcopis, neenon venerabilibus abbatibus, capitulis, aliisque nostris provincie qui de jure vel consuetudine concilio provinciali intéressé debent* (*Hneniense*, 18VJ; *Lugdun.*, 1850; *Hurdigalen.*, le 1 r, 1850; *Senonense*, 1850), qui, par la différence des deux qualificatifs (Keccrndixii mia, Venerabilibus) comme par la préposition neenon, fait des évêques, comme il convient, une catégorie à part, et suit en même temps l'ordre traditionnel de préséance. Cf. *Collectio Lacensis*, tout le t. iv° qui reproduit les *Acta et decreta* des synodes

de France de 1819 à 1869, avec un *Appendix* sur le prétendu concile national de 1811.

Les abbés *nullius* qui ont droit d'assistance et de vote décisif aux synodes ont-ils aussi le droit de convoquer eux-mêmes un synode diocésain (ou mieux abbatial), et parlant de faire élire des examinateurs prosynodaux pour les concours canoniques aux bénéfices paroissiaux de leur territoire?

Logiquement la réponse devrait être affirmative, puisque la similitude de juridiction et d'obligations pastorales entraîne une certaine parité de droits : en fait, ce droit spécial n'est reconnu aux abbés et à tous prélats inférieurs à l'évêque que dans le cas où l'abbé, outre sa juridiction pleinement extraterritoriale, peut établir que lui-même ou ses prédécesseurs ont déjà effectivement convoqué des synodes. Benoît XIV, *De synodo* l. II. c. xi, n. 5. Cette réserve, confirmée et imposée par de nombreuses décisions de la S. C. du Concile, s'explique fort bien, malgré son apparente incohérence. La juridiction abbatiale est, en somme, une juridiction privilégiée. La? Saint-Siège confirme volontiers les droits acquis : mais il n'entend aucunement identifier la juridiction épiscopale et la juridiction abbatiale.

Benoît XIV, *Institutiones ecclesiasticæ*, Prato, 1884, t. III, XXXIV, et surtout *De synodo diocesana*, même édition, particulièrement les I. lit et XIII; Thomassin, *Velus et nova Ecclesiæ disciplina*, avec l'addition de César-Marie Sguarin sur les *privilegia cœcl.*, Venise, 1773, plus particulièrement le l. I^{er} de la I^{re} partie; Thomas-François Rotarius, *Theologia moralis regularium*, Bologne, 1722 (le I^{er} vol. est intégralement consacré aux prélats et aux prébendes); PalloUiniSalvator, *Collectio omnium conclusionum et resolutionum S. C. Concilii*, Rome, 1817-1892. Le I^{er} volume, p. 1-415, donne les conclusions de la S. C. sur les pouvoirs, privilèges, obligations, etc., des abbés. (Ces conclusions toutefois ne sauraient complètement remplacer l'exposé intégral des Causes, tel qu'on le trouve dans le *Thesaurus* de la même Congrégation. *Analecta juris pontificii* (de M^{re} L. Chaillot). Sur la *benediction*, *Irs insignes, les privilèges*, etc., t. u. vi, vn, viii. xviii, xxiu, xxvi, *passim*; Philippe Be Xngelis, *Prælectiones juris canonici ad methodum Decretalium Gregorii IX exactæ*, Romae cœ Paris, 1877, l. I, tit. x; Ange Lucidi, *De visitatione sacrarum Hm.*, loc. cit.

PIE de Langogne.

ABBESSES. — I. Notion. II. Élection. III. Autorité. IV. Confessions à l'abbesse. V. Abbesses de la Belgique, de Conversano.

I. Notion. — De même que l'abbé est le supérieur, au spirituel et au temporel, d'un monastère de moines, ainsi l'abbesse est la supérieure, aux mêmes titres, d'un monastère de *moniales*.

Nous disons intentionnellement *moniales* et non pas religieuses : ce dernier titre s'étend, plus ou moins complètement, à toutes celles qui, dans la vie contemplative, la vie active ou la vie mixte, font les trois vœux essentiels de religion, tandis que le titre de *moniales* est réservé aux religieuses adonnées à la contemplation sous une forme de vie liturgique appartenant à l'ordre bénédictin. Aussi le titre d'abbesse a-t-il eu, sinon sa première origine, au moins son sens canonique le plus strict dans et par les familles de *moniales* bénédictines. La supérieure de leurs abbayes est vraiment, de par l'institution primitive, la *mater spiritualis*, la *præfecta religiosarum*, la *mater monialium* dont parlent nos anciens conciles des Gaules. Voir Petra, *Commentaria ad constitutiones apostolicas*, Venise, 1711, t. II, p. 188. Par extension — extension que l'usage et le droit même ont consacrée — le titre d'abbesse a été donné aux supérieures de plusieurs ordres et collèges de chanoinesses, et surtout aux supérieures du second ordre franciscain, tandis que les supérieures des Cannelles ont gardé, toutefois avec une autorité à peu près semblable, le nom de prieures.

L'abbatiale est une dignité, au sens canonique de ce

mol. et parlant les sont considérées comme < personnes constituées en dignité ecclésiastique >. Elles ont, en effet, selon l'expression de Fagnan, *Commentarius in quinque libros Decretalium*, Venise, 1697, t. II, p. 87, *Ad kxc, De prxbendis*, < l'administration d'office de choses ecclésiastiques et la prééminence de grade; > et ce, ajouterons-nous, au nom de l'Église qui leur confère rituellement l'abbatiale. A l'abbesse qu'il va bénir, l'évêque dit: *Accipe plenam et liberam potestatem regendi hoc monasterium et congregationem ejus, et omnia quæ ad illius regimen interius et exterius, spiritualiter et temporaliter pertinere noscuntur. Pontificale Humanum, De benedictione abbatissæ*.

Cette doctrine vaut pour les abbesses perpétuelles; pour les abbesses temporaires, qui d'ailleurs ne sont pas bénites, leur abbatiale caduc est plutôt une charge qu'une dignité canonique.

L'abbesse perpétuelle doit se faire bénir par l'évêque diocésain durant l'année de son élection. A cette règle de droit ordinaire font exception quelques monastères ou collèges de chanoinesses qui ont le privilège de demander la bénédiction rituelle à tels ou tels abbés déterminés.

Le rite de cette bénédiction, qu'il ne faut pas confondre avec celui de la consécration des vierges, est inséré au Pontifical romain.

II. Élection. — Aux termes, strictement impératifs, du concile de Trente, sess. XXV, *De regular. et monial.*, c. vi. les abbesses, comme les abbés, doivent être élues par la communauté, au scrutin secret. Les élections, dans les monastères non exempts, sont présidées, mais sans droit de vote, par l'évêque diocésain ou par son délégué; dans les monastères exempts, la présidence, depuis Grégoire XV, est dévolue concurremment à l'évêque s'il veut y prendre part, et au supérieur régulier. Cf. *Thesaurus iuris S. C. Concilii*, Urbino, 1711, et Rome, 1711 sq., in una *Tiburtina*, t. IV, p. 47, 26 avril 1727; in *Pharaonen.*, l. VI, p. 159. 11 novembre 1733; in *Leodiens.*, 1763, t. XXXI, p. 28, 43; in *Conslanlien.*, 1766, t. XXXV, p. 91. 108. etc.

Pour être validement élue, l'abbesse doit être âgée de quarante ans au moins, *non minor annis quadraginta*, dit le concile de Trente, loc. cit., c. vu, et avoir huit ans de profession.

L'élection est faite, en Italie, pour un triennal seulement. Quelques canonistes semblent dire que la bulle de Grégoire XI *Erposcit debitum*, du 17 janvier 1271, prescrivant ce terme péremptoire de trois ans, a force de loi même en dehors de l'Italie; mais cette interprétation est en contradiction évidente avec le texte même de la bulle : *...Uriinanius quod de extero, perpetuis futuris temporibus, in omnibus et singulis monasteriis monialium... in Italia et præsens in utriusque Sicilia regnis consistentibus... Bullarium Rom.*, édit, dite de Turin, Naples, 1883, t. vin, p. 401. Cf. Bizzari, *Collectanea S. C. Episc. et Keg.*, Rome, 1885, *passim*.

Une autre condition préalable pour l'élection d'une abbesse est l'intégrité virginale. Est-ce la dignité abbatiale elle-même qui requiert la virginité? N'est-ce pas plutôt, et uniquement, la bénédiction abbatiale? Une veuve, une non-vierge ne peut être rituellement bénite, hi consacrée, comme il appert du texte même du Pontifical, tandis que la consécration est donnée, par exemple, chez les chartreuses, à toutes les *moniales*, dont la plupart ne seront jamais ni abbesses, ni prieures. De là cette conclusion de prime saut que, pour les abbesses qui ne sont pas perpétuelles, ni par conséquent bénites, l'intégrité virginale ne serait point une condition absolue d'éligibilité.

III. Autorité. — L'abbesse a, sur son monastère et ses dépendances, une autorité économique ou administrative, assimilable, selon la formule classique des

théologiens et de* canonistes, à celle d'une mère de famille, ou mieux, ce nous semble, d'un père de famille, puisque l'abbesse, bien souvent, avait, même vis-à-vis de l'évêque diocésain, l'exemption passive au moins pour le temporel, et parfois l'exemption active, comme nous l'expliquerons ci-dessous. Son autorité administrative était donc, plus que celle de la mère de famille, qui est subordonnée au père, indépendante du contrôle immédiat du père du diocèse.

L'abbresse a encore, vis-à-vis de ses filles, une autorité spirituelle, c'est-à-dire une autorité de direction, de coercition, de commandement. Ce pouvoir de commandement, même en vertu du vœu d'obéissance, ne va pas jusqu'à lui permettre d'imposer, sous forme de mesure générale, des obligations autres que celles de la règle, pas plus que son pouvoir de coercition ne l'autorise à les frapper de peines autres que les peines disciplinaires. Une abbesse commettrait donc un abus si, par exemple, elle interdisait à une sœur la participation aux sacrements.

Son pouvoir de direction s'étend à toute mesure utile à l'obscuration plus parfaite de la vie régulière, soit à l'égard de chaque sœur en particulier, soit à l'égard de toute la communauté, à l'exclusion toutefois — et cette exclusion est capitale — de toute juridiction spirituelle proprement dite, de tout pouvoir des clefs ou pouvoir d'ordre, ainsi une abbesse ne peut, en aucune façon, lui faire liturgiquement ses religieuses, ni les entendre en confession, ni leur donner la communion, ni fulminer des censures (interdit), ni fixer des cas réservés, ni bénir les ornements sacrés ni prêcher au sens liturgique de ce mot, etc. Qu'on ne s'étonne pas de voir ainsi spécifiés par les canonistes les actes prohibés aux abbesses. Cette nomenclature indique ce que les abbesses ne doivent pas faire et ce que précisément certaines d'entre elles s'arrogeaient de faire.

IV. Confessions à l'abbesse. — Les Capitulaires de Charlemagne font mention de « quelques abbesses qui, contrairement aux usages de la sainte Église, donnent les bénédictions et les impositions des mains, font le signe de la croix sur le front des hommes, et imposent le voile aux vierges en employant la bénédiction réservée aux prêtres : et tout cela, conclut le Capitulaire cité, vous devez. Pères très saints, le leur prohiber absolument dans vos paroisses respectives ». Thomassin, *Vetus et nova Eccl. discipl.*, part. 1, l. II, c. xii. n. 15 sq., Venise, 1773, t. I, p. 145.

Le *Monasticum Cisterdense* rappelle la sévère prohibition d'innocent III, en 1210, contre les abbesses de Burgos et de Palencia, « qui bénissent leurs religieuses, entendent la confession de leurs péchés, et se permettent de prêcher en lisant l'Evangile... » Thomassin. *ibid.*, l. III, c. xlviii. n. V.

L'abbesse de Fontevault imposait, de sa propre autorité, aux nâmes et aux moniales de son obédience, des offices et messes, des cérémonies et rites qui n'étaient point dûment approuvés par Rome. Le S. C. des Hiles, interrogée à ce sujet, répondit par une condamnation catégorique de cet abus : « Von liruine, nec licitum abbatissae, monialibus et monachis, praeferre officia expressa in JBrerario... rereitare et respectare celebrare, prout neque novos ritus adhibere sub panis in constitutionibus Pii II, Clementis VIII et Urbani VI contentis » Die 6 aprilis 1658. *Analecta juris pontificii*, t. vu, col. 348.

Dora Marlène, *De antiquis Ecclesia ritibus*, Bourn. 1700, t. I, p. 277, se fait l'écho, sans le garantir toutefois, du grief imputé à d'autres abbesses qui confessaient leurs moniales; mais le vivant bénédictin ajoute, non sans une pointe de fine bonhomie, que les abbesses avaient « au moins un tantinet leurs attributions : *plutrum nbi tribuissim* La question de la confession des *wen* par l'abbesse «era mise pleinement à point et

sûrement résolue, en disant que le *plusculum* de I). Marlène doit être en fortes majuscules. Les abus, fussent-ils avérés*, ne prouvent pas le droit. En l'espèce, ils ne prouvent pas davantage la tolérance de l'Église, puisque nous voyons le Saint-Siège et les évêques réprimer rigoureusement, dès quelle vient à leur connaissance, cette intrusion, ou ces tentative** d'intrusion des abbesses au for sacramentel. Innocent III, par exemple, appelle cette intrusion une chose *inouïe, inconvenante, absurde*. Cf. l'élude si érudite et si solide publiée tout récemment par M. l'abbé Paul L-mrain ; *De l'intervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la pénitence*, Paris, 1897.

Quant à certaines règles, (pii stipulaient que la confession devait être faite à la supérieure, il n'y a pas lieu, croyons-nous, de s'y arrêter : cette confession à heure et jour fixes, et quelquefois à trois reprises par jour, n'était pas autre que la confession disciplinaire, ou la *coulpe*, en usage encore dans tous les ordres religieux anciens, où les religieux s'accusent soit au supérieur, soit à la communauté, de leurs *manquements extérieurs* à tel ou tel point de discipline, pour en recevoir non pas le pardon sacramentel, mais la pénitence de règle.

Le célèbre texte de saint Basile serait, de prime abord, plus étonnant, puisqu'il donne comme plus convenable et plus religieux que la sœur « se confesse de tout péché, conjointement au prêtre et à la mère du monastère... » Mais, comme le fait remarquer dom Chardon, *Histoire des sacrements : De la pénitence*, c. vu, Paris, 1745, t. II, p. 551, cette traduction fautive a été justement corrigée dans l'original grec, par dom Garnier dans sa belle édition des œuvres de saint Basile. Le texte grec ne parle pas de confession à faire au prêtre et à la mère, mais au prêtre seul en présence de la mère, *coram seniore*, qui restait à portée non pour entendre, mais pour voir; et cette indication du saint Basile était en pleine conformité avec l'ancienne discipline. Les confessionaux n'existant pas, la dignité du sacrement exigeait ces mesures prudentielles : de là les nombreuses prescriptions des conciles enjoignant que la confession se fit à l'autel, *prope altare, coram altari*, et en public, c'est-à-dire bien en vue. Ainsi s'expliquent très naturellement et très légitimement les textes anciens sur la confession toujours *publique*; ainsi croulent les déductions fantaisistes de l'inadvertance ou du parti pris. Si quelques abbesses ont peut-être exagéré leurs pouvoirs spirituels sur leurs filles, il serait souverainement injuste de voir et de leur reprocher des intrusions là où l'histoire et l'exégèse canonique ne trouvent que de pieux usages et de sages prescriptions.

V. Abbesses de las Huelgas, de Conversano. — L'autorité de l'abbesse ne comporte jamais, avons-nous dit, ni juridiction spirituelle proprement dite, ni pouvoir des clefs. À l'encontre de cette assertion, on pourrait citer, en dehors de certains abus n'approuvés* par l'Église, des faits passablement étranges et bien avérés. C'est ainsi que l'abbesse du monastère des cisterciennes de Sainte-Marie-la-Boxale, de las Huelgas, près de Burgos, était, aux termes mêmes de son protocole officiel, la dame, supérieure, prélat, légitime administratrice au spirituel et au temporel dudit royal monastère et de son hôpital dit du roy, ainsi que des couvents, ermitages de sa filiation, des villages et lieux de sa juridiction, seigneurie et vasselage, en vertu de bulles et concession* apostoliques, *arr jurisdiction plénire, privative, quasi épiscopale, mdliu duncesis*, et avec privilèges royaux : double juridiction que Nous exerçons en pacifique possession, comme il est de notoriété publique... Εβραῖα *saginda*, par H. Florez, des augustins. Madrid, 1772, t. xxvii, col. 578. Parmi les attributions de cette singulière juridiction, il y a à retenir particulièrement « le pouvoir

de connullre judiciairement, tout comme les seigneurs évêques, en causes criminelle*·· civiles et bénéficie!les, de donner les dirni**oirrs pour les ordinations, de* patentes pour prêcher, confesser, exercer clwrge d'âmes, entrer en religion, le pouvoir de confirmer les abbesse», d'établir des censures... et enfin de convoquer le synode... ». *Ibid.*, col. 581« Quant aux lettres patentes de la même abbesse pour la couh **ion, nous en avons sous les yeux un original, dûment scellé du sceau du monastère, signé de l'abbesse, contre-signé du prêtre-sccvtlaire. avec la référence de la numérotation registraie. Elles autorisent, toujours en vertu de bulles et concessions apostoliques, le prêtre Guillaume N''' à célébrer et a prêcher dan* toutes les églises de la juridiction abbatiale, et </ confesser les fidèles de l'un et de l'autre sexe de ladite juridiction.

De telles faculté* surprennent a première vue. A les serrer de près, on voit aisément qu'il ne s'agit pus, en l'espèce, de juridiction spirituelle proprement dite, juridiction qu'aucune femme ne peut avoir dans l'Eglise, mais tout simplement d'actes d'administration et de dépendance. L'abbesse de las Huclgas, comme celle de Fontevrault, qui avait cent clochers sous son autorité, permettait aux prêtres de célébrer ou de prêcher dans «es églises, de même quelle commandait aux vingt-cinq chapelains de son église abbatiale, ainsi qu'aux autres prêtres attachés à ses autres églises ou hôpitaux, *titulo servitorio*.

Quant à la charge d'âmes et au pouvoir de confesser, il faut sans doute y voir, à défaut des bulles toujours invoquées, jamais citées, ni même nettement indiquées, un simple privilège de désignation. L'abbesse nommait le sujet, et le Saint-Siège, par le seul fait de cette nomination, conférait à ce sujet nommé les pouvoirs voulu*.

Pour le droit de convoquer le synode, nous avouons ne trouver aucune explication plausible. Convoquer un synode, le présider, le diriger, en signer les actes : tout cela constitue, au premier chef, des actes de juridiction proprement dite et suppose, en plus, le pouvoir des clef*, et entre, de plein droit, dans la catégorie des facultés qui, selon la parole des canoniales, *dedecent conditionem muliebrem*, L'abliesse, meme munie *cul rem* d'un privilege formel, indubitable, n'aurait pu l'exercer que par l'intermédiaire d'un vicaire. En dehors decettehypothèse, il convient, croyons-nous,d'appliquer, en l'espèce, le *plusculum sibi tribuisse* dedom Marteué.

L'abbesse des cisterciennes de Conversano, en Italie, «lut a plusieurs reprises revendiquer devant le Saint-Siège non pas des facultés, mais des prerogatives au moins égales à celles de sa consœur de las lluelgas, et les preuves qu'elle invoquait eurent assez de force pour obtenir, contre le clergé de son territoire, une sentence de la S. C. du Concile, en date du 19 juillet 1709. sentence favorable, en somme, à *es revendications, soit pour la nomination par l'abbesse d'un vicaire général, cliargé de gouverner, en son nom, le territoire abbatial, soit pour les hommages à chaque nouvelle abbesse. Cf. *Analecta juris pontificii*, I. xxill. col. 723. Iout le clergé se rendait à l'abbaye en habits de chœur : l'abbe-*e, en nuire et en crosse, était assise devant la porte extérieure sous un baldaquin : chaque membre du clergé passait devant elle en faisant la prostration et en lui baisant la main. La sentence susdite maintint les hommage*, sauf quelques détails de forme : la mitre et la crosse simplement déposées sur une credence à côté de l'abbe<*e; b· baiser de révérence, non plus sur la main nue, mais sur la main gantée· ou recouverte de l'élole abbatiale; et, au lieu de la prostration devant l'abbesse, le clergé put se contenter de l'inclination.

A. Lucidi, *visitatione sacrorum tinunum*, 2. édit., Rome, 1878, I. il, ni, jMwdm; Petra. *Comment. ad O&nrtitut. apustolicas*, Venise» 1741; Ferraria, *Prompta bibliotheca*,

Paris, Migne, aux mot» *Abbatouoi, Moniales, Electio*; Barboaa Augustinus, *Collectanea doctorum, tarn ort-rum quam recentluruni, in jus pontificium universum*, Venite, 1711. t. v. in *sextum Decretalium*; Jean-Deptiite De Luo, *Theatrum veritatis etjustitiae*, Venite, 1706, L xiv, *De r^gubinbus et moniattbus*; Fngnan, *Comment. vn Decretal.*, Veniae, 1007, in t. /·· et lit·· *Decretalium, passim*; Thoma*»in. *Velus et nova Eccles, disciplina*, Venite, 1773, *pasmm*, Btzarru *Collectanea S. C. Epite. et Keg^* Rome, 1*8ô. contint plu-aleurs décret» de U S. C. des fcvêque» et Régulier». relatif» aux attribution» des ebbexae», à kur élection et a leur ecnQr-mation; Ianiroln. *De Vintervention des laïques, des diacres et <ies abbeses dans l'administration de la penitence*, Paris, 1897.

Pie de Langogne.

ABBOT Georges. né à Guildford (comté de Surrey), le 29 octobre 1562. HI* d'un ouvrier <m* fortune,il parvint jusqu'aux plus hautes dignités de l'tglise anglicane. Il acheva à Oxford les études qu'il avait commencées dans sa ville natale. Docteur en théologie en 1597, doyen dp Winchester en 1599. il fut élu, en 1600, vice-chancelier de l'université d'Oxford. Il fut un des auteurs de la traduction anglaise de la Bible dite < version autorisée », publiée sous les auspices de Jacques H. En 1608, il suivit à Êdimljoirg. en qualité de chapelain, le trésorier d'Écosse, comte de Dumbar, et l'aida par ses conseils â rétablir dans Je pays la hiérarchie épiscopale. Ce succès valut à Georges Abl>ol h bienveillance du roi d'Angleterre, qui b fit succo*ivement évêque de IJdiliel(1609). de Londres (1610), et enfin archevêque de Cantorbéry (1613). Indulgent cuver* les puritains, il fut intolérant pour les catholiques. < Tout son christianisme, dit Clarendon (Michaud, *Biographie universelle*), consistait â détester et a avilir la papauté. Dans ce genre, plu* on montrait de fureur, plus on lui inspirait d'estime. » Lorsque Marc-Antoine de Dominis, archevêque apostat de Spalalro, vint chercher un refuge en Angleterre. Abbot l'accueillit avec faveur et reçut de lui en échange le manuscrit de l'histoire du concile de Trente, de Fra Paolo Sarpi. Georgia Abbot finit par perdre les bonnes grâces du roi ; il mourut le t août 1633. Laud, un de ses adversaires les plus décidés, lui succéda sur le siege de Cantorbéry. Les œuvres de Georges Abbot sont presque toutes écrites en anglais. Ses principaux traité* theologique* sont ; 1· (*Jua'shoncs sex, totidrni pi'xloctiombu» in schola tJicologica Oxo-niiv pro forma habitis, discusses et disceptatae anno 1597, in quibus e sacra Scriptum et Painbus quid stalurndum sit dr/imtur*, in4 , Oxford, 1598; 2° *Persecution nJ the prvtcstiuds tn the Valtcluie*, iu-fol., Londres, 1631 ; 3° *Judgment on Bovmg al the name of Jesus^* in-8··, Hambourg, 1632; i une refutation du Dr Th. Hill qui avait abandonné l'anglicanisme pour rentrer dans l'Eglise romaine.

Llnpard, *Histoire d'Angleterre*, trad.de Roujonx. Pari», 1831, t. ix ; Nlcerun, *Mémoires*, Pan». 1731. t. X\ ; Mlcbaud, *Hiogruphie unis^rselte*; W^vt/cret W rite, *huThculexikv^t*, 2 éd<l-, Fri-bourg. 1882; llauck. *ltalencyclvpadie*. Leipug, 1896. art. *Abbv*-V. OULIT.

ABDELMELIAS-ELMECHINI. Nous n'avons que lres peu de renseignements sur ce personnage. Nous savons seulement que c'était un moine copte, prêtre du monastère de Saint-Mucaire dans le désert de Nitrie, pies de lu grande pyramide et non loin de la ville de Gi/eh actuelle. Il publia une députation de Gabriel, patnarehe d'Alexandrie, au pape Clement VIII, et une profession de fui qui fut donnée a Borne le II janvier 1595, et qui se lroule â la fin des *Annales* de Baromus.

V. EtiMONt.

1 **ABDIAS, l'un dos douze petits prophètes, nous** i lais.M· une Ire* courte prophétie (21 versets) contre l'Idiimée. l)aprê* b* texte même. 11. cette prophétie a clé écrite apres une prise de Jérusalem par des cnne-

mis. Mais quels ennemis? Si Abdias est antérieur à Jérah, il s'agit, d'après l'ensemble du texte, de l'invasion des Philistins sous Joram; s'il est postérieur, de la ville de Nabuchodonosor. Il y a une analogie frappante entre Abdias, 1-7, et Jérémie, xliix, 7-22. Lequel des deux prophètes a imité l'autre? Plusieurs critiques modernes pensent que c'est Jérémie qui a imité Abdias. Jérémie a, en effet, souvent imité les prophètes qui l'ont précédé, en particulier dans ses oracles contre les nations. D'ailleurs, l'unité de la prophétie d'Abdias, ainsi que les expressions originales qu'il emploie, semblent prouver qu'il n'est pas inspiré de Jérémie. Voir Trochon, *Les petits prophètes*, Paris, 1883, p. 194, Comely, *Introductio in ulriusqus Testamenti libros*, Paris, 1887, t. n, 2^e part., p. 552; Knabenbaucr, *Commentarius in prophetas minores*, Paris. 1886, p. 339; Vigoureux, *Dictionnaire de la Bible*, Paris. 1891, t. i, col. 20, et *Manuel biblique*, Paris, 1885, t. II, p. 631. Cf. 11. Weiss, *Develatequa Obadja vaticinatus est*, Brunswick, 1873. Cependant, d'autres critiques pensent qu'Abdias, a imité Jérémie et que sa prophétie a eu pour occasion les premières attaques des Arabes contre les Iduméens au v^e siècle. Ils choisissent donc comme date approximative de sa composition les environs de l'an 500. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris, 1900, p. 285-297. Sur l'unité d'Abdias, voir Condamin, dans la *Bévue biblique*, 1900. p. 261 sq.

Pour le théologien, l'intérêt de la prophétie d'Abdias se concentre dans l'oracle qui la termine, 17-21, et qui annonce le salut en la montagne de Sion. le triomphe complet sur Édom et le règne du Seigneur. *El ascendent Salvatores in montem Sion judicare montem Esaujct erit Domino regnum.*

De nombreux commentateurs expliquent celle prophétie de la victoire des Juifs sur les iduméens en particulier, au temps des Machabées, I Mach., v, et sur les peuples païens, dont ils étaient les vasseaux. Au jour du grand triomphe, Juda soumettra Esaü à ses ennemis et l'empire appartiendra à Jahvé, Van Hoonacker, *op. cil.*, p. 308-311. Ils pensent qu'elle n'est pas messianique qu'au sens spirituel. Que le prophète ait eu en vue les victoires futures de son peuple, cela ne fait pas le moindre doute. Mais Édom représente tous les peuples païens, qui seront soumis par le Christ et les apôtres du Christ. Ici comme ailleurs, Is., xi, 2; Mich., iv, 1. la montagne de Sion est l'Église, dans laquelle se réalise sur la terre, en attendant une réalisation plus complète, le règne de Jahvé : *et erit Domino regnum.* Cf. Dan., vu, 14-27; Midi., iv, 7.

La prophétie d'Abdias a été remarquablement commentée, au sens mystique, par Hugues de Saint-Victor, *P. L.*, t. cxxxv, col. 37. Parmi les commentateurs modernes, outre les interprètes de la Bible en général, et en première ligne Cornelius à Lapide, dom Calmel et Knabenbaucr, on peut citer comme auteurs spéciaux, Marlin del Castillo. *Commentarius in Abdiam prophetam.* Salamanque, 1556; Louis de Léon. *Commentarius in Abdiam prophetam*, Salamanque, 1589, A. Joannes, *Commentar zu der Weissagung des Propheten Obadja*, Wurlzbourg, 1885.

J. de Keunaé et.

2 ABDIAS, évêque de Babylone. Eusèbe, *H. F.*, 1, 13, P. G., t. xx, col. 127, rapporte d'après la légende de saint Thaddée que ce disciple guérit à Edesse, en présence du roi Abgar, un malade nommé Abdos. 1) est question dans Socrate, *II. E.*, vu. 8, P. G., t. i. xvii, col. 751, des premières missions chrétiennes chez les Perses à la fin du iv^e siècle. Il dit comment elles furent conduites par Marulhas, évêque de Mésopotamie, et par un Abda dit évêque de Perse; mais la lecture Abd. h est incertaine. G* même nom d'Abdias a été popularisé en Occident par un recueil de légendes sur les

apôtres, portant le titre de *Historia certaminis apostolici* ou encore *Historie apostolice**, divisé en dix livres et contenant les Actes des apôtres Pierre, Paul, André, Jacques, fils de Zébédée, Jean. Jacques, fils d'Alphée, Simon et Jude, Matthieu, Barthélemy. Thoinas, Philippe. Les manuscrits n'indiquent pas de nom d'auteur* : mais les Actes de Simon et Jude parlent d'un compagnon des deux apôtres. appelé Abdias, et fait par eux évêque de Babylone; or en tête du recueil figure une préface qui se donne comme composée par Africanus (Jules l'Africain, le chronographe, contemporain d'Origène), et dans laquelle cet Africanus prétend que les actes qu'il va publier ont été composés en hébreu par Abdias, évêque de Babylone, traduits de l'hébreu en grec par Eutropius, et traduits du grec en latin par Africanus : autant de fables. Une fois débarrassée des assertions de cette préface, la critique se trouve en présence du recueil lui-même, qui est sûrement latin d'origine, puisqu'il dépend de la Vulgate hiéronymienne. On distingue deux stades dans la formation de ce recueil : on a réuni d'abord une collection de passions des douze apôtres, passions dérivées de la collection dite de Ieticius pour les apôtres Pierre, Paul, Jean, André, Thomas, ou dérivées de documents indépendants pour les autres. Puis à cette collection de passions on a ajouté, avec la préface sus-mentionnée, des récits de miracles ou *virtutes*, notamment en ce qui concerne saint André et saint Thomas, au sujet desquels notre compilateur a pour source Grégoire de Tours. Ainsi constitué, le recueil du faux Abdias paraît avoir été connu de Fortunat (f 609) dans son poème sur la virginité (vs 137 sq.) et aussi de l'auteur de la recension auxerroise du martyrologe hiéronymien, à la fin du vi^e siècle. < Grégoire, Fortunat, la recension auxerroise du martyrologe hiéronymien, tout cela représente un même milieu littéraire, le monde ecclésiastique franc de la fin du vi^e siècle. Tel est le pays d'origine et la date de la collection dite d'Abdias, quel que soit d'ailleurs l'âge, quelle que soit la patrie de chacune des pièces qui y sont entrées. » L'intérêt propre du pseudo-Abdias est de nous renseigner sur les légendes qui, dans le monde franc du vi^e siècle, avaient cours sur les apôtres, et de nous avoir conservé, en des relations bien dérivées, il est vrai, quelques-uns des Actes apocryphes les plus anciens.

H. A. Llpelus. *Die apokryphen Apostelgeschichten*, Brunswick, 1883, t. I, p. 117 sq. ; I. Duchesne, *Les anciens recueils de légendes apostoliques (Compte rendu du congrès scientifique international des catholiques*, Bruxelles, 1891, sect. v, p. 7y>. On trouvera le texte du pseudo-Abdias dans Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, Hambourg, 1700, p. 402 sq. P. Batiffol.

ABDICATION des évêques, des prêtres, des diacres et des moines dans l'Église russe. La loi civile ou le code russe permet aux évêques, aux prêtres, aux diacres et aux moines de démissionner ou de renoncer aux saints ordres et à l'état monastique pour rentrer dans l'état civil. Après leur abdication, les évêques doivent se retirer dans un couvent et restent moines. Les prêtres et les diacres se dépouillent de l'habit ecclésiastique (ils ont le droit de se remarier, ce qui est d'ordinaire le motif de leur abdication. Les moines sont déliés de leurs vœux et dégradés des ordres qu'ils ont reçus, lui loi ecclésiastique on *Nomocanon* ne permet pas cette abdication. Mais c'est le code civil (qui est suivi par le saint synode et qui en pratique l'emporte.

N. Tolstoy.

1. ABDIÉSU ou EBEDJÉSU, de son nom d'après la transcription d'Assémani, de son nom syriaque, '(tiedîû. *bar bérîkhâ*, occupe parmi les nestoriens une place égale à celle que les jacobites* ont donnée à Bar-Hébraeus. Il naquit à Djezirah (Gozarta), dans la seconde moitié du xii^e siècle. Protégé par le roi Maru et par le patriarche iahballaha, qui l'encouragea à écrire, il

devint évêque de Senjar, puis, avant 1291, métropolitain de Soba (Nisiba). Il mourut en 1318. Lui-même a dressé le catalogue de ses œuvres. Asseinani, *Bibliotheca orientalis*, l. in a, p. 325, sq. ; Badger, *The Nestorian* and their rituals*, Londres, 1852, l. il, p. 379. Plusieurs sont aujourd'hui perdues. Il indique : 1° ses *Commentaires sur l'Ancien et le Nouveau Testament* ; 2° le *ktâbâ qatOliqos*, sur l'économie de l'incarnation ; 3° le *ktâbâ skolastiqos*, contre les hérésies ; 4° le *Livre de la Perle*, sur la vérité de la foi chrétienne, œuvre théologique importante, en cinq sections, qu'il écrivit en 1298, et traduisit en arabe en 1312 ; analysée dans Assumani, W.O., l. JH a, p. 352-360 ; A. Mai. *Scriptorum veterum nova collectio*, l. x, p. 317-306 ; Badger, *The Nestorian**, p. 380-422 ; 5° *Collection de canons synodaux* ou *Nomoranon*, analysée dans Assémani, *II. O.*, l. ni a, p. 332-351 ; Mai. *loc. cit.*, p. 1-388 ; 6° *Douze traités sur toutes les sciences* ; 7° *Commentaire de la lettre d'Aristote à Alexandre sur l'alchimie* ; 8° le *Jardin des délices, Paradisus Eden*, collection de quinze poèmes, où il imite en syriaque le genre des Séances de Hariri (édité par G. Cardahi. Beyroul, 1889) ; 9° le *iah maricarid*, la Perle du roi, composé en arabe, cl qui serait le livre des gestes du roi Maru, ou bien la Induction arabe du Livre de la Perle, suivant W. Wright, *A short history of Syriac literature*, Londres, 1891 p. 285-289 ; *Encyclopædia britannica*, l. xx, p. 855 ; 10° le *Traité des mystères de la philosophie grecque* ; enfin des antiennes et prières pour diverses circonstances, des lettres, énigmes, problèmes et paraboles. Nous avons encore de lui l'*Exposé de la foi nestorienne* (Bild. nat., fonds syriaque, n. 315. p. 72-71), la *Confession de foi orthodoxe des nestoriens*, qu'il aurait écrite en 1298 (Badger, *loc. cit.*, p. 49-51), un *Poème sur le calendrier ecclésiastique* (Bibl. nat., ancien fonds, n. loi), des homélies sur divers sujets et sur les défunts, et le *Catalogue des livres*, nomenclature des auteurs ecclésiastiques de l'Orient et de l'Occident. Badger, p. 361-379. Cet important ouvrage forme la base du troisième volume de la *Bibliotheca orientalis* d'Assémani. On peut regretter que Abdiésu se soit contenté d'une brève énumération, sans fournir de détails sur les ouvrages qu'il mentionne et sur leurs auteurs. Dans ses ouvrages poétiques, on peut lui reprocher des obscurités de sens et des recherches d'expression, nécessitées sans doute par le genre de composition qu'il adoptait, à l'imitation de ses modèles arabes, genre sinon en harmonie avec nos goûts, du moins très en faveur parmi les Orientaux. Quoi qu'il en soit, Abdiésu a démontré par son propre exemple que la langue syriaque n'est dénuée ni de grace ni de souplesse.

En théologie, son exposé doctrinal est remarquable par la précision logique quo par la concision et la simplicité relative de l'argumentation. Beaucoup de points de son enseignement sont irréprochables, d'autres pèchent par inexactitude ; d'autres enfin, en petit nombre, sont manifestement erronés, il s'en sépare de la vérité catholique sur le point capital de la distinction des deux personnes en Jésus-Christ. Imbu dès l'enfance de cette erreur, Abdiésu la fait paraître dans tous ses ouvrages, soit qu'il en traite *ex professo*, soit qu'il applique logiquement à d'autres sujets les conséquences de ses principes théologiques.

Sur la doctrine de l'existence de Dieu, les attributs divins de la Trinité, dans la première section du *Livre de la Perle*, est la doctrine catholique : « Tous les chrétiens s'accordent, dit-il, à recevoir le concile de Nicée. » Il conclut le quatrième chapitre de cette première section par cette sentence : « Lorsque nous disons de Dieu qu'il est invisible, incompréhensible, immuable, nous faisons voir non ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas. » Mai, p. 390.

La négation de l'union hypostatique, à plusieurs reprises insinuée dans les œuvres d'Abdiésu par des expres-

sions telles que « methgalyûlhâ d-babxar », *apparitio in came*, « nésîbûlhâ d-riûthan », *assumptio primitiarum nostrarum*, est défendue dans l'*Exposé de la foi nestorienne*, la *Confession orthodoxe* et le *Livre de la Perle*, in, l. « L'union peut se faire par mélange ou confusion : telle l'union de l'eau et du vin ; artificiellement ou par construction comme l'union du bois ou du fer dans la fabrication d'un outil ; par volonté ou affection : ainsi s'unissent un souverain et son lieutenant pour porter un commandement ou une défense (de telle sorte que quiconque désobéit à l'un désobéit à l'autre) ; par adhérence ou connexion : telle est l'union de l'homme et de la femme dans le mariage, selon l'expression de l'Écriture. Gen., ii, 21. Or, pour les jacobites, l'union se fait par mélange, dans la personne et dans la nature. Selon les molchites*, les romains et les francs, l'union est dans la personne, non dans la nature ; c'est l'union de construction. Mais dans la foi nestorienne, l'union de la chair créée et du Verbe qui l'habite, *Perle*, lit, l, Mai, p. 321, consiste en union d'adhérence. Elle nous est représentée par la lumière du soleil éclairant une perle parfaite : celle-ci devient pareille au soleil qui l'éclaire, sans qu'il reçoive aucune diminution. Le Verbe éternel, et l'humanité prise de la vierge Marie constituent les deux natures, *kyânê*, l'une éternelle, l'autre temporelle ; les deux personnes, *qnûmin*, la personne divine et la personne humaine, s'unissent en une seule volonté, un amour, une puissance, une seule gloire, un seul Fils, un seul Christ, l'unique *parfûpâ*, πρόσωπον, du Fils. C'est en vertu d'une distinction basée sur les termes de la langue syriaque que les nestoriens ont toujours soutenu qu'ils ne reconnaissent pas en Noire-Seigneur deux personnes distinctes. Le mot *qnûmâ* signifie « individu, personne, lui-même ». et aussi, comme ὑποστασις, * substance. » La théologie orientale l'a emprunté au Nouveau Testament, Joa., v. 26 ; Ilebr., i, 3 ; *parûpâ*, transcription de πρόσωπον, signifie, en terme de théologie et de grammaire, « personne, personnalité ». « De ce que la langue grecque, dit Abdiésu, n'a pas la distinction de ces deux termes, le concile de Chalcédoine fut amené à déclarer qu'il y a dans le Christ non seulement une seule *parfûpâ*, « πρόσωπον, mais une seule *qnûmâ*. » *Perle*, in, 4, Mai, p. 328. Mais la nature et la personne divine sont, avant comme après l'union, un esprit éternel et sans composition ; la nature* et la personne humaine sont un corps temporel et composé. Comme l'union ne détruit pas les attributs distinctifs de la nature et de la personne, *qnûmâ*, le Christ existe en deux natures et deux personnes, *qnûmm*, unies dans la seule *parfûiHî* du Fils.

Dans un remarquable chapitre sur la division des confessions chrétiennes. *Perle*, Ht, 4. Abdiésu proteste contre l'usage fait de l'appellation de nestoriens. Les Syriens orientaux n'ont nullement changé leur foi pour recevoir celle de Nestorius, qui ne fut jamais leur patriarche, mais celui de Byzance, et dont au surplus ils ignoraient la langue. Mais entendant parler de son enseignement, ils s'en reconnurent conforme à la foi qu'eux-mêmes avaient toujours gardée, et refusèrent d'anathématiser Nestorius. Ils ne marchèrent cependant pas à sa suite, car c'est lui plutôt qui les suivit. Mai, p. 329.

L'énumération des sept sacrements, ou mystères, *râzê*. *Perle*, iv. ne présente en réalité que cinq des sacrements de l'Église. — L'Abdiésu met en première ligne le sacerdoce, (pii open et distribue tous les autres. Il distingue les neuf ordres hiérarchiques des patriarches, métropolitains, évêques, archidiaques, périodeutes, prêtres, diacres, sous-diacres, lecteurs, en corrélation avec la hiérarchie angélique ; mais par les canons conciliaires et les textes d'ordination des nestoriens, il est certain que les ordres de l'épiscopat, de la prêtrise et du diaconat ont été seuls institués par le Christ ; les autres sont des fonctions ou des titres qui se confèrent sans

l'invocation du Saint-Esprit, ni l'imposition des mains. Voir Mai. p. 106. 107. — 2° Le second sacrement est le baptême, dont Abdiémi distingue plusieurs espèces. Outre l'ablution commune, l'ablution légale, l'ablution traditionnelle des vases ou ustensiles, l'auteur indique le baptême de Jean, celui du Sauveur, le baptême du sang et celui de la pénitence ou des larmes, d'après la tradition des Pères. La malien* du baptême est l'eau pure; la forme est le baptême au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, conformément aux paroles du Sauveur. » — 3° Le chrême de l'onction, qui est de tradition apostolique. La malien* est l'huile d'olive pure; la forme, la b* m-diction apostolique. *Perle*, iv, L. Il semble rapporter cette onction à la cérémonie du baptême, iv, l.; mais, dans la pratique des nestoriens, l'onction précède l'immersion et le baptisé n'est confirmé que par l'imposition des mains; à leurs yeux, le sacrement de confirmation, confondu avec le rite baptismal, en est devenu simplement une partie subsidiaire, un rite apostolique, et non phi* un sacrement d'institution divine. — L'oblation du corps et du sang du Christ. Il après le texte de notre auteur, la transsubstantiation s'opère par les paroles du Christ et la descente du Saint-Esprit. — 5° L'absolution et la pénitence, par laquelle des pécheurs reçoivent des prêtres la guérison spirituelle. Il condamne ceux qui, par avarice, ont fait de cette grande chose un commerce et une source de profit pécuniaire. » — 6° Le saint ferment. L'auteur expose la tradition suivant laquelle Thomas, Barthélemy, Addai et Maris donnèrent aux Églises d'Orient fondées par eux le ferment destiné à entrer dans la composition du pain eucharistique. Il loue l'Église d'avoir conservé cette tradition, tandis que les autres Églises l'ont perdue, avec beaucoup d'autres institutions apostoliques. Lorsqu'il remarque que les Églises qui ne connaissent pas le sacrement du ferment comptent pour septième sacrement le mariage selon l'institution du Christ, il avoue implicitement la substitution faite par son Église d'un simple rite qui n'a ni forme ni efficacité sacramentelle, à l'un des sacrements authentiquement reconnus par tous les chrétiens, lui-même, à l'extrême-onction les nestoriens substituent dans leur nomenclature le signe de la croix. « tradition apostolique, sauvegarde des chrétiens, par lequel les autres sacrements sont scellés et parfaits ». » *Perle*, tv, l. Le signe de la croix n'est pour nous qu'un sacramental. Au surplus les rituels nestoriens, non plus que les auteurs anciens, ne confirment pas cette énumération.

Entre autres erreurs contenues dans les écrits d'Abdiémi, il faut signaler encore la condition des damnés après la résurrection : il les place sur la terre, dans l'obscurité, dévorés par le feu de la douleur et le remords de leurs mauvaises œuvres ; mais il ne mentionne pas l'existence d'un feu matériel. *Perle*, v, 7. En maint passage de ses écrits, Abdiémi fournit d'importants témoignages à la doctrine catholique, et la lecture de ses savants écrits sera un grand secours pour la connaissance de l'enseignement théologique et de la discipline des Nestoriens, dont il peut être considéré comme le représentant le plus autorisé.

J. Parisot.

2 ABDIÉSU DE MOSSOUL. *Abu Sa'id 'abd'Ullah Bahnz*, auteur nestorien du xi^e siècle, abbé du monastère de Saint-Elie, à Mossoul, puis métropolitain de Mossoul. reçu les canons ecclésiastiques et les décisions conciliaires. On possède ainsi de lui un traité sur la division de l'héritage*, et des commentaires liturgiques*. Cet auteur est cité dans le *Catalogue* d'Abdiémi. Ses ouvrages ne nous sont connus que par la mention qu'en fait Vossius. *Riblioth. orientalis*. L. ni a, p. 279; et p. 207. A*¹ lui attribue a tort, t. d., notes 3 et 4, une œuvre de Georges d'Arbèles, qui appartient à la fin du x^e siècle.

J. Parisot.

ABÉCÉDAIRES. On a donné ce nom à une secte d'anabaptistes qui alléguaient un principe absolu pour toute science humaine. Ils soutenaient que bien éclairait intérieurement son âme et leur donne, par des visions ou des extases, la connaissance des vérités nécessaires. Ils rejetaient tout autre moyen de s'instruire et prétendaient que, pour être sauvé, il faut ignorer jusqu'aux premières lettres de l'alphabet ; de là leur nom. Aussi considéraient-ils comme une espèce d'idolâtrie l'étude de la théologie et comme des fautes des savants qui se mêlent de prêcher l'Évangile.

Ce fut à Wittemberg, vers le commencement de 1522, que Nicolas Storch (Pelarpus) et les illuminés de Zwickau se mirent à prêcher cette doctrine, mêlée d'ailleurs à beaucoup d'autres erreurs. Uirlostadt se laissa gagner à ces théories singulières ; pour les mettre en pratique, il abandonna son titre de docteur et se fit portefaix ; pendant quelque temps il prêcha dans ce sens au peuple et aux étudiants de Wittemberg.

Voir Meshovius, *Hutoria anabaptistæ libri VII*, l. i, n. 1, Cologne, 1617; De Bussièrès, *anabaptistes*, introduction, Paris, 1653, Jannet, *L'Anabaptisme*, trad. Paris, t. n, L. II, Paris, 1889.

V. Ohlert.

ABEDOC ou **ARDEBOC**, moine irlandais du viii^e siècle, auteur d'un recueil de décisions disciplinaires empruntées à une ancienne collection de canons, dont le manuscrit, en fort mauvais état, lui avait été fourni par l'abbé Lallier. Dorn Luc d'Achery est le premier qui ait fait connaître ce recueil. *Spicilegium*, Paris, 1655, t. x, p. 1-62; Paris, 1723, t. i, p. 491-502; dom Martène l'a réimprimé avec quelques additions. *Thesaurus anecdotorum*, Paris, 1717, t. iv, p. 1-30.

Fabricius, *Bibliotheca med. et inf. latin.*, Florence, 1858, l. i, p. 2, P. L., l. xvi, col. 1279-1326.

L. Guilloreau.

ABEELE (vnn don) Charles, jésuite belge, né à Bourbourg (Nord), le 3 mai 1691, enseigna la théologie à Gand, fut plus de trente ans supérieur et provincial et mourut à Gand, le 24 avril 1776. Il a publié, sous le pseudonyme de Godefridus Verarnanlius, un ouvrage dans lequel il soutient que les fidèles ne sont pas obligés d'entendre expliquer la parole de Dieu dans leurs églises paroissiales : *Specimina charitalis et doctrinae, quæ continentur in quatuor libellis contra presbyteros regulares in Belgio sparsos*, in-8°, Cologne, 1738. Le P. van den Abeele a composé une trentaine d'opuscules de piété, en français et surtout en flamand.

De Backer et Sommervogel, *Biblioth. de la Cl. de Jésus*, Bruxelles, 1890, L. f, col. 713.

C. SOMMERVOCEL.

1. ABEL. Nou* le considérerons exclusivement comme personnage figuratif de l'avenir ; toutefois, avant d'indiquer les divers prototypes dont il a été l'image, il sera bon de noter les traits historiques qui ont servi de fondement à son caractère typique.

I. Ann. dans l'histoire. — AUL (hébreu : *Ilébel*, souille, vanité ou deuil), suivant les rabbins et les anciens commentateurs, ou mieux « fils », de la forme *habal* qui se lit dans les inscriptions assyriennes; F. Vigoureux, *La Bible et les découvertes modernes*, Cr. dit., Paris, 1896, t. I, p. 290) fut le second fils d'Adam et d'Eve et le frère cadet de Caïn. Les deux frères montrèrent des humeurs et des dispositions différentes. Bien qu'ils aient puisé la vie à la même source et qu'ils aient reçu la même éducation, ils furent entièrement dissemblables de goûts et de sentiments. Abel fut pasteur de troupeaux et Caïn agriculteur, t. n., IV, 2. Ils se partagèrent ainsi, dès l'origine de la société, les deux arts nourriciers de l'humanité, la culture de la terre et l'élevage des animaux domestiques. Le genre de vie des deux frères laisse pressentir la divergence de leurs

goûts et dp leur caractère. S. Cyrille d'Alexandrie, *Gla-
phyr. m Gnirt.*, I. I, de *Cain ft Abel*. η. 2. P. G.,
t. i.xix, col. 33. Cette différence se manifeste plus nette-
ment dans les *;trilires qu'ils offrent au Seigneur.
Gain, agriculteur, consacra des produits de ta terre ;
Abel, pasteur de brebis, des animaux de son troupeau.
Gain ne lit qu'une simple oblation, n'offrit qu'un sacri-
fice non sanglant ; à en juger par h* contraste et les
termes employés, Abel immola des victimes. Caïn ne
consacra au Seigneur que des fruits ordinaires; <'il
n'offrait pas les plus mauvais de sa récolte, il ne choi-
sissait pas les meilleur*; Abel sacrifiait lrs prémices,
les premiers nés et les plu* gras de ses agneaux. Jého-
vah regarda favorablement Abri et scs présents, mais il
ne considéra ni Cain ni ses dons. Gen., iv, 3-5. Dieu
cependant ne voyait pas tant la différence des dons eux-
mêmes que la diversité des dispositions avec lesquelles
ils étaient faits. < C'est par la foi, nous apprend saint
Paul, llebr., xi, 4, qu Abel a offert un sacrifice plus
abondant que Caïn, > zXuova Ovoiaν, une victime meil-
leure en raison de la foi de l'offrant, plutôt que par
sa nature et ses qualités propres. « Dieu ne considérait
pas les présente de Cain et d Abel, mais leurs cœurs,
de sorte que celui dont le cœur lui plaisait, lui plai-
sait aussi par son présent. > S. Cyprion. *De oratione
dominica*, n. 24, P. L., I. iv, col. 536. Dieu envisa-
geait surtout l intention et avait pour agréable le sacri-
fice fait d'un cœur droit et sincère. S. Chrysostome,
In Gen., homil. xvin, n. 5. P. G., t. i.m, col. 155-156. La
différence de résultats et d'efficacité auprès de Dieu est
un indice de la diversité des consciences. S. Jean Chry-
sostome. *Ad populum Antiochenum*, homil. xil, n. 4,
P. G., t. xi.ix, col. 132. Cf. S. Pierre Chrysologue, *Semi.*,
cix, P. t. Iu, col. 502; Basile de Séleucie, *Oral.*,
iv, n.3, P. G.,t. i.xxxv, col. 68-69. Poussé par la jalousie,
S. Clément de Home, *J Cor.*, iv. 7, dans Punk, *Opera
Patrum apostolicorum*, Tubingue, 1887, t. î, p. 66;
S. Nil, *Narrat.*, il, P. L., t. LXXIX, col. 608, et â l'instiga-
tion de Satan, S. Ignace d'Antioche, *Ad Philip.*, xi, 3,
Funk, *ibid.*, P. G., t. n, col. 118; *Ad Smyrn.*, vu, 1, t. u,
col. 118 ; Pseudo-Allumas, *Quaesi, ad Antiochum ducem*,
q. l.vti, P. G., I. xxvm. col. 632, Caïn fut violemment
irrité de la préférence que Dieu avail manifestée a son
frère, et son animosité intérieure se trahit par rabatte-
ment de son visage. Il ne tint aucun compte «les pater-
nels avertissements du Seigneur et, dominé par la ran-
cune, il résolut de se venger. Il proposa un jour à Abel
de sortir au dehors et lorsqu'ils furent dans les champs,
il se jeta sur son frere et le tua. Gen., iv, 8. Par ce
meurtre, la mort qui était la peine du péché d'Adam,
Gen., in. 19. lit son entrée dans le monde. Horn., v, 12.
La première victime ne fut pas un coupable, mais un
innocent et un juste. Ce coup prématuré, qui frappait
leur fils, montrait a Adam et â Eve la grandeur du châ-
timent de leur faute. Théodore!, *Quaesi. in Genesim*,
qinrst. XLVI, P. G., t. i.xxx, col. 115; Pholius, *Ad Am-
philoch.*, quæst. XI, P. G., I. ci, col. 120. La voix du
sang de l'innocente victime s'éleva jusqu'au Seigneur et
Jéhovah interrogea Caïn pour lui faire avouer son crime.
Mais le fratricide impénitent mentit impudemment, di-
sant qu'il ignorait où était son frère; il Ajouta insolem-
ment : < En Mil*-je le gardien? » Cependant, le sang
d'Abel criait vengeance vers le ciel, et Dieu porta contre
le coupable une terrible sentence, tien., iv, 9-12.

Il Aηti. FIGI ui DE l'ave sin. Considéré successive-
ment ou simultanément par les Pères et les écrivains
ecclésiastiques dans les différentes situations et sous les
divers aspects de sa courte vie. Abel a été la figure :
1. des justes trop souvent persécutés par les impies ;
2. de Jésus-Christ, innocente victime immolée pour
l'expiation du péché.

1« *Abri figure des justes persécutés.* — Sous ce rap-
port, Abel a été envisagé en tant que faisant contraste

et opposition a Caïn, l'impie fratricide. Tandis que l au-
teur de la >agr*e, x, 3, désigne Cam comme « l'in-
jure, αῖργο . qui. dan* sa cotare, s'était éloigné de la
sagesse et avait péri par le coup qui le rendait meurtrier
de «on ferre », Jésus lui-même appelle Abel, · le juste, »
οἷχαio , et il le met au nombre des prophetes et des saints
dont le sang retombera sur les Juifs. Matth., xxm, 32-35.
Saint Paul, Hebr., xi. 4, dit qu'eu raison de U foi avec
laquelle il avait offert >on sacrifice, Al*l avait reçu de
Dieu le témoignage qu'il était « juste », puisque Dieu
avait accepté aes présents. Saint Jean, I Joa., in. 10-12,
indique comme signes distinctifs entre les enfants de
Dieu et les enfants du diable, la justice et l'amour fra-
ternel, et il cite (Sam < qui était du malin et qui tua son
frère. El pourquoi le tua-t-il ? Parce que *es œuvres
étaient mauvaises et que celles de son frere étaient
justes ». Ainsi, Abel est présenté- par l'Écnlure comme
la première personnification du bien. Clin, qui repré-
sente le mal, le hait et i iminole à *a crudle jalousie.
Après avoir méprisé les paternels avis de Dieu, il s'en-
fonça de plu* en plus dans le péché et fut le père d'une
postérité perverse. Selh avait été substitué â Al*l,
Gen., iv, 25. et *es descendant* persévérèrent longtemps
dans La voie droite et furent les représentants du bien.
Ainsi apparurent des l'origine les deux grande* catégo-
ries d hommes qui se partagent l'humanité enière;
ainsi furent inaugurées l'oppo*ilion et U lutte perpé-
tuelle entre le bien et le mal. Cette antinomie constante
sera â travers les siedes l'épreuve des bons, mais aussi
le principe de leur mérite et de leur glorification au
ciel. Sa préfiguration my*tique dans l» personne d Abel a
été signalée par les écrivains ecclésiastiques. L'auteur
des *Homélies clémentines*, homil. il, n. 16, P. G., L il,
col. 85, a écrit : « Adam avait été formé à l image de
Dieu. De ses deux fils, nés après >on péché, l ilne e*t
mauvais et représente les mauvais ; h· cadet est bon
et représente les bons· » Les deux frères, dit saint
Ambroise, *De Cam et Abel*, L 1. c. 1. η. I. P. L.,
I. XIV. col. 317, représentent deux catégories oppoeées
d'hommes : l'une rapporte toutes choses à elle-même ;
l'autre rapporte tout â Dieu cl *e soumet a son gouver-
nement. Tous deux sont de la mêinc race, mais d'esprit
contraire. Abel est la figure des bons, Caïn celle des
un-chants. L' second tils d'Adam est meilleur que le
premier, dit-il ailleurs. *Exhortatio virginitatis*, c- vi,
n. 36, P. L., t. xvi. col. 347. Il est immaculé, taudis que
Cam est couvert de taches; il s'attache a Dieu et pro-
rient tout à fait de Dieu, tandis que son fn n- e*t une
possession mondaine et terrestre. Il annonce la redemp-
tion du monde, alors que de son fn re procède la ruine
du monde. Par l'un est préparé le sacrifice du Christ,
par l'autre, le fratricide du diable. A ses yeux. *De Cain
et Abel*, I. 1. c. π. ni, P. L., L xiv. col. 318, 320. les deux
frères figurent le* deux peuples,juif et païen. Cam repré-
sente le peuple juif, peuple fratricide ; Abel, les païens
devenus chrétiens, qui adhèrent â Dieu, s'occupent des
choses céleste cl s'éloignent des terrestres. Ils repré-
sentent enfin l'onlre suivant lequel se manifeste la sa-
gesse humaine. Abel, quoique le plus jeune, l'emporte
en vertu sur sou frvrr ; en nous, le mauvais homme
naît avant le bon. Le travail de la terre a précédé la
garde des troupeaux ; si le mauvais homme apparaît le
premier, il est inférieur au rapport de la grâce. La
jeunesse est le temps des passions ; la vieillesse, l'époque
du calme et de la paix. Saint Augustin expose les memes
vérités en termes différents. Le temps durant lequel les
hommes qui naissent succèdent à ceux qui meurent, est
le développement de deux cités. Cain qui est «< le pre-
mier des deux ancêtres de l'humanité appartient â la
cité des hommes. Abel qui est le second appartient à h
cité de Dieu. *De civ. Dei*, XV. 1, P. L., t. xu,col. 437. Li
cité de Dieu, qui est pelerine ici-bas,, a été préfigurée par
Cum cl Abel. Elle comprend deux groupes d'hornme",

les terrestre* et les célestes. *Ibid.*, XV, xv, 1, col. 456. Depuis Abel, le premier juste tué par son frère, l'Église avance dans son pèlerinage au milieu des persécutions du monde et des consolations de Dieu. *Ibid.*, XVIII, 11, 2, col. 61k La cité de Dieu a commencé à Abel lui-même, comme la mauvaise cité à Caïn. Elle est donc ancienne celte cité de Dieu, qui toléré la terre, espère le ciel et qui est appelée Jérusalem et Sion. *In Ps. CXLllenarrat.*, η·3, *P. L.*, t. xxxvn, col. 1846. Du meurtre d'Abel par Caïn, saint Jean Chrysostome, *In <7en., homiLxix*, n. 6, *P. G.*, t. 111, col. 163-166, conclut que les chrétiens ne doivent pas craindre ici-bas les adversités et les maux, mais qu'ils doivent plutôt prendre garde de faire du mal aux autres. Quel est, en effet, le plus malheureux, du meurtrier ou de sa victime? Il est clair que c'est le meurtrier. Abel a toujours été célébré comme le premier témoin de la vérité. Son meurtrier a mené une vie misérable ; il avait été maudit par Dieu et il était regardé comme un homme abominable. Quelle différence encore dans l'autre vie ! Abel régnera durant toute l'éternité avec les patriarches, les prophètes, les apôtres et tous les saints et avec Jésus-Christ. Caïn endurera perpétuellement les tourments de l'enfer. Ceux qui l'imiteront auront part à ses souffrances ; les bons, fidèles imitateurs d'Abel, partageront son bonheur. Théodore, *Quæst. in Gen.*, q. xi.v, *P. G.*, t. 1xxx, col. 145, considèrerait Abel comme le premier fruit de la justice, prématurément coupé dans sa racine. L'auteur du *Liber de promissionibus et prædictionibus Dei*, part. Le. vi, *P. L.*, t. 11, col. 787, reconnaît dans Abel et Caïn l'image de deux peuples, les chrétiens et les juifs. Rupert, *De Spiritu Sancto*, I. VI, c. xviii-xx, *P. L.*, t. cxlvii, col. 1752-1754, appelle Abel le premier des martyrs et il reconnaît en lui la figure de tous les bons comme Caïn est la figure de tous les méchants. Il a été suivi et imité par les martyrs de Rome et en particulier par le diacre saint Laurent, mis à mort à cause des trésors de l'Église ; les persécuteurs suivaient les traces de Caïn. Ailleurs, *Comment. in XII proph. min.*, l. VI, t. CLxviii, col. 106, il donne Abel, dont le nom signifie lamentation, comme le premier des pénitents qui annonce au monde la consolation de la rédemption. Le prémonstratien Adam Scot. *Serni.* v, n. 2, *P. L.* t. cxviii, col. 480, propose Abel comme modèle aux religieux qui s'offrent à Dieu par la profession solennelle. Dans les prières de la recommandation de l'âme, l'Église invoque « saint Abel » pour qu'il intercède en faveur du chrétien qui subit les derniers combats de la vie. Abel était cité en tête des patriarches, des apôtres et des martyrs, nommés dans les dypliques d'une église irlandaise (missel de Stowe), Duchesne, *Origines du culte chrétien*. Paris, 1888, p. 200. Les peintres chrétiens, en représentant Jésus-Christ dans les limbes, ont généralement placé Abel au milieu des saints qu'il venait délivrer ; Ils l'associent aussi au triomphe du Sauveur dans le ciel. Grimoùard de Saint-Laurent, *Guide de l'art chrétien*, Paris, 187V, t. v, p. 53 ; Mr X. Barbier de Monliult, *Traité d'iconographie chrétienne*, Paris, 1800, t. i, p. 260.

21 *AM, figure de Jésus-Christ.* — Abel a représenté J^u Mis-Christ a trois titres distincts : 1. parce qu'il était pasteur de brebis ; 2. à cause du sacrifice qu'il a offert, 3. en raison de sa mort violente.

1. Commo pasteur de troupeau. — Abel, qui était pasteur de brebis, dit saint Isidore de Séville, *Allegoriæ quædam Script. Mie.*, n. 5, *P. L.*, l. 1xxxiii, col. 99-100, fut le type du Christ, le véritable et bon pasteur, qui devait venir gouverner les peuples fidèles.

2. Comme sacrificateur — Le sacrifice d'Abel est le premier des sacrifices* offert* par des mains pures ; il a figuré, comme h* sacrifices subséquents, le sacrifice du Fils unique de Dieu sur la croix et dans l'eucharistie. Le sacrifice d'Abel fut agréable au Seigneur, parce

qu'il était fait des prémices du troupeau. S. Ambroise, *Epist.*, xxxv, n. 9, *P. L.*, t. xvi, col. 1079-1080. Ces prémices plurent au Seigneur, non pas en tant que créatures dégénérées par suite du péché, mais en raison du mystère de grâce qui s'y reflétait. Le sacrifice d'Abel prophétisait donc que nous serions rachetés du péché par la passion du Seigneur, qui est l'Agneau de Dieu. Abel a offert des premiers-nés pour représenter le premier-né des créatures. Id., *De Incarnat. Dam. mysteno*, c. I. n. 4, *P. L.* t. xvi, col. 819. La victime d'Abel fut agréable à Dieu, celle de Caïn lui fut désagréable. Jésus-Christ n'a-t-il pas manifesté clairement par là qu'il devait s'offrir pour nous afin de consacrer dans sa passion la grâce d'un nouveau sacrifice d'abolir le rite du peuple parricide? Id., *In Ps. λλλh enarrat.*, η. 12, *P. L.*, t. xiv, col. 1061. Pour signifier la passion de notre rédempteur, Abel a offert en sacrifice un agneau ; il a tenu dans ses mains cet agneau qu'Isaïe a annoncé et que Jean-Baptiste a montré du doigt. S. Grégoire le Grand, *Moral. in Job.*, I. XXIX, n. 69, *P. L.*, t. 1xxvi, col. 515-516. L'Église dans sa liturgie a reconnu le sacrifice d'Abel comme une figure du sacrifice eucharistique. Dans une préface du *Sacramentaire. Iranien*, *P. L.*, t. i.v, col. 115. le prêtre chantait : « Immolant constamment l'hostie de la louange, dont le juste Abel a été la figure. » Chaque jour, les prêtres de l'Église romaine récitent à l'autel cette prière qui suit de près la consécration et qui répond à l'épiclese des Grecs : « Daignez, Seigneur, regarder d'un œil favorable le sacrifice eucharistique comme vous avez daigné accepter les présents de votre enfant le juste Abel, le sacrifice du patriarche Abraham et celui du souverain prêtre Melchisédech. » L'art chrétien a fait ressortir, au cours des siècles, le caractère figuratif du sacrifice d'Abel. Sur des sarcophages des anciens cimetières chrétiens, les *Offrandes de Cain et d'Abel* figurent le sacrifice eucharistique. Abel offre un agneau et Cain une gerbe ou une grappe de raisin. A première vue on s'étonne de constater que Dieu agréa le sacrifice de Caïn aussi bien que celui d'Abel. On a voulu interpréter le geste du Seigneur comme un geste de répulsion ; mais l'examen attentif des dessins n'autorise pas cette interprétation. Si donc les sculptures ont été fidèlement dessinées par Bosio, il faut en conclure que les sculpteurs de ces sarcophages antiques oubliaient les intentions personnelles de Caïn et ne considéraient que la matière de son offrande, le froment ou le raisin, qui signifiaient l'eucharistie aussi bien que l'agneau d'Abel. Une mosaïque de Saint-Vital de Ravenne, qui est du vi^e siècle, représente à côté de Melchisédech, qui offre sur l'autel le pain et le vin, Abel élevant les mains au ciel et prenant part au même sacrifice. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2^e édit.. Paris, 1877, p. 2-3 ; Grimoùard de Saint-Laurent, *Guide de l'art chrétien*, t. iv, p. 29-31 ; t. v, p. G9 ; t. vi, p. 3V4-3V6. Sur une plaque gravée, de la fin du xi^e siècle, Abel sacrificateur est joint aussi à Melchisédech ; il offre un agneau que Dieu accepte et bénit. Ce vers latin donne la signification de la gravure : *Hec data per justuni notat in cruce viclima Christum*. Au portail de la cathédrale de Modène, qui est du xii^e siècle, on a gravé cet autre vers : *Primus Abel justus defert placabile munus*. Cain est encore représenté avec Abel ; mais son sacrifice qui est « maigre » est repoussé par Dieu. Le vers : *Sacrificabo macrum, non dabo pingue sacrum*, tu à rebours, fait dire tout le contraire à Abel. *Sacrum pingue dabo, mm macrum sacrificabo.* Barbier de Montault, *Traité d'iconographie chrétienne*, Paris. 1890. t. II, p. 53, 90-91. Sur la croix de Hohenlohe, du xii^e siècle, Abri et Gain offrent, l'un un agneau, l'autre une gerbe de blé, sans qu'il y ait entre eux aucune différence ; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 61-66.

3. En raison de sa mort violente. — Abel, tué par Caïn-

on haine du bien, est encore par ce côté une figure de Jésus-Christ qui, plus juste et plus innocent qu'Abel, a été la victime de la jalousie des Juifs. Cette signification mystique de la mort d'Abel a été esquissée dans le Nouveau Testament. Aux scribes et aux pharisiens hypocrites, qui élevaient des sépulcres aux prophètes, ornaient les monuments des justes et se prétendaient meilleurs que leurs pères qui avaient répandu le sang des prophètes, Jésus-Christ annonça qu'ils étaient les dignes fils des meurtriers des prophètes et qu'ils rempliraient la mesure de leurs pères. Ils tueront, crucifieront et flagelleront les nouveaux prophètes et docteurs qui leur seront envoyés; ils les poursuivront de ville en ville; mais tout le sang juste versé sur terre depuis celui du juste Abel retombera sur eux et le châtimement mérité par tant de crimes atteindra la génération actuelle. Matth., xxiii, 29-36. Avant de tuer les apôtres, les Juifs devaient frapper de mort Jésus, reconnu juste et innocent par Pilate, et appeler, sur leurs têtes et sur celles de leurs enfants, la vengeance de son sang. Matth., XXVII, 24-25. C'était par jalousie qu'ils l'avaient livré aux juges, Matth., xxvi, 18, comme Caïn avait tué Abel. Déjà, dans le cours de sa vie publique, ils avaient voulu le lapider à cause du bien qu'il accomplissait. Joa., X, 32. Les vigneronniers homicides qui, après avoir frappé, tué ou lapidé les serviteurs du père de famille, se saisirent de son fils, le jetèrent hors de la vigne et le tuèrent, Matth., xxi, 35-39, étaient l'image des Juifs, qui immolèrent le Fils de Dieu. La mort de Jésus ne ressemblait pas seulement à celle d'Abel par ces circonstances extérieures; elle avait une plus grande vertu auprès de Dieu. Le sang d'Abel avait crié vengeance vers le ciel, Gen., iv, 10, et ainsi en raison de sa foi, ce juste avait encore parlé après sa mort. Hebr., xi, 4. Mais le sang répandu de Jésus, le médiateur de la nouvelle alliance, avait été plus éloquent que celui d'Abel, Hebr., xij, 24; celui-ci criait vengeance; celui du Sauveur criait pour implorer la clémence et le pardon. — Les Pères ont développé cet aspect nouveau d'Abel, figure du Christ. Plusieurs ont célébré Abel comme le premier des martyrs. « Imitons, mes frères bien-aimés, écrivait saint Cyprien, *Epist.*, *De exhortatione martyrii*, n. 5, P. L., t. iv, col. 353, le juste Abel qui a inauguré le martyre, puisque le premier il a été occis pour la justice. » Abel, dit-il ailleurs, *De orat. domin.*, n. 24, col. 536, qui avait offert à Dieu un sacrifice, a été lui-même plus tard sacrifié au Seigneur de telle sorte que, donnant le premier l'exemple du martyre, il a annoncé le premier, par la gloire de son sang, la passion du Seigneur, lui qui avait eu la justice de Dieu et sa paix. Et encore, *De bono patientiæ*, n. 10, col. 628, les patriarches, les prophètes et les justes, qui ont été d'avance les images du Christ, ont tous été des modèles de patience. Tel Abel, le premier martyr et le premier juste persécuté, qui n'a pas résisté à son frère fratricide, mais s'est courageusement laissé tuer comme une victime humble et douce. Abel, écrit saint Athanase, *De decretis Nicæ synodi*, n. 4, P. G., t. xxv, col. 432, a souffert le martyre pour la vraie doctrine qu'il avait apprise d'Adam. Écoutons saint Augustin, *Op. imp. contra Julianum*, l. VI, n. 27, t. xlv, col. 1575: Caïn fut l'auteur de la mort d'Abel. La mort de cet homme juste fut l'œuvre de l'homme méchant. Abel, qui a supporté le mal pour le bien, n'a pas inauguré la mort, mais le martyre, étant la figure de celui que le peuple juif, son méchant frère, a tué. L'Eglise, dit-il ailleurs, *Enarrat. in J>s. CXVIII*, serm. xxix, t. xxxvi, col. 1589, n'a pas manqué d'exister dès le commencement du genre humain. Saint Abel en a été les prémices, lui qui a été immolé en témoignage du sang du futur médiateur, qui devait être versé par un frère impie. Et encore, *Contra Faustum*, l. XII, c. ix-x. t. xlii, col. 258-259; Le Nouveau Testament, qui honore Dieu par l'innocence de la grâce,

est préféré à l'Ancien, qui honorait le Seigneur par des œuvres terrestres, de même que le sacrifice de Cain est rejeté, alors que celui d'Abel est accepté. A cause de cette préférence, Abel, le frère cadet, est tué par Caïn, le frère aîné; ainsi le Christ, chef du peuple le plus jeune, est tué par le peuple plus ancien des Juifs; l'un est immolé dans les champs, l'autre au Calvaire, Interrogé par Dieu, Cnn répond qu'il ne sait ou est son frère et qu'il n'en est pas le gendre; interroge sur le Christ par la voix des Ecritures qui est la voix de Dieu, le peuple juif ne sait ce qu'on lui demande. Caïn ment, les Juifs nient fausement. Us devaient garder le Christ, en recevant la foi chrétienne. La voix divine les accuse dans l'Ecriture. Le sang du Christ a sur terre une grande voix, quand tous les païens l'ayant entendue, lui répondent : Amen. Cette voix éclatante de son sang, c'est celle que son sang exprime par la bouche des fidèles rachetés par lui. De son côté, saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, xvi, n. 46, P. G., t. xxxv, col. 956, s'écrie : « Elle est terrible l'oreille de Dieu, entendant la voix d'Abel qui parle par son sang muet » D'après saint Chrysostome, *Idrersa Judeos, xm*, 8, P. G., t. xlvii, col. 939-910, Abel a été tué, parce qu'il avait offert une meilleure victime que Caïn. A-t-il été privé de la couronne du martyre? Qui oserait le soutenir? Au témoignage de saint Paul, il faut le placer au nombre des premiers martyrs. Selon Basile de Séleucie, *Orat.*, iv, n. 4, P. G., t. lxxxv, col. 64-65, le juste Abel a passé le premier les portes de la mort. Il était en cela l'ombre du Christ. Il convenait de présager le dogme assuré de la résurrection par le sang d'un juste. La mort, qui frappait un innocent, devait être un jour vaincue, et le Christ est le premier qui soit ressuscité. L'auteur du *Liber de promissionibus et prsedictionibus Dei*, part. 1, c. vi, P. L., t. LI, col. 738, dit qu'Abel est la figure du Christ, pasteur de brebis, qui a été tué par le peuple juif. Un sermon, attribué à saint Léon le Grand, *Serm.*, ni. *De pascha. P. L.* t. Lvi, col. 1134, contient cette vérité que le Messie a été immolé dans la personne d'Abel. Saint Maxime de Turin, *Honiil.*, lv, P. L., t. LVH, col. 355-356, répète qui, pour figurer Jésus-Christ, le juste Abel a été tué et l'innocent égorgé par l'impiété pour ainsi dire judaïque de son frère. Saint Paulin de Noie écrit de son côté. *Epist.*, xxxviii, n. 3, P. L., t. lxi, col. 359. Dès le commencement des siècles, le Christ a souffert dans tous les siens; en la personne d'Abel, il a été tué par son frère. Alcuin, *Comment. in Joan.*, l. I, P. L., i. c, col. 768. dit dans le même sens : Au premier âge du monde, Abel le juste a été tué par son frère. Le meurtre d'Abel préfigure la passion du Sauveur; la terre qui ouvre sa bouche et boit le sang de la victime, c'est l'Eglise qui reçoit le sang du Christ versé par les Juifs pour le mystère de sa rédemption. Saint Paschase Radbert, *Æarposû. in Matth.*, l. IX, c. xx. P. L., t. cxx. col. 675, expose deux aspects du caractère figuratif d'Abel. Abel est la première figure du Christ : il l'a représenté, en offrant et en immolant un agneau; il montrait ainsi l'agneau qui devait venir. Lui-même a été immolé pour le préfigurer et être par son sang un témoin fidèle. Ici encore, la tradition monumentale a exprimé la même idée que la tradition écrite. Sur un vitrail de Cantorbéry, qui date du xii^e siècle, Abel, par sa triste mort, figure le Christ immolé. Signat *Abel Christi pia funera funere tristi*. Barbier de Montault, *Traité d'Iconographie*, t. n, p. 46.

Les écrivains ecclésiastiques, dont nous avons rapporté jusqu'ici les témoignages, n'ont envisagé qu'un seul aspect du caractère figuratif d'Abel. D'autres en ont réuni tous les traits épars et ont fait une description d'ensemble. Saint Cyrille d'Alexandrie. *Glaphyr. in Genes.*, l. I. n. 3, P. G., t. lxi, col. 40-44, a reconnu dans Cain et Abel le mystère du Christ par qui nous avons été sauvés. Cam représente Israël, le premier-né de Dieu; Abel, qui était pasteur, est la figure d'Emmanuel,

le chef du troupeau; comme juste, il prefigure le Christ innocent qui, en sa qualité de prêtre, a ollrrt un sacrifice supérieur aux sacrifices de la loi. Israël jaloux a fait périr le Christ, et le sang de Jésus crie vengeance contre lrs Juifs déicides. Parmi les œuvres de saint Chrysostomr on a imprimé un morceau apocryphe, De «nen/î-riK *Catm.de donis* AMû, etc., P. Æ.,t. LXU.Col. 719-722, dont l'auteur remarque dans Abel plusieurs traits de r» "M·rnblance avec le Christ. De même que le Sauveur fui le chef de ceux qui ont été régénérés après la loi, et le premier juste; ainsi Abel a été le prince de la justice parmi les premiers hommes. Il fut aussi le premier qui ait combattu pour la justice et qui ail été couronné par Dieu. En cela encore, il a été l'image du Christ qui a soutTert pour la justice. Le sang d'Abel a beaucoup d'affinité avec le sang du Christ. Ils enseignent au monde entier la pii té. Ils crient tous deux, l'un en suppliant, l'autre en accordant le pardon. Alæl, qui « tait innocent, meurt le premier, portant la peine du péché de son p< iv coupable: le Christ meurt pour expier les fautes du genre humain tout entier. Un commentaire de ΓΑποcalypse, inséré parmi les œuvres de saint Ambroise, /n .tpoc. c-r/xMi/., J'. L.. l. xvii, col. 813, contient un tableau analogue. Caïn est la représentation du peuple juif; Abel, celle du Christ. Le sacrifice de Cain symbolise les sacrifices temporel- du judaïsme; le sacrifice d'Abel, en tant qu'il est l'offrande des prémices du troupeau, symbolise les njotres, qui sont les premiers-nés de l'Êglisc; en tant qu'il est l'offrande de ln graisse des victimes, la foi des apôtres. Le Christ a offert à son Père les apôtres et leur foi. Cain, meurtrier d'Abel, est la figure des Juifs qui font mourir Jésus-Chrfet et qui, en punition de ce crime, sont devenus un peuple maudit, vagabond sur la terre, Labbé Rupert. Dr *Trinitate et operibus ejus, ht Gents.*, I. IV,c. II,ivet v.P. L.,t.cxi.vn,col. 326,328-330, a appelé Abel le premier témoin de Jésus-Christ. Son sacrifice, qui vaut par la foi, est la figure de la passion. Tout ce qu'a fait Abel est une parabole du Christ. Pasteur de brebis, il représente le bon pasteur, tué par Anne et Caiphe. Le sacrifice de Cain est la pâque juive, qui est morte et inanimée; le sacrifice d Abel est la pâqur chrétienne, qui contient le véritable Agneau de Dieu offert sous les apparences du pain et du vin. Le sacrifice eucharistique est gras; il est esprit et vérité. Abel, as-î K*iné dans li campagne, annonce Jésus-Christ qui a souffert en dehors des portes de Jérusalem. Enfin, saint Brunon d Mi. évêque de Segni, *Exposit. in Gru.*, Γ L ,t. (xxix,coL 172-173, a reconnu dans Αη»l, pasteur, le Christ dont nous sommes les brebis et que les Juifs, ses frrr· s, ont fait cruellement mourir. Caïn est l'image du peuple juif; Abel, celle du Christ crucifié en dehors de la ville; son sang qui crie, celle du Christ qui demande pardon. Il crie encore, pour représenter l'Église qui garde le souvenir de la passion. lu s théologiens et vxégoti;κ modem, a n'ont pas oublié l'enseignement de l antiquité sur Abel. figure du Christ.

ulrnwnt Bo-surt, É/Amtions sur *Int*
8* trmnUte, p deration; Œuvre* COn/tlètes, Bv*arrç<iti, 183U,
L ni. p. uH-ÜO, cl Mr Nb-Ignan, Le* *prophet*CoHlmuOt
lrs Umr premforns here* <lw Bou». Paris, t*TK. p. i.v, et L'Ancien
Trvfnni Ri dut'. * < rupixirrt avec le A'uwrctiu, Dr *CÉden* à
JZomc. Porto, lKO. p. 110-JH.

E. Masgenot.

2 ABEL, ABLE ou ABBLE Thomas, chapelain dé 'ülherine d'Aragon, premiere femme de Henri VIH. Dans l affaire du divorce, il prit le parti de la reine et publia rn 1531« pour la défendre, un traité. *De non <ÿsohyfidit Hmnci et Cuthannir matrimonio*. Devenu suspect j Henri VIH. il fut d'abord impliqué dans le proc<s d LIKdudh Barton, dit» la sainte fille de Kent, qm fut condamnée a mort pour avoir mal parlé du roi. Plus Uni. il ne voulut pas souscrire à l'ado de suprématie et combattit >ur ce point les prétentions du roi.

Mis en jugement, il fut condamné â mort et exécuté à Smithfield, le 30 juillet 1510,

Ungard, *Histoire d'Angleterre*, trad, do îlnujoux. Paris, 1831, t. vi; Michaud. *Biographie universelle*, Paris, 1811; Feller. *Biographie universelle*, Paris, 1838, url. Abble.

V. Od1 et .

ABÉLARD. ABAILARD, ABEILLARD, ABULARD ou ESBAILLARD Pierre, en latin *Almilar-dus, Abaielardus, Ifaiolcnsis, fiaillardus, Peripateticus Palatinus*, etc., philosophe et théologien, fut, par son enseignement, ses écrits,sa méthode et même ses erreurs, un des esprits les plus influents de la première moitié du mi· siècle (1079-1142). Nous étudierons dans un premier article sa vie et ses œuvres, dans un Second, sa doctrine et ses propositions condamnées par Innocent II, dans un troisième, son école et scs disciples.

I. ABÉLARD (Vio et Œuvres <!«). — I. Vie. II. (Euvrcs. III. Critique.

1. Sa vie. — Né en Bretagne dans la seigneurie du Palet (en latin *Palatium*) à quatre lieues de Nantes, Pierre avait hérité de son pere Bérenger, gentilhomme instruit, un goût lres vif des lettres et, tout jeune encore, selon l usage du temps, il parcourut les provinces en quête d'école de dialectique. Le surnom d'Abélard parait dû à une plaisanterie de Thierry de Chartres qui lui enseignait les mathématiques. Cf. Clerval, *Lev écoles de Chartres au moyen dge*, 1895, p. 192. Il cul pour maîtres en philosophie les chefs des deux écoles rivales : Roscelin d'abord, le fougueux nominaliste qui, condamné à Soissons en 1092. après un court exil en Angleterre, avait repris ses leçons dans la collégiale de Sainte-Marie de Loches; puis, vers 1100 à Paris, Guillaume de Champeaux, chef des réalistes, alors dans tout l'éclat de sa gloire. On admira partout les succès du jeune Breton, sa subtilité merveilleuse, sa facilité dans toutes les branches du *trivium* et du *yutulrivium*, sans en excepter la musique où il excellait.

Mais bientôt se révéla son esprit in«luiet et présomp-tueux. Il se posa en rival de Guillaume et engagea contre lui sa première lutte. A vingt-trois ans, il fonde une ecu!« a Melun, résidence de la cour (IID2), puis la transporte à Corbeil, et revient enfin à Paris harceler Guillaume jusque dans sa retraite de Saint-Victor, où, dans des disputes publiques, il l'oblige, raconte-t-il lui-même. *Historia calamitatum, P. L.*, t. ci.xxvm. col. II9, a modifier sa doctrine. Cette victoire sur celui qu'on nommait < la colonne des docteurs » illustra le jeune maître qui ne tarda pas à fonder à Sainte-Geneviève une école fameuse. Mais, les triomphes dialectiques ne lui suffisant plus, il va chercher la science sacrée à Lion ou l'altin· l'immense réputation d'Anselme. Il ne trouva, dit-il encore, < qu'un arbre chargé de feuilles sans fruits, un foyer d'où s'échappait beaucoup de fumée et point de lumière. » *Ibid.*, col. I23. L<*s iiiimili»^ qu'il souleva, en élevant une chaire rivale en face de celle d'Anselme, le chassèrent de Lion; mais il n'en partit que pour recevoir à Paris, avec le titre de chanoine (sans être dans les ordres), la direction de la grande école de Notre-Dame (II 13). Alors commence pour Γi-colàtn» de tn nte-<pialre ans une période· de gloire dont Γi-elat. attesté par tous les contemporains, parait fabuleux. Cf. do Rémusat. *Abrbird*, l. i, p. H. De l Angleti rre.de la Bretagne, < du pays des Suèves et des Teutons, » de Home même accouraient jusqu'à cinq mille auditeurs, parmi lesquels on compta plus tani dix-neuf cardinaux, plus de cinquante évêques ou archovêqu«\$ et un p.apn (Célestin II), sans parler du célèbre tribun Arnaud de Bresci i.

Ces succès inouïs enivrèrent Abélard : l'orgueil indompté qui l'avait fait nommer « le rhinocéros » le poussa à des nouv«*.tub*s téin< mires; en même temps il s'abandonnait aux plus honteuses passions, ainsi que

l'attestent le* reproches de son ami Foulques de Deuil, *Epist.*, xvi, P. L., t. ci.xxviii, col. 373, et ce triste aveu d'Abélard hii-même : *Cum totus in superbia et luxuria laborarem. Historia calam., ibid.*, col. 126. Mais, ajoute-t-il, le châtement était proche. Il fut terrible et désormais la vie d'Abélard ne sera plus qu'une suite ininterrompue de luttas, de déboires et de condamnations.

Li première catastrophe éclata en 1118. On sait la séduction d'Héloïse, sa fuite en Bretagne, la naissance d'Astralabe, le mariage secret exigé et ensuite divulgué par le chanoine Fulbert, oncle d'Héloïse, enfin la retraite de celle-ci au monastère d'Argenleuil et la barbare vengeance exercée sur Abélard. Sous le coup de cette humiliation, Abélard va s'ensevelir à l'abbaye de Saint-Denys, où il embrasse la vie monastique. Loin d'y trouver le repos, il s'y lit de nouveaux ennemis. Ayant, sur les instances de ses disciples, repris ses leçons à Saint-Denys et ensuite à Saint-Ayoul près de Provins, il aggrava encore ses erreurs cl. sous prétexte de réfuter le trithéisme de Roscelin, il ressuscita le sabellianisme. Il en résulta d'abord une polémique d'une violence inouïe entre Abélard et son ancien maître. *Epist.*, xiv, XV, P. L., t. clxxviii, col. 356-372, puis la dénonciation, peut-être par Roscelin, *ibid.*, col. 357, sûrement par Albéric et Lotulphe de Reims, de l'opuscule d'Abélard *De unitate et Trinitate divina*, récemment publié par Stolzle. Au concile de Soissons (1121) présidé par le célèbre cardinal légat Conon d'Urrach Abélard fut condamné à jeter lui-même son livre au feu. et à être enfermé au monastère de Saint-Médard. Délivré par le légal, il regagna Saint-Denys, ulcéré mais toujours opiniâtre.

Nous ne pouvons que mentionner la tempête qu'il excita à Saint-Denys en niant l'origine aréopagitique de l'abbaye; sa retraite dans une solitude déserte près de Nogent-sur-Seine où il fonde l'école du Paraclet bientôt peuplée de milliers de disciples; ses nouveaux démêlés de doctrine avec Clairvaux et les prémontrés; son séjour à Saint-Gildas de Rhuys (Morbihan) dont les moines l'ont élu abbé (1225) sans se douter qu'il laisserait d'eux le plus affreux portrait, *Ihst. calant., ibid.*, col. 179; enfin son retour au Paraclet (1229) pour y recueillir Héloïse après la dispersion du monastère trop relâché d'Argenleuil, et l'établir première abbesse du monastère qu'il fonde pour elle, et auquel à sa prière il donne une règle. *Epist.*, vin, col. 255-326. Cf. *Epist.*, vn, IX.

En 1136, Jean de Salisbury nous montre de nouveau Abélard dans sa chaire de la montagne Sainte-Geneviève, luttant contre la secte des cornificiens et enlevant la palme de la logique à tous ses contemporains. *Mctalogicus*, l. II, c. X; l. I, c. v, P. L., t. CCI, col. 867, 832. C'était son dernier triomphe. Son enseignement et les ouvrages composés dans ses années de solitude avaient ajouté de nouvelles erreurs aux anciennes sur la Trinité. En 1139, un abbé cistercien, Guillaume de Saint-Thierry, jette le cri d'alarme en transmettant à saint Bernard et à Geoffroy, évêque de Chartres, les propositions les plus hardies du novateur. En vain Bernard, dans une visite amicale, essaie de le ramener; Abélard demande à l'archevêque de Sens, Henri Sanglier, de se justifier publiquement dans un synode.

Le concile, composé des évêques et abbés des deux provinces de Sens et de Reims, se réunit à Sens dans l'octave de la Pentecôte, en présence du roi Louis VII accompagné de nombreux seigneurs (1141 et non 1140, comme on l'avait cru jusqu'ici). V. Deutsch, *Die synode zu Sens 1141 und die Verurteilung Abélards*, in-8°, Berlin, 1880; Donille, *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 1885, l. I, p. 418. Abélard eût voulu discuter. Mais Bernard, lisant les propositions

extraites de ses écrits, le somma de les désavouer ou de les rétracter. Décontenancé, le novateur en appelle au pape et se relire. Le concile alors condamne les propositions en réservant au pape le jugement sur la personne de l'auteur. Celui-ci part pour Rome, où il compte sur de puissants amis. Mais à Lyon il apprend qu'innocent II a confirmé la sentence et le condamne lui-même à être enfermé dans un monastère (16 juillet 1141). CL Jaffé-Loewenfeld, *Hegesta pont. rom.*, 1885. n. 8148 [5767] et 8119 [3767].

Mais, à son passage à Cluny, la providence lui ménageait un consolateur. Pierre le Vénérable l'accueille avec bonté, l'arrête dans son abbaye, l'adoucit, le réconcilie avec saint Bernard, obtient du pape de le garder près de lui, et lui inspire une rétractation qui, malgré des traces visibles d'amertume, est sincèrement catholique. *Professio pdei*, P. L., *ibid.*, col. 178. Abélard vécut encore quelques mois « dans le recueillement, la prière, l'étude et la pénitence, méritant, par sa soumission à l'Église et ses austères vertus, un magnifique éloge de Pierre le Vénérable. Voir Petri Venerabilis *Epist.*, P. L., t. XXXIX, l. III, epist. iv. *Ad Innocentium II*, col. 304; l. IV, epist. xxi; l. VI, epist. xxn. *Ad Heloisam*, col. 317, 428. Il avait été envoyé pour se reposer au prieuré de Saint-Marcel, quand la mort le frappa à l'âge de 63 ans (12 avril 1142). A la prière d'Héloïse, *Epist. ad Petrum Ven.*, *ibid.*, col. 427, les cendres d'Abélard furent ensevelies au Paraclet, d'où elles ont été portées, en ce siècle, à Paris, au cimetière du Père-Lachaise.

11. Œuvres d'Abélard. — r. æcvse* DOGVATIQm. — Quatre traités constituent la partie la plus intéressante de l'héritage théologique d'Abélard : 1° l'ouvrage découvert et publié par le Dr Remigtus Stohle; sous ce titre : *A bâtards l I~i zu Soissons verurtheiller Tractatus de unitate et Trinitate divina*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. xxxvi-101 ; 2° la *Theologia Christiana*, éditée en 1717 par dom Martène dans le *Thesaurus novus anecdotorum*, l. v, col. 1139; 3° *Vnintroductio ad theologiam*, publiée en 1616 par d'Amboise; 4° la Somme des sentences publiée par Reinwald, sous le titre *Epitome theologiæ christianæ*, in-8°, Berlin, 1835. Tous ces ouvrages, sauf peut-être *VEpitome*, sont incomplets, du moins sous leur forme actuelle. Les divisions en livres et en chapitres sont postérieures et troublent le plan de l'auteur, spécialement dans *VEpitome*. De nombreux passages, parfois des chapitres entiers, sont à peu près identiques dans ces divers traités : de là des problèmes de critique jusqu'ici très discutés. Une comparaison attentive des quatre ouvrages amené pourtant à des conclusions certaines :

1. L'ordre chronologique de composition est l'ordre même dans lequel nous les avons énumérés. L'étude des modifications apportées aux fragments communs prouve que b. *De unitate* a précédé la *Theologia*, et celle-ci *Vnintroductio*. Cf. par exemple un long passage commun au *Dr unitate*, etc., édition citée. p. 13-54. à la *Theologia*, P. L., l. ci.xxvm, col. 1241-1247, et à *Vnintroductio*, *ibid.*, col. 1059-1065. On constate, de l'un à l'autre de ces ouvrages, le progrès de la pensée et de l'expression (voir les modes d'identité dans *De unitate*, p. 50. *Theologia*, col. 1217, et *Introductio*, col. 1063), de nouvelles lectures (cf. *Theologia*, col. 1170; *Introductio*, col. 1039), des phrases intercalées sans corriger les anciennes transitions (cf. *Theologia*, col. 1246. et *Introductio*, col. 1064, *quas tamen*, etc.). Il n'est plus possible de croire avec dom Marlène et Illele. *Histoire des conciles*, trad. Del.irc. t. vn, p. 161; 2° édit, illem., 1880, t. v, p. 358, que *Vnintroductio*, composée avant 1120, a été condamnée à Soissons : d'après Abélard lui-même, le livre de Soissons était un *opuscule* sur la Trinité», *Epist.*, xiv, P. L., t. CLXvni, col. 357, tandis que l'*Introductio* est une *Somme* sur toute la théologie.

De plti^, elle est mûrement postérieure à l'année IECJ, puisqu'elle parle de Pierre de Bruys. *Introductio*, l. II, *ibid.*, col. 1056. hi P. H. Denifle, O. P., approuve les conclusions de Goldhorn sur ce point. Voir *Abselards Sentmzen und die Ilearbeitungen seiner Theologia*, dans *Archiv fur Literatur und Kirchengeschichte des Vittelalters*, 1885, t. î, p. 612, 603, etc.

2. L· *De unitate et Trinitate divina* n'est donc pas in abrégé de la *Theologia*, et encore moins < une expression plus complète de la pensée d'Abélard sur la Trinité », comme l'a pensé un savant critique. Mignon, *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor*, in-8% Paris, 1896, t. I, p. 167. C'est bien, ainsi que l'a prouvé Stolzle, dans la préface de son édition. *op. rit.*, p. X sq., le traité spécial sur la Trinité dont AlxMard était si fier et qui fut brûlé à Soissons. Le H. P. Mandonnet, O. P., pense avec raison que < cet ouvrage forme, avec la lettre apologétique de Roscelin, la partie la plus importante du dossier relatif à ses démêlés avec AIη'L.ιπI ». *Revue thomiste*, 1897, p. 300. — La *Theologia chnstiana* n'est qu'une seconde édition, avec de nouveaux développements, du *De unitate et Trinitate divina*, dont elle reproduit le plan, les nombreuses objections et le texte integral, sauf de très courts fragments (15 pages environ) jugés inutiles ou obscurs. C'est la revanche d'Abélard contre le concile de Soissons : dans le portrait si peu flatteur d'Albéric de Reims, *Theologia christ.*, l. IV, P. L., t. c l x x v i i i , col. 1285, *est et alius in Francia...*, il y a une allusion à la scène de Soissons racontée dans l'autobiographie d'Abélard. *Hist. calamit.*, *ibid.*, col. 147. L'ouvrage parait se terminer à la fin du livre IV. comme l'indiquent le plan, l'expression même de *novissima quseslio*, *Theologia christ.*, l. IV, *ibid.*, col. 1313, et surtout la conclusion finale *Hæc nos...* *Ibid.*, col. 1713. L'ouvrage ne paraît incomplet que par l'addition malencontreuse du livre V, emprunté mot pour mot au livre III de l *Introductio* pour laquelle il a dû être composé.

3. *L'Introductin ad theologiam* est la plus importante des œuvres d'Abélard. En dépit du titre ajouté par un copiste, elle est une vraie Somme de théologie composée à l'usage des écoles : *Scholarium nostrorum petitioni, prout possumus, satisficientes, aliquam sacra· eruditionis summam quasi divina·, scripturas introductionem conscripsimus*, lit-on dans le prologue. *Ibid.*, col. 979. Le P. Denifleétablit fort bien, *loc. rit.*, *Archiv*, t. î, p.589, 601,611, que cette œuvre, commencée par Abélard dès sa retraite à Saint-Denys, n'a pu être continuée que plus tard. Mais dès le début parait ici pour la première fois celte division de la théologie en trois parties, qui, bientôt suivie dans le *Sic et non*, sera célèbre dans l'école abélardienne : 1· de la foi (et des mystères); 2· des sacrements (et de l'incarnation); 3° de la charité. C'est à 17rUroduc(io que viendront puiser toutes les Sommes de sentences publiées par les disciples d'Abélard. Voir III Abélard (école d'). Elle est aussi très certaine lie nt cet ouvrage désigné sous le nom de *Theologia Abailardi*, auquel Guillaume de Saint-Thierry, et après lui saint Bernard, ont emprunté les textes incriminés à Sens, lu· tableau suivant facilite la vérification : la première colonue indique les citations faites par Guillaume, h deuxième les passages de [*Introductio*, d'où elles sont extraites :

<i>Ditput.</i>	<i>Introductio</i>
<i>C. AbutUirdum.</i>	<i>ad theologiam.</i>

//'. L...t (xxxx.)	(P. L.. t CLXXViii.)
--------------------	----------------------

Op I. eut 240. L. Le. î,col· 981 (édit. Cousin. L if, p. 5).
Cap. n, o I. 250. L. I, c. v-ix, col. 987-989 (Cous., t il. p. 10-13).
Op. ill. cd. Ut L. II c. XIII. col. 1068 (Cou., t. II, P- 97).
Cap. IV. Ont 257. L. II. c. xiv-xv, col 1072 (Cous., t. II, p. 100).
Cap. V. M. 2II5. L. !, c. xix, col. 1020 (Cou., L II, p. 45).

Malheureu-efnent la comparaison ne peut plus se

poursuivre : il nous reste seulement de l *Introductio* li première partie sur la foi et la Trinité. Sur ce sujet. Abélard puise dans la *Theologia Christiana* dos cha-pitres entiers, en même temps que, par d'interminables digressions, il détruit l'harmonie de son plan et cette rapide précision si nécessaire à une Somme de théologie.

aire. Au jugement fortement motivé de M. Vigouroux, *Les Livres saints*, t. I, p. 339, ce livre, à cause de ses tendances rationalistes, est « une des compositions les plus téméraires » du novateur. — V. A \ascétisme se rattachent, avec les hymnes et autres opuscules, les *Sermones* (34), conférences assez froides adressées pour la plupart aux religieuses du Paraclet. — 5. Mentionnons aussi les 17 *Lettres*, intéressantes surtout pour l'histoire d'Abélard. La première est un récit de sa vie que Duchesne a savamment annoté.

III. ŒUVRES PHILOGÉNIQUES. — Le public ne connaissait pas le plus petit écrit philosophique d'Abélard, quand V. Cousin publia les *Ouvrages inédits d'Abélard pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France*, in-4°, Paris, 1836. Ce volume renfermait, avec de longs extraits des gloses sur Aristote, Porphyre et Boèce, la *Dialectica*, adressée par Abélard à son frère Dagobert, pour l'éducation de ses neveux. Cette Dialectique n'est plus un commentaire de la pensée d'un autre, mais une œuvre personnelle, un traité complet de logique, régulier et méthodique. Les confidences de l'auteur sur ses ennuis et sur sa mort prochaine, l'abandon d'erreurs autrefois caressées font supposer que l'ouvrage a été revu après le concile de Sens. Cousin, *Introduction aux ouvrages inédits*, p. 31-37. Le fragment sur *Les genres et les espèces* est, d'après Cousin, *ibid.*, p. 17, « la pièce la plus intéressante du grand procès du nominalisme et du réalisme, dans le siècle d'Abélard. »

III. Critique. — Peu d'écrivains ont eu à la fois des censeurs plus sévères et des admirateurs plus enthousiastes. Cf. les Epitaphes d'Abélard recueillies dans *P. L.*, t. CXXXVIII, col. 103-106; édit. Cousin, t. I, p. 717. Dom Clément était assurément trop dur quand il concluait que, grâce à sa passion pour les nouveautés. Abélard, « homme de beaucoup d'esprit... n'est devenu qu'un sophiste orgueilleux, un mauvais raisonneur, un poète médiocre, un orateur sans force, un érudit superficiel, un théologien réprouvé. » *Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 218. Mais les réhabilitations tentées autrefois par d'Ainchois et dom Gervaise, multipliées en ce siècle par les écrivains rationalistes, dépassent bien autrement la mesure. Il est de mode de glorifier dans Abélard un représentant de la libre-pensée, une victime des rancunes de saint Bernard, cf. de Hébusat, *Abélard*, t. I, p. 215, le grand rénovateur de la philosophie et le Descartes du XII^e siècle. Cousin, *Introduction aux ouvrages inédits*, p. 6, enfin « le créateur de la méthode scolastique ». Picavel, *Abélard et Alexandre de Halès, créateurs de la méthode scolastique*, Paris, 1896, p. 1-14. Il y a là des calomnies et des exagérations.

1^o Abélard ne fut jamais libre-penseur ou incrédule : ses explications des dogmes sont, il est vrai, trop souvent empreintes de rationalisme; mais il a été et a voulu être un croyant sincère. D'avance il s'est toujours soumis au jugement de l'Eglise. Cf. *Introductio ad theologiam*, prologus, *P. L.*, t. CXXXVIII, col. 980; édit. Cousin, p. 3; *Theol. christ.*, t. II et III. *P. L.*, t. CXXXVIII, col. 1171, 1218; édit. Cousin, t. I, p. 106, 151. Au plus fort de la lutte il adresse à Héloïse cette énergique profession de foi où on lit : *Nolo sic philosophus ut recalcitrem Paulo; non sic esse Aristoteles ut secludar a Christo, Epist.*, xviii, *P. L.*, t. CXXXVIII, col. 373; édit. Cousin, t. I, p. 680. Après la décision de Borne, sa soumission a édifié Pierre le Vénérable. — 2^e La justice et même la nécessité urgente de la condamnation d'Abélard ne peut plus être contestée aujourd'hui. Depuis la publication de ses œuvres, il n'est plus possible de dire que de simples imprudences de langage ont été transformées en hérésies monstrueuses et chimériques. « Les propositions condamnées, avoue de Hébusat lui-même, *Abélard*, t. I, p. 215, sont en général authentiques et les apologistes d'Abélard ont eu tort de les contester. » Les dénégations violentes du novateur, cf. *Apologia*, *P. L.*, t. CXXXVIII, col. 106; édit. Cousin,

t. I, p. 719, prouvent seulement son embarras ou encore, d'après le P. Denille, la faiblesse de son caractère; hardi dans l'affirmation, il louvoyait dans la défense. Quant au danger que ces erreurs faisaient courir à la foi, il a été mis en lumière par la découverte récente des manuscrits de l'école d'Abélard, bonifiée, O. P., *Abelards Sententien*, etc., dans *Archiv.*, loc. cit., t. I, p. 592 et *passim*. Ce n'est plus un penseur isolé, mais toute une légion de docteurs qui renversaient les dogmes fondamentaux. A mesure que les écoles du XII^e siècle sont mieux connues, il devient évident que, sans les condamnations d'Abélard et de Gilbert de la Porrée, le paganisme menaçait d'y régner en maître. Cf. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge*, in-8° Chartres, 1895, sect. M, p. 211 sq. — 3^e En philosophie, Abélard créa-t-il un système nouveau? Nous n'avons pas à le décider. Notons seulement que, serait-il vraiment l'inventeur du conceptualisme, ce système bâtard n'est après tout qu'un nominalisme déguisé et, selon le mot de C. Jourdain, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, art. *Abelard*, « dissimule la difficulté plutôt qu'il ne la résout. » D'ailleurs, nombre de critiques doutent qu'Abélard soit conceptualiste et prétendent qu'à la suite de Cousin, les philosophes français se sont mépris sur sa pensée. Les contemporains avec Jean de Salisbury ont vu plutôt en lui un nominaliste. *5^e etalogirus*, t. II, c. xviii, *P. L.*, t. CC, col. 874. D'après Stock, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 2^e édit., Mayence, 1875, p. 101, et le cardinal Gonzales, *Histoire de la philosophie*, traduite de l'espagnol par le P. de Pascal, in-8°, Paris, 1890, t. I, p. 153, en vain chercherait-on chez lui une solution précisée! exprime du problème des universaux. Aussi de Rémusat convient-il lui aussi qu'Abélard « ne fut pas un grand homme; ce ne fut même pas un grand philosophe, mais un esprit supérieur, d'une subtilité ingénieuse, un raisonneur inventif et un critique pénétrant... » *Abélard*, t. I, p. 273. — 4^e La vraie gloire d'Abélard est d'avoir contribué pour une large part au développement de la méthode scolastique. Certes il n'en fut pas le créateur, comme le prétend M. Picavel : Anselme avait déjà paru, et Hugues de Saint-Victor ne se montre pas moins avide que lui de philosophie et d'explication rationnelle. Mais *Vnroductio ad theologiam* semble bien être la première *Somme* entreprise pour coordonner en un seul ouvrage tout l'enseignement de la foi. Hugues n'a écrit qu'après lui son grand ouvrage *De sacramentis*. Cf. Mignon, *Les origines de la scolastique*, t. I, p. 166. De plus, passionné à la fois pour la dialectique et pour l'érudition sacrée, Abélard inspira à son école le goût pour la discussion des textes patristiques, recueillis dans le *Sic et non*, et cette méthode plus sèche dans sa sévérité didactique, mais plus précise, qui la distingue de l'école de Saint-Victor. Cf. Denille, *op. cit.*, dans *Archiv.*, t. I, p. 613-620. Citons pour finir le jugement bienveillant du P. de Bégnon, *Eludes de théologie positive sur la sainte Trinité*, in-8°, Paris, 1892, t. I, p. 87; après avoir montré le Protée, tour à tour s'inspirant de sa foi ou s'abandonnant au rationalisme qui le hante, il conclut en ces termes : « Tel fut Abélard, grande figure devant laquelle on ne peut rester indifférent. On admire l'homme de génie, on aime le grand enfant, on condamne le novateur, on respecte le pénitent. »

L'Édition des œuvres d'Abélard. — La première et la plus incomplète parut à Paris, en 1666, sous ce titre : *Petri Abelardi philosophi et theologi... et Heloise conjuncti opera*, etc. Elle est attribuée par certains écrivains à André Duchesne, et par d'autres à François d'Amboise, fauteur de la Prélace apologétique. La deuxième a été donnée par Migne en 1855, au t. CXXXVIII de la *P. L.* Il y manque seulement les ouvrages philosophiques, publiés par Cousin, et de *De unitate et Trinitate divina*. Victor Cousin, après les ouvrages inédits d'Abélard (1830, voir plus haut), publia, avec le concours de C. Jourdain et d'E. Despois, les *P. Ab. opera hactenus seorsim edita*, 2 tomes, Paris, 1859. Ces trois volumes réunis forment la meilleure édition :

mata encore ni *VEpitome* ni le *Sic et non* n'y sont anssf complets que «tans lca éditions allemandes reproduites par Aligne. L. Tosti (voir plus ba») a publié, d âpre» un manuscrit du .Monl-Cassin, de* fragments nouveaux cl importants du .*Sic et non*.

II Sources coxt »mpokaines. — Elle» sont Indiquée# avec soin parde ltému-at. *Abélard*, t. 1, p. 13, etrésumées dan· lessavantes notas de Ducbeanc sur *VHistoria calanntum*. lx? *Pecueil des historiens de» Gaules* ? réuni les fragmenta concernant Abélard de Jran de Salisbury, t. xiv, p. 3Ü0. d'Olhon de Freising, t. xui, . 651, des Vies de saint Goswin et de saint Bernard, I. XIV, p 317, 370. 442.

III. .MoNoonAPiUES. — Voici les plus Importante», par ordre chronologique dom Gervalse, *La vie de P. AbcHard, abbé de Saint-Gildas de Puis. O. de Saint-Permit, et celle d'Héloisc son épouse*, 2 tn-12. Paria, 1720; Jos. Herington. *The history of the lises of Abetllard and Helotsa...*, in-P, Londres, 1784; Ign. Aur. Fessier, *Abulard und //doue...*, 2 in-8·, Berlin, 1807; Luigi Tosti, *Slana di Abtlardo e del Suoi tempi*, 17-8·, Naples, 1851 ; (21. de Hémusat, *Abélard, sa vie, sa philosophie et sa théologie*, 2 in-8*. Paris, 1855; le mémo, *Abélard*, drame, publié par Paul de Bémusat, in-8», Paris, 1877 ; l'abbé Vacandard. *Abélard, M lutte avec saint Pernard, sa doctrine, sa méthode*, in-12, Paris. 1*81 ;cf. le même, *Viedc saint Bernard*, n.p. 140-176 ; S. Mart. Deutech, *Peter Abütard, ein kntischcr Theologe der Zirolftien Jahrhunderts*, in-8·, Leipzig. 1883.

IV. Rbcukls ghnehaüX. — Dom Ceillier, *Histoire générale des auteur» sacres*, 1758, t. xxn, p 153-192; dom Clément, //ta-toire littéraire de la France, 1763. t. xil, p 86-152; Morin, *Dictionnaire de philosophie et de théologie scolastique*, in-4·, Paris (Aligne) 1856, col. 179-367; Helclc, *Conciliengesichte*, 2- édit. (Knopfierh S 610 et 616. L v, p. 358. 451; trad, franç. Delarr, t. vu, p loi. 250,

V. Sun Aiiel aud philosophe. — Voir le» *Histoires de la philosophie au moyen âge* : Cousin. *Introduction* (aux ouvrages inédits), p. v-203, rrp· duile dans le» *Fragments de philosophie au moyen âge*; Hauréau. *Histoire de la philosophie scolastique*, in-8·, 1850, l. 1, p 267-287; Hou«sclot, *Études sur la philosophie dan» te moyen âge*, t. n. p. 1-109. Sur lo théologien, d. l'article suivant.

E. PoitTALIE.

IL ABELARD Articles condamnés par Innocent II).

— I. Les documents. II. Vrai sens des articles condamnés et système théologique d'Abélard.

I. Les documents. — De la condamnation de 1121 à Soissons, aucun document officiel n'est resté. ¶ apres Othon de Freising, *De rebus gestii Friderici I*, l. 1, . xi. il, dans *Pecueil de» hist, des Gaules*, t. xm, p. 654, on reprochait à Abélard d'enseigner le sabellianisme, cl saint Bernard nous apprend que les nouveaux ouvrages proscrits en 1111 reproduisaient le livre brûlé à Soissons. *Epist.*, exet, *P. L.*, I. CLXXXH, col. 557. Or, sur la condamnation de 1141, nous avons les rescrits d'Innocent II cl les *Capitula errorum Abailardi*.

1. *HBWIUTS ifissocEsr il*. Dans une lettre adressée le 16 juillet 1141 aux archevêques Henri de Sens et Samson de Reims, à leurs suffraganls et à l'abbé de Clairvaux, le pape disait ;

Nos itaque, qui in cathedra «anti Petri, cui n Domino dictum est : *¶ tu aliquando con/lrma fratre»* licet Ind gni n-x»drre eonaptalmur, communlcalo fratrum r>o«drom episcoporum cardm.ihum euntilio, de«tina!a Nobta a vestra dtacretlone «pilula ct universa ipaiuâ Petri dogmata •anet» njm canonum auctoritate cum cuo auctore damnavimus, rique tanquam hvrotlen perpetuum «lentium imposuimus, fniversn· quique errori· sui aeatati're· rt drfenscrv· i fidebam consortio sequestrandos et excommunicationi· vinculo ln· n*xtao'luac*c cunsemus. JafTr· Loevenfeld, *PrqeUa pontificum Poman.*, L I. n 8148; *P. L.*, L (XXXIX, coi. 515.

Noue dune, «suis, malgré noire Indignité, »ur la chaire de eaini Pierre àqulloSeigneur a dit : *Et toi un jour confirme te» frères*, après avoir pria conseil de no· (rércs le* évêque» cardinaux, en vertu de l'aulonb< des saint» canon», nous condemn· ns le» arlirit » envoyés par vos soins et tous les dogme* impies de Pierre, ainsi que l'auteur lui-même, et nous lui Imposons, à lui. comme hérétique. un silence perpétuel. Nous décidons, en outre, que tous le* sectateur* cl d<*lenteurs de son erreur devront être séparés de la communion des fidèles et enchaîné* par les liens de l'excommunication.

Une seconde lettre du même jour mandait aux mêmes

prélats « de fain* enfermer séparément dans les monastères qui parallraient convenables, Pierre Abélard et Arnaud de Brescia, qui ont fabriqué des dogmes pervers et attaqué la foi catholique, et de faire brûler leurs livres partout où on les trouvera ». Jailé-Loewcnft Id, *ibid.*, n. 8119; /L *Hnd.*, col. M7.

Deces textes, il ressort : 1° que la doctrine d'Abélard cl l'atileur lui-même sont déclarés *hrreliques*;^· que ses ouvrages sonlcondamnés au feu (au moins *Vitltroductio*, le *Scitote ipsum* et Γ*Expositio Epislolæ ad llonianos* qui sont formellement dénoncés par saint Bernard. *E/nst.*, exc. *D. L.*, t. ci. x x x ii, col. 1061, 1062) ; 3° que les propositions d'Abélard envoyées à Rome sont spécialement réprouvées sans que la censure qu'elles méritent soit déterminée.

n. *AhiicLES coNDAY/xés*. — Aucune liste absolument officielle n'ayant été conservée, nous donnons la plus complète, publiée par d'Argentré, *Collectio judiciorum*, Paris, 1728. I i. p. 21, reproduite par Mansi. *Conril.*, t. xxi, col. 568, et Denzinger. *Enchiridion*, 10· édit., n. 368-386. C'est celle qui fut communiquée à Abélard au concile de Sens, puisque, dans sa rétractation, *P. L.*, t. c e x x v i i i, col. 568; édit. Cousin, p. 720, il l'examine article par article (saufpourtant les3* et 16* articles qui sont omis). Elle concorde avec la liste publiée par d'Aniboise, *Hrnfalio apologetica, P. L.*, V cbxxvni, col. 79, excepté pour les articles 3 et 15. Enfin la liste envoyée à Rome, découverte par dom Durand, et publiée par Ma*· billon, *Sancti Déniai di opera*, 1.1, p. 610; *P. L.*, t. CXCII, col. 1019. était réduite a quatorze chapitres avec des extraits d'Abélard trop longs pour être reproduits ici. Nous manpions donc d'un * les articles 3, II, 15-19 qui, avant la sentence romaine, ont été retranché»». Dans l'article 14, le texte inintelligible donné par d'Amboise, ¶ Argentré, Mansi : *ad Patrem qui ab ammo non est*, a été rectifié d'après le texte d'Abélard cité dans la liste romaine. *P. L.*, *ibid.*, col. 1082. La date est aussi rectifiée d'après JaiTé-Loewcnfeld, *loc. cil*.

Capitula Abxlardia concilio Senonensiu. 11)1 rt ab Innocentio II (16 jul. 11)1 damnata.

1. Quod Pater rit plena potentia. Filin* quædom potentia. Spiritus Sanctu* nulla potentia.

2. Quod Spiritus Sanctus non nil de BuhbUntiu Patris aul Filii.

3·. Quod Spiritus Sanctus sit anima mundi.

4. Quod Christus non as· mmpsit carnem, ut nae a jugo diaboli liberaret.

5. Quod nec Deus et h<>mo, neque h@c perwma, quæ Christus est, sit tertia perbona in Trinitate.

6. Quod liberum arbitrium per *e sufficit ad aliquid bonum.

7. Quod re solummodo poult Deu» tacere vel dimittere, vel *O modo tantum, vel eo tempore, quo tacit et non alio.

it Quod Deu» nec debeat nec po**it mala impedire.

9. Quod non contraxiinu* culpam ex Adam, sed [»enani tantum.

10. Quod non peccaverunt, qui Christum Ignorante» crurifixeront, et qnod non culpre ad<cribendtim c*t, quidquid lit per ignurAntiam.

Article» d'Abélard condamné» par le concile de Sens (1141) et par innocent H (16 juillet 1141).

1. Le Père est la puissance complète, le Fils est une certaine puissance, le Saint-bis; fit n ot nullement une puissance.

2. Le Saint-Esprit n'est pas de la substance du Pe·ru ou du Fils.

3·. Le Saint-Esprit est l'umo du monde.

h. Le Christ ne s'est pas Incarné pour nous d« livrer du joug du démon.

5. Ni lot Ihrhti Dieu et homme, ni celle personne qui est lu Christ, n'csl une d<s trois personnes de la Trimté.

6. 1.0 libre arbitre par ses seules force* «uffit pour opérer quelque bien.

7. Dieu ne peut accomplir ou omettre que ce qu'il (trcainpbt ou omet, cl encore hciilomcnt do la manière et dan» le temps qu'il le fait et non point autrement.

H. Dieu no doit ni no peut empêcher lo mal.

9. Adam no nous n pas transmis ni faute, mai* ►culenient ta peine de son péché.

b». Ceux qui ont crucifié lo Christ, *an*]o connaître, n'ont point péché et rien do co qui ,0 fait J ir ignorance ne doit Cire Imputé h faute.

11. Quod In Chrīto η<η fuerit «plrilUM timori* Domini.

12. Quod poteftUit ligandi atque (W)lvvndi apCHtolfo tantum datu ait, non bucccv«urritius.

13. Quod pmptnr opcrn nrc molior nec pejor cfllicialur homo.

14. Quod ad Patrem, qui ab nilo non <~*, proprio vel specialiter uUincul operatio» non ellam sapientia ct benignitas.

15. Quod ellam colus limor excludatur n futura vita.

16. Quod diabolus immittat euggeotlonem per nj»erati<>nein lapidum vel herbarum.

17. Quod adventus in fine saxuli possit attribui Patri.

18. Quod anima Christi per μ· non descendit ad Interea, sed per potentiam tantum.

19. Quod nec opus, nec voluntas, nequu concupiscentia[^] neque delectatio, aim movet eam. peccatum sit, nec de-beinus velle eam extinguoere.

11. Dan* le Chri»t il ny avait pu» Vcsqinl de crainte dr Dieu.

12. pouvoir dr lier et de délier a rt·l· donné aux «p6ln seuletnt ni, et n< n u leur* suc* codeur».

13. Iz s artra extérieure no rendent l'homme ni meilleur ni pire.

14. Au Père, qui ne procède d'aucun autre, appartient en propre eu d'une manière «pédale l'opération, mais non U sage M. et la bonté.

15. La crainte même filiale est exclue do la vie future.

16. lx» démon Insinue la «ug-ge[^]tion an mal par l'action des pierres ou des plantes.

17. L'avènement A la fin des temps peut être attribué au Kre.

lbe. L'Ame du Christ n'esl pas elle-même descendue aux enfers; elle y a seulement pénétré par sa puissance.

19. Ni l'flcb extérieur, ni la volonté de cet acte, ni la concupiscence ou le plaisir excité par elle no constituent le péché, cl nous ne sommes pas tenus de vouloir étouffer ce plaisir.

II. Vrai sens des ahticles condamnés et système IDÉOLOGIQUE d'AiieI x iu). — Le système d'Abélard bouleverse les principaux dogmes chrétiens : 1· la foi et la méthode théologique; 2· la Trinité et la création; 3· l'incarnation et la rédemption; 4· la nature de l'homme et la grâce; 5° la morale.

1° Errem.» sur la *foi et la méthode théologique*. — Bien que la série des articles n'en fasse pas mention, le rationalisme inconscient était le grand grief de Guillaume de Sninl-Thierrv et de saint Bernard contre Abélard : c'était le principal reproche exprimé dans la lettre des Pères de Sens à Innocent II. *P. L.*, t. c l x x x h, col. 357. Malgré de magnifiques apologies de la foi (voir *Introductio*, I. III, *P. L.*, t. c l x x v i i i i, col. 1226, où l'on dit : *credi salubriter debet quod explicari non valet*), au fond même de son système règne la confusion de la foi et de la philosophie. — 1. Des deux côtes, l'objet est le même, les mystères n'existent plus : < La Trinité est une des vérités que tous les hommes croient naturellement. » *Theologia Christiana*, I. V, *P. L.*, t c i . x x v i n, col. 1123; Znfroriuclio, I. II et I I I, col. 1051-1086; *Comm. in Epist. ail Horn.*, col. 803. — 2. Les philosophes ont été divinement *inspires* comme les prophètes. *Introductio*, I. 1, col. 998; *Theologia christ.*, I, col. 1126-1165; *De unitate*, p. 4. Platon a mieux parlé que Moïse de la bonté divine. *Theol. christ.*, I. II, col. 1175. Les philosophes sont donc sauvés, bien plus ce sont des saints « dont les vertus reproduisent la perfection évangélique ». *Theol. christ.*, I. II col. 1179-1206. — 3. Le *motif* de la foi est rejeté : « On n'accepte pas une vérité de foi parce que Dieu l'a dite, mais parce que la raison est convaincue. » *Introductio*, LH. col. 1050. « Seuls les ignorants recommandent la foi avant de comprendre. » *Introductio*, I. II, col. 1016-1057. — L La certitude de la foi est ébranlée par la définition fameuse qui en fait une opinion, une conjecture : *Est quippe fides existimatio rerum non apparentium*. *Introductio*, I. I, col. 981; L III, col. 1031; S. Bernard, *Epist.*, cxc, *P. L.*, t. c l x x x h, col. 1061.

2° *Erreurs sur la Trinité et l'action divine* (articles 1, 2, 14, 7, 8, 3). — 1. Le sabellianisme devait naître de ce rationalisme latent Dès qu'on veut *expliquer* la Trinité par la raison, il faut bien renoncer à la distinction

réelle des trois p»-nonnes. Pour Abélard riles ne wont îpie le« trois attribut** de la divinité, pui[^]s[^]nce, sage>*e et bonté : les nom* Père, Fils, et Saint-Esprit <ont détournés de leur sens *propre*, Cf. *Introductio*, I. I, *P. L.*, t. c t . x x v i i i i . c o L 0 * 9 ; L H, col. 1086; *Thcol. chrPt.*, L III, col. 1259-1261, 1278. De là celte fameu«e comparator du *sigillum xncum* qui indignait Guillaume de Saint-Thierry. *P. L.* i . c l x x x . col. 255. — Telle l'ongin· de l'article premier : au Père seul appartient la toute-puissance. Cf. *Introductio*, I. I, coL 99i ; l IL *P. L.*, t. c t x x v m, col. 1068-1069; *Theologia christ.*, I I, col. 1136; voir surtout h première Apologie, édit. Cousin, t. il p. 730. — « Le Saint-Esprit n'est pas de la substance du Père et du Fils » (article 2), parce que, dans la pensée d'Ahélanl, le Saint-Esprit, étant amour, doit être l'amour non de Dieu, mais des Créature* ; tout amour doit être on effet, dit-il. l'amour d'un autre. *hdroductia. \ U. P. L.*, LCLXXVlii, col. 1072. — On voit aussi pourquoi (dans l'article 11 la puissance est réservée au Père seul, comme au FOs la sagesse et au Saint-Esprit la bonté. — 2. Dans l'œuvre de la création, AU lard. séduit par les rêveries do Platon, remplace la liberté et la toute-puissance de Dieu par *Voptimisme* le plus exagéré : Dieu ne peut rien faire autrement qu'il ne fait (art. 7). il ne pourrait empêcher le mal qu'il a permis (art. 8). Le monde ne poavalt être meilleur. Si Dieu en effet avait pu faire mieux et ne l'avait point voulu, serait-il infiniment lion, et ne pourrait-on pas l'accuser d'envie? *Introductio*, I. III, col. 1093-1103; *Theol. christ.*, j. V. col. 1324-13». La rétractation d'Aix'lanl. *Fidei confessio*, col. 107, plus franche sur l'article 7. est encore nuageuse sur l'article 8. L'optimisme d'Abélard, sur lequel <e taisent saint Bernard et Guillaume de Saint-Thierry, a été vivement combattu par l'auteur anonyme de la *Disputatio adv. Abail.*, *P. L.*, I. c l x x x . col. 318-322. par Robert Tullyen, *Sent.*, L I, c. xv, *P. L.*, t. c i . x x x m. col. 709, cf. 1020, par Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. 1, paru H, c. x . x i i , *P. L.*, t. c l x x v i, col. 211, et par Fauteur de la *Summa sententiarum*, faussement (voir l'article suivant)atrlribuêeà Hugues. *P. L.*, I. c l x x v i col. 69.— 3eLe panthéisme est-il renfermé dans la théorie du « Saint-Esprit âme du monde »? Il est c»*rl rin que cette dernière idée fut longtemps une des plus chères â Abélard et que les citations de Zenon, de Platon, de Virgile el de Microbe donnent l'impression d'une conception spinosiste du monde. *De unitate et 7> in.*, édit Slohle, p. 10, *Theol. christ.*, I. I. *P. L.*, t. c l x x v i i i i, cul. 1144-1166; *Introductio*, I. I, col. 1019-10». Plus d'un doses disciples accepta de fait les conséquences panthéistes de celte formule. Nous croyons cepvndaηl avec de Rérnusa I. J *bélard*, t. II, p. 288, et Vacandard, *Abélard*, p. 238. que l'accusation de panthéisme formulée contre Abélard par Caramuel, Lobkowitz, Fessier et Rixner, n'est pas fondée. Du reste, dans la revision de sa *Dialectica*, pari. V, edit. Cousin, p. 475, il rejeta expressément cotte théorie du inonde « animal immense» vivant d'une âme divine ». Amanry de Chartres ne relève donc pas de lui. comme on l« dit, mais de Scot l rigène et surtout de Thierry de Chartres. Clen. il, *Les écoles de Chartres*, p. 318.

3· *Erreurs sur l'incarnation* (art 5. 4, 17. 18. 12). — 1. La théorie d'Abêlard sur la personne de l'Homme-Dieu contient en germe le nestorianisme, *sapit Nrstorioni*, disait saint Bernard. Il accordait bien qu'il y a en Jésus-Christ une seule personne. *Epitome*, c. xxiv, *P. L.*, t c l x x v i i i i . col. 1732, et que le Christ, comme Vorbe, est une personne de la Trinité, mais il niait que l'Homme-Dicti, ou même « cette personne qui est le Christ » soit une personne de la Trinité (art. 5). Cf. *Apologia P Abailardi*, dan* l'édit. Cousin, t. il p. 730. Sans doute c'est ignorer la communication des idiomes, comme l'observe V;»cand.ird./t6ckin7. p. 218. mais il \ ; de plus une conception erronée de l'union hypostatique qui pendant longtemps va troubler les écoles. D'après Abc-

fond, on ne peut dire sans impropriété de termes : « Dieu est homme; » il faut dire *Deus habet hominem*, le Verbe a pris, possède l'humanité, comme un *vêtement* avec lequel il n'y a pas d'identité. De là naîtra dans l'école d'Abélard la fameuse these *Christus ut homo, non est aliquid*, qui, adoptée par Pierre Lombard, soulèvera des tempêtes jusqu'à sa condamnation par Alexandre III en 1179. Cf. III Abélard (école d') et Adoptianisme au xii^e siècle. — 2. *La rédemption est* totalement anéantie dans le système d'Abélard : « Le Verbe ne s'est pas fait homme pour nous délivrer du joug du démon » (art. 1), mais seulement pour donner un grand exemple de charité. Abélard pouvait sans doute, contre une opinion exagérée de son temps, nier au démon un vrai droit sur l'homme coupable, et en faire son geôlier, *carcerarius*. Mais il nie aussi les droits de la justice divine, et détruit la satisfaction du Christ : Jésus n'est point une victime qui expie, c'est un modèle dont la passion n'a d'autre but que d'exciter notre amour. « Comment la morsure d'Adam dans une pomme serait-elle expiée par le crime bien plus horrible de la mort de Jésus-Christ? » *Expos. in Epist. ad Hum., P. L.*, t. CLXXviii, col. 83v-836; *Epitome*, c. xxiii, col. 1730. Cette erreur est une de celles qu'Abélard a le plus explicitement rejetées dans sa rétractation. *Ibid.*, col. 107. — 3. Abélard a-t-il nié la descente de Jésus-Christ aux enfers (art. 18) et attribué au Père le dernier avènement (art. 17)? Les textes manquent pour le décider. L'*Axioma symboli*, *P. L.*, t. CLXXviii, col. 626, où semble extrait le 18^e article, peut avoir un sens orthodoxe. — 4. *Le pouvoir des clefs*, laisse par Jésus-Christ à son Église, semble détruit par l'article 12 qui le réserve aux seuls apôtres. La formule est bien d'Abélard, *Scito te ipsum*, c. xxvi, col. 674, et sa pensée est fort obscure, bien qu'il parle moins du pouvoir de juridiction que du don de *discernement* dans l'usage des clefs. Il veut refuser le pouvoir d'absoudre aux seuls évêques simoniaques et indignes, préluant ainsi aux erreurs de Wiclef. Dans sa rétractation, il reconnaît le pouvoir des clefs dans les ministres indignes, *tant qu'ils sont tolérés par l'Église*; ces derniers mots réservent l'opinion très répandue au xii^e siècle que la consécration faite par un prêtre excommunié est invalide. Cf. *Die Sentenzen Rolands*, édit. Gietl, Fribourg, 1891, p. 217.

1^o *Erreurs sur la nature et la grâce*. — Abélard ne veut pas être pélagien, mais son rationalisme le ramène toujours à la négation de l'ordre surnaturel. — 1. Plus de péché originel; car, si Abélard conserve le mot, il entend par là une peine, non une faute (art. 9). Cf. *Expositio in Epist. ad Rom., P. L.*, t. CLXXviii, col. 867-871; *Ethica*, c. ii, col. 639-611; c. xiv, col. 651; *Epitome*, c. xxxiii. La rétractation d'Abélard sur ce point est encore insuffisante. *Ibid.*, col. 107. — 2. Plus de grâce prévenante : la liberté peut seule faire faire le bien (art. 6). Ce n'est pas qu'il nie la nécessité de la grâce, mais comme Pelage il appelait grâce tout don gratuit de Dieu, même la liberté elle-même. Cette erreur, très clairement soutenue dans la première apologie, *Opera*, édit. Cousin, t. u, p. 731, est rétractée dans la seconde, édit. Cousin, t. n, p. 721. *P. L.*, t. CLXXviii, col. 107. — 3. Plus d'influence directe du démon, son action se bornant à mettre en jeu les forces naturelles des éléments et des plantes (art. 16). Cf. *Ethica*, c. iv, col. 617.

5. *Erreurs morales*. — *Véthique* d'Abélard serait, d'après de H. Musai, son ouvrage le plus original; mais là encore son esprit excessif en tout l'a égaré. La moralité subjective ou formelle lui fait oublier la moralité objective des actes. — I. Sous prétexte qu'il n'y a pas de mépris de Dieu en dehors du consentement, il ne voit plus rien de mauvais dans les penchants de la concupiscence, ni dans les jouissances défendues. Tel est le sens de l'article 19. résumé très exact de *Ethica*, c. iii, col. 615. — 2. L'acte extérieur n'a plus de valeur morale (art. 13); Abélard ose écrire que « tous les actes

sont indifférents en eux-mêmes et ne deviennent bons ou mauvais que par l'intention de celui qui agit ». *Ibid.*, c. vu, col. 650; cf. *Epitome*, c. xxxiv, col. 1755; *Problemata Heloiso*, probl. 21, col. 710. — 3. Confondant avec l'ignorance invincible celle qui est volontaire et coupable, il excuse formellement même le déicide des Juifs (art. 10). Cf. *Ethica*, c. xiii et xiv, col. 653 sq. — 4. Sur la charité, Abélard est tombé dans les deux excès contraires. D'une part, il l'exalte au point de nier tout mérite aux actes des autres vertus, ainsi que le lui reproche la censure de la Faculté de Paris, dans *P. L.*, t. clxxviii, col. 112; cf. *Introductio ad theol.*, *ibid.*, col. 98t. A cette erreur se rattache peut-être les articles 11 et 15 qui excluent la crainte filiale aussi bien de l'âme de Jésus-Christ que des âmes des bienheureux. — D'autre part, Mabillon, *hi oper. sancti Bernardi*, *P. L.*, t. clxxxii, col. 1035, et Marlène, *In præf. ad theologiam Abailardi*, *P. L.*, t. CLXXviii, col. 1120, lui reprochent avec raison d'avoir rejeté absolument le baptême de désir et refusé à la charité le pouvoir de justifier sans le sacrement. Cf. *Expositio in Epist. ad Rom.*, l. II, *P. L.*, t. ci. xxviii, col. 815; *Theol. christ.*, I. II, col. 1205.

La censure de la Faculté de Paris en 1616, *Op. Abail.*, *ibid.*, col. 109-112, signale encore plusieurs opinions singulières d'Abélard sur des points spéciaux. Nous nous arrêterons seulement à un article qui ne figure pas dans la liste de Sens, mais qui a été condamné par Innocent II, puisqu'il se trouve dans la série romaine des *Capitula*, c. ix, dans édit. Cousin, t. u, p. 768, et *Up. sancti Bernardi*, *P. L.*, t. clxxxii, col. 1052. Abélard enseignait sur l'eucharistie cette étrange opinion, que Jésus-Christ cesse d'être présent sous les espèces, dès qu'elles sont irrespectueusement traitées, par exemple si elles tombent à terre; d'où la formule condamnée : *Corpus Christi non cadit in terram*. Saint Bernard, *Epist.*, cxc, *De en Ab.*, c. iv, *P. L.*, t. c, col. 1062, et Guillaume de Saint-Thierry, *Disput. ado. Ab.*, c. IX, *P. L.*, t. clxxx, col. 280, furent aussi vivement choqués de la théorie d'Abélard sur les accidents eucharistiques qui, disait-il, « sont dans l'air », sont « suspendus en l'air ». Cf. *Die Sentenzen Rolands*, édit. Gietl, p. 233-235.

I. Sources du xii^e siècle. — 1. Saint Bernard, ses lettres à la cour romaine sur Abélard; les plus importantes sont : les lettres CXC et CXXXVI adressées à un pape au nom de* Pèrce du concile de Sens, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 357, 540; la lettre CCCXXXVII, se rattache le recueil des *Capitula*, *ibid.*, aA. 1049; les lettres personnelles de Bernard au pape, lettre ct. xxxix, col. 354; lettre ccxxxix, col. 535, et surtout la lettre cxc qui contient un véritable traité *De erruribus Abailardi*, col. 219-282; 2. Guillaume de Saint-Thierry, *Epist. ad Gaufridum cl Rem.*, *Op. S. Rem.*, *ibid.*, col. 531; *Disputatio adv. Abailardum*, *P. L.*, t. CLXXX, col. 249-282; 3. *Disputatio catholicorum Patrum adversus dogmata Petri Abailardi*, réfutation (anonyme) de la première apologie d'Abélard, *P. L.*, *ibid.*, col. 283-328; 4. Béranger, disciple d'Abélard, publia en sa faveur son *Apologeticus*, recueil d'injures contre le*. Pères du Sen*, resti' Inachevé, dont l'auteur adressa une rétractation équivoque à l'évêque du Mende, dans les *Dp. Abailardi*, *P. L.*, t. ci. xxviii, col. 1851-1873.

II. Critiques des erreurs d'Abélard. — La censure des docteurs de la faculté de théologie de Paris, publiée de 1616 comme contre-poison des écrits d'Abélard, *Op. Abail.*, *P. L.*, t. ci. xxviii, col. 100-112; Mabillon, *Admonitio in opusc. si S. Bernardi*, *P. L.*, t. ci. XXXII, col. 1045; Martène, *Observationes prævisæ ad Theol. christ. Abail.*, dans *Thésaurus novus anecdot.*, t. v, p. 1139-1156, et *Op. Abail.*, *P. L.*, t. ci. xxviii, col. 1113; II. Illyd, *Abailard und seine Lehre in Verhältniss zur Kirche und Dogmen*, in-4., Batisbonne, 1803; Jobnny de Hochely, *Saint Bernard, Abélard et le rationalisme*, in-12. Paris. 1867; d'Argentré, *Collectio Judiciorum...*, Paris, 1728, t. i, p. 20; D* J. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte*. in-8., Vienne, 1875, t. ii, p. 43-88; Vigoureux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, 3. Ml., in-12, Paris, 1880, p. 837-354; do Régnon, *Études de théologie positive sur la Trinité*, in-8., Paris, 1892, LU, p. 6M5. Voir aussi les ouvrages cités dans l'article précédent, surtout l'éléfélé, Vacandard, dom Clément, ainsi que les travaux indiqués de* PP, Denifle et Gietl.

E. POHTALIÉ.

III. ABÉLARD (École théologique d'). — L. Histoire.
II. Relations de l'école d'Abélard avec l'école de Saint-Victor.

I. Histoire. — 1. *Existence d'une école, qui relève d'Abélard.* — Avant les récentes recherches du P. Deniile et de son collègue, le P. Gietl, un fait très intéressant pour l'histoire des origines de la scolastique, l'existence d'une école théologique relevant d'Abélard et de ses écrits, était absolument ignorée. Voir Deniile, *Abelards Sentenzen und die Bearbeitungen seiner Theologia*, dans *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 1. rihourg-en-Brisgau, 1885, I, 1, p. 402 sq., 584 sq.; Gietl, *Die Sentenzen Bolands nachmals Papstes Alexander III.*, in-8J, 1. rihourg-en-Brisgau, 1891. Sans doute nul n'ignorait l'immense retentissement de ses leçons qui faisait trembler saint Bernard : « Il se vante, écrivait-il au chancelier pontifical, d'avoir ouvert les canaux de la science aux cardinaux et aux prélats de la cour de Rome, de leur avoir fait recevoir et goûter ses livres et ses maximes, et de compter des partisans dévoués de ses erreurs parmi ceux mêmes en qui il ne devait trouver que des juges pour le condamner. » S. Bernard, *Epist.*, cccviii, *P. L.*, t. clxxxii, col. 543; cf. *Epist.*, exetn, *ibid.*, col. 359. Ailleurs, le saint Docteur atteste également la diffusion extrême de ses livres : « On lit les feuilles empoisonnées d'Abélard dans les places publiques; elles volent de mains en mains, la ville et la campagne avalent le poison comme du miel... ces écrits se répandent chez tous les peuples et passent d'un pays à l'autre, etc. » Id., *Epist.*, CLXxxix, col. 355. Cf. Guillaume de Saint-Thierry, *Epist. ad Bern.*, *ibid.*, col. 531. Enfin en philosophie on ne contestait pas à Abélard le titre de chef d'école. Jean de Salisbury avait dit trop clairement : *Peripateticus Palatinus... multos reliquit et adhuc quidem aliquos habet professionis hujus sectatores et testes. Metalogicus* (écrit en 1159), l. II, c. xvn, *P. L.*, t. cci, col. 871. De Rémusat, *Abelard*, Paris, 1855, t. i, p. 272, citait parmi les disciples les plus avérés d'Abélard : Bérenger et Pierre de Poitiers (plutôt disciple de Pierre Lombard), Adam du Petit-Pont, Pierre Hélie, Bernard de Chartres (ils'agit de Bernard Silvestris, souvent confondu avec son homonyme, cf. Clerval, *Les écoles de Chartres*, 1895, p. 218), Robert Eoliath, Mcnervius, Raoul de Châlons, Geotfroi d'Auxerre, Jean le Petit, Arnaud de Brescia, Gilbert de la Porrée; ce dernier, réaliste exagéré et né avant Abélard, n'a pu être son disciple que dans un sens fort large. Mais en théologie on ne soupçonnait pas que les écrits d'Abélard fussent devenus la base d'un enseignement fort répandu. Deutsch lui-même, *Petrus Abtêtard*, Leipzig, 1883, p. 127, disait : « En philosophie il peut être question d'une école d'Abélard, mais nullement en théologie. Aucun écrit du xii. siècle ne révèle sa dépendance de la pensée d'Abélard. Une école d'ailleurs se fût-elle formée, la condamnation de Solssons (1121) l'eût étouffée. » Cf. Deniile, *op. cit.*, p. 104. 61 L. Aujourd'hui on va le voir, le doute n'est plus permis.

20. *Ouvrages de l'école d'Abélard.* — Le P. Deniile nous présente non pas un ou deux cours de théologie, comme pour l'école de Saint-Victor, mais quatre *Sommes de sentences* qui toutes dépendent lres étroitement de la doctrine et du texte de *VIntroductio ad theologiam*. La première et aussi la plus précieuse a pour titre (ms. ni, 77 de Nuremberg) : *Sententiir Bodlandi Bononiensis magistri auctoritatibus rationibus fortes*. Le nom seul de son auteur lui donnerait un prix singulier. En effet, d'après la conjecture du P. Deniile, *Archiv...*, p. 138-452, appuyée sur de nouvelles preuves par h. P. Gietl, *op. cit.*, p. 4-20, cette Somme est l'œuvre du grand pape Alexandre III (Roland Bandinelli), dont l'enseignement de la théologie et du droit canon jeta tant d'éclat à Bologne. Par son étendue, sa clarté, sa méthode rigoureuse et le soin de résumer les contre-

verses du temps, elle constitue un document de premier ordre pour l'histoire de la scolastique. Mais il est surtout intéressant de voir un grand docteur résumer la théologie abélardienne, la compléter souvent, et l'adopter parfois même en des points qu'il devait plus tard condamner comme pape (voir plus loin). — La seconde Somme est encore d'un écolâtre de Bologne, Ognibene, contemporain de Roland dont il s'inspire plus d'une fois, et probablement le canoniste bien connu à qui on attribue une *Abbreiriatio Decreti*. Deniile, *op. cit.*, p. 469. Son ouvrage a pour titre (ms. 19134 de Munich) : *Incipit tractatus et quorundam sententiarum collecta ex diversis auctoritatibus mag. Omnebene*. — Les deux autres Sommes sont anonymes et se distinguent par une aveugle fidélité à suivre Abélard dans presque toutes ses erreurs. L'une, découverte à Saint-Florian (Haute-Autriche), est encore inédite, comme celle d'Ognibene, mais Deniile et Gietl en ont donné de nombreux extraits. La dernière n'est autre que l'*Epitome theologia* déjà connu (voir l'Abélard, *Vie et œuvres*) et rangé avec raison par Deniile parmi les cours de théologie inspirés par Abélard. — Tous ces ouvrages en effet ont pour caractère commun une dépendance évidente de l'*Introductio ad theologiam* d'Abélard. Tous lui empruntent le même *Incipit*, qu'on ne retrouve dans les manuscrits d'aucune autre école : *Tria sunt in quibus humane salutis summa consistit, fides scilicet, caritas et sacramentum*. Suivant cette division tout abélardienne, ils ramènent la théologie à ces trois parties (les sacrements chez tous précédant la charité). Enfin Abélard est pour eux le *Magister Petrus* (preuve que Pierre Lombard n'était point encore illustre) ou même pour Ognibene le *Magister* tout court, dont on adopte les vues et les formules.

Ainsi l'action d'Abélard s'exerça par une foule de maîtres qui, même sans l'avoir entendu (c'est le cas de Roland), transplantaient sa doctrine dans les écoles de tous les pays. Ognibene enseigne à Bologne comme Roland, Deniile, *loc. cit.*, p. 615, mais Roland écrit ses sentences à Rome, Gietl, *loc. cit.*, p. 16, et l'auteur du manuscrit de Saint-Florian professe à Milan. C'est d'ailleurs à Rome, qu'avant 1135, un chanoine de Latran, Adam, *De scholis mag. Abaiolardi egressus*, enseignait les erreurs de son maître sur l'incarnation, et, combattu par Gerhoch de Reichersberg, préféra l'apostasie à une rétractation. Cf. Gerochi, *Epist. ad collegium Curdmalium*, dans Pez, *Thesaurus anecd. nov.*, t. vi, p. 522; cf. *P. L.*, t. cexm, col. 376. On comprend mieux après cela les alarmes de saint Bernard et aussi les expressions du satirique Gautier Map vilipendant que dans les écoles Abélard était enseigné »,

Et professi plurimi sunt Abailanum,

et ajoutant que la sentence obtenue des évêques par le grand abbé, n'était point admise sans réclamations :

*Clamant a philosopho proles educati.
CuculUtus populi primai cucullati.
Ut tunicis tribus tunicati
Imponi silentium fecit Canto vat.* (Abélard).

Waller Mapes, dans *The latin poems by Wright*, Londres, 1841, p. 28; cf. Deniile, *op. cit.*, p. 605 sq.

30. *Survivance de l'école d'Abélard et sa condamnation.* — L'école d'Abélard fut encore florissante après la condamnation de 1141, seulement elle devint plus prudente et plus modérée. Le P. Deniile, *Archiv...*, p. 604, 615, avait pensé que les quatre Sommes étaient antérieures au concile de Sens. Mais le P. Gietl, *Die Sentenzen*, etc., p. 17, a prouvé qu'au moins les *Sentences* de Roland sont postérieures et ont été écrites vers 1149. On y lit la formule *Dicebat magister Petrus*, qui suppose Abélard disparu; on n'y voit pourtant pas mentionnée la condamnation, si ce n'est implicitement dans cette expression, à propos de l'optimisme, *quidam a ratione*

ABÉLARD (ÉCOLE THÉOLOGIQUE D')

Eceleste dissentientes. Ibid., p. 51. Du reste il est certain que l'admiration pour Abélard survécut au concile de Sens. C'est en 1159 que Jean de Salisbury comblait délogés son ancien maître. Même après lui, Pierre Lombard, quoique formé à l'école si orthodoxe de Saint-Victor, loin d'oublier les leçons reçues d'Abélard, feuilletait sans cesse l'*Introductio ad theologiam* ; c'est Jean de Cornouailles, son disciple, qui nous l'assure. *Eulogiam ad Alexandrum III P. L.*, t. CCI, col. 162. Bien après la mort d'Abélard, Gerhoch de Reichersberg, dans sa lettre au pape Adrien IV contre les adoptanistes, ne voyait en eux que des disciples d'Abélard, et montre avec effroi les «coles de France et de tous pays obscurcies par l'épaisse fumée qu'il avait laissée derrière lui : *Fumant schote places in Francia et aliis terris permaxime a duabus caudis tirionum fumigantium vid Petri Abaiolardi et episcopi Gilliberti. Quorum discipuli eorum dictis et scriptis imbuti hominem Verbo Dei imbutum negant esse Filium Dei*, etc. Cud. ms. 431. Admuit, dans Bach, *Die Dogmengeschichte*..., t. II, p. 37. — En France, l'influence des principes d'Abélard parut au grand jour dans l'enseignement de Guillaume de Conches. Philosophe plutôt que théologien, il irait déduit les conséquences du système et enseignait, sans déguisement aucun, le pur sabellianisme. Guillaume de Saint-Thierry voit revivre en lui Abélard : « Ils pensent de même, ils parlent de même, si ce n'est que l'on trahit l'autre sans s'en douter. Le premier dissimulait, mais le second déclare brutalement leur sentiment commun. » *Dr erroribus Guillelmi de Conclis*, *P. L.*, t. cr. xxx, col. 331. On est assez surpris de voir la fameuse théorie sur « le Saint-Esprit âme du monde », devenir déjà au XII^e siècle un évolutionnisme matérialiste, d'après lequel le monde des corps serait seul réel. Dieu et l'âme étant seulement la loi qui préside à l'évolution des êtres : *Stultorum quorundam philosophorum ridetur sententiam sequi, dicentium nihil esse prmler corpora et corporea, non aliud esse Deum in mundo quam concursus elementorum et temperaturam naturae, et hoc ipsum esse animam in corpore*. Id., *ibid.*, col. 339-310. Guillaume de Conches eut la sagesse de se rétracter dans son *Dragmahcnn philosophies. Histoire hit. de la France*, t. XII, p. 461. Mais il est clair que si l'école d'Abélard n'eût eu que de tels représentants, elle était perdue. Sa durée s'explique par la modération de plusieurs de ses maîtres, de Roland surtout, « modération due en grande partie à l'influence de l'école de Saint-Victor.

H. Relations de l'école d'Abélard avec l'école de Saint-Victor. — Un second fait qui ressort des publications des PP. Denifle et Giell, c'est l'influence mutuelle qu'ont exercée l'une sur l'autre l'école aventureuse d'Abélard et l'école traditionnelle de Saint-Victor. Celle-ci est représentée par les grands noms de Hugues, Richard et Adam de Saint-Victor et par les ouvrages suivants : *De sacramentis libri duo* (de Hugues); *Quieshones in Epistolas S. Pauli* (certainement postérieures à Hugues, puisqu'elles citent maître Achard; Ilauréaii. *Lej ouvres de Hugues de Saint-Victor*, Paris, 1886, p. 29 ; le *Speculum de mysteriis Ecclesiae*, *P. L.*, *ibid.*, col. 3B2, qui n'a pu être écrit avant 1180; enfin la célèbre *Summa sententiarum* qu'« Du Boulay regardait à tort comme la première Somme, modèle et origine de toutes les autres. Bulæus, *Ihst. Univ. Pans.*, I, n, p. 61. Or c'est précisément la comparaison de cette Somme avec les Sommes abéliardiennes qui manifeste la fusion des deux écoles.

1. *Influence de l'école de Saint-Victor sur l'école d'Abélard*. — L'œuvre d'Abélard rentre peu à peu dans l'orthodoxie sous l'influence des écrits de Saint-Victor. La réalité des emprunts a été « montrée pour Roland et pour Ognibene par le P. Giell, *Die Stntenzen*..., p. 40, 50, 51 et *paiüni*. Le résultat fut chez Roland

surtout la correction de bon nombre d'erreurs. Sans doute on trouve encore chez lui « les formules suspectes ou fausses, par exemple la fameuse proposition *Christus, secundum quod homo, non est persona, nec aliquid*. *Die Scntenzen*..., p. 176. proposition qu'il devait comme pape condamner solennellement en 1170 et en 1179. Cf. Jafté-Loewenfeld, *Hegesta pont. rom.*, n. I IStxi (7894) et 12785(8467); Denifle, *Chartularium unie. Paris.*, I, I, n. 3el 8; voir Adoptionisme au XII^e siècle. Mais le plus souvent avec pleine indépendance il corrige Abélard. Ainsi : 4. à sa définition de la foi il ajoute un mot qui aurait satisfait saint Bernard : *Fides est ciütra existimatio rerum absentium* ; et de plus il propose la formule si chère à Hugues, *Fides est. hñt n i scie xt/am et SVPOA OPIWOWM constituta*. *Die Srntenzen*..., p. 1011. Cf. *Summa sent.*, *P. L.*, t. clxxvi, col. 43; *De sacramentis*, col. 327. — 2. A propos de la Trinité il admet encore des expressions ambiguës, même la comparaison du *sigillum leneum*, *Die Sent.*, p. 29, mais il se hâte d'expliquer et de ramener tout à la vérité. — 3. Il réfute sous toutes ses formes l'optimisme du *Magister Petrus*, *ibid.*, p. 54-89, comme l'avaient réfuté Hugues et la *Summa sententiarum*. — 4. Il rejette l'erreur d'Abélard sur le péché originel et emprunte à l'école de Saint-Victor la théorie qui l'identifie avec la concupiscence. *Ibid.*, p. 132-136, 202; cf. *Dr sacramentis*, I, I, p. VII, c. xxvi-xxxix, *P. L.*, I, clxxvi, col. 298-302 ; *Summa sent.*, tr. III, c. xi, col. 106. — 5. L'explication du rachat de l'homme *a servitute diaboli* est encore puisée à Saint-Victor contre Abélard. *Die Scntenzen*, p. 162; cf. *De sacram.*, I, I, p. VIII, c. n, *P. L.*, t. clxxvi, col. 308. — 6. Il en est de même de l'efficacité du baptême de désir, niée par Abélard, mais enseignée par Roland avec l'école victorienne. *Die Sentenzen*, p. 209; *Summa sent.*, tr. V, c. v, *P. L.*, I, clxxvi, col. 132; *De sacram.*, I, I, part. IX, c. v, col. 323. — 7. Même sur des questions absolument libres comme celle du « lieu des anges », Roland abandonne la thèse d'Abélard (plus tard embrassée par les thomistes) que les esprits sont « en dehors de tout lieu », *Epitome*, c. xxvn, *P. L.*, t. ci. xxvm, col. 1738, pour adopter la théorie victorienne (et plus tard suarésierine) en disant *angelos esse in loco, non tamen esse locales vel circumscriptibiles*. *Die Sentenzen*, p. 88; cf. Hugues, *De sacram.*, I, I, part. XIII, c. xviii, col. 224; *Summa sent.*, tr. I, c. v, col. 50.

2° *Influence de l'école d'Abélard sur l'école de Saint-Victor*. — Mais Saint-Victor à son tour subit l'influence de l'école d'Abélard, et l'auteur de la *Summa sententiarum* lui doit une part des progrès qu'elle réalise sur le *De sacramentis*. — I. D'abord le caractère patristique : l'argument de tradition précédant et inspirant les spéculations rationnelles, voilà dans la *Summa* le cachet distinctif qui la sépare des *Libri de sacramentis*, où les Pères sont oubliés au point que dans les quatre premières parties on ne trouverait peut-être pas un seul texte. Cf. Mignon, *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor*, t. I, p. 180. C'est là une modification d'une extrême importance, puisqu'elle seule devait vivifier la scolastique, et assurer le succès de Pierre Lombard. Or, si elle fut motivée chez l'auteur de la *Summa sententiarum* (voir *préface*, *P. L.*, t. clxxvi, col. II) par des préoccupations d'orthodoxie, elle avait été inaugurée par l'école d'Abélard, et facilitée par le *Sic et non*, mine où la *Summa* puisera souvent. Dès le c. n, quatre textes sont pris du c. n correspondant du *Sic et non*. *P. L.*, t. clxxviii, col. 1353; cf. Demile, *Archiv*, etc., I, i, p. 620. — 2. Un autre progrès dû à l'école d'Abélard, c'est la *méthode dialectique*, appliquée dans sa vérité technique à l'enseignement de la théologie. Hugues, dans son ouvrage *De sacramentis*, avait encore fait une œuvre littéraire, où « longs développements dissimulent la thèse, les preuves et les objections. Abélard au contraire avait inspiré aux siens »

avec l'amour du syllogisme, l'emploi d'une méthode rigoureusement didactique, dont la sobriété égale la précision; entre les Sommes du XII^e siècle, celle de Itoland est sans contredit le chef-d'œuvre du genre. Or, la *Summa tenliarum* s'inspira si bien de celle méthode abélardienne, que Pierre Lombard, au lieu de se borner à l'imiter, préféra souvent la transcrire. Cf. Mignon, *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor*, p. 183 sq. — 3. Dans les doctrines elles-mêmes, plus d'un heureux emprunt fut fait à l'école d'Abélard par celle de Saint-Victor. Ainsi Hugues avait enseigné le retour, après une rechute, des péchés antérieurement pardonnés?, *be sacram.*, 1.11, part. XIV, c. vii, f. 10. *L.*, 1.11, col. 570. La *Summa sententiarum*, à la suite d'Abélard et de ses disciples, rejette cette erreur. Tr. VI, c. xii, *ibid.*, col. 151. Cf. Abélard, *Expos. in Epist. ad Rom.*, *P. L.*, t. 11, col. 864; *Epitome*, c. xxxvii, col. 1758; Ognibene et Boland dans Gietl, *op. cit.*, p. 249. Sous la même influence, la *Summa* restreint, sans la rejeter entièrement, la théorie semi-apollinariste de Hugues qui attribuait à l'humanité de Jésus-Christ non seulement la science créée du Verbe, mais la toute-puissance et les autres attributs divins. Hugues, *be. sacram.*, 1.1, part. I, c. vi, col. 383; *De sapientia anima Christi*, col. 856. L'école d'Abélard était ici dans la vérité. *Epitome*, c. xxxvii, *P. L.*, t. 11, col. 1737; Boland, *op. cit.*, col. 166-171. La *Summa sententiarum* nie la toute-puissance dans l'humanité de Jésus-Christ, et rejette par là le fondement de la doctrine de Hugues, mais elle admet encore la science créée et infinie. Tr. I, c. xvi, col. 74. Pierre Lombard, longtemps hôte de Saint-Victor, fera un pas de plus en admettant une science créée et inférieure en clarté à la science divine. Son 1.111. (list. XI V, c. t, *P. L.*, 1.11, col. 783, mais la vérité entière ne triompha qu'avec saint Thomas. — 4. Mais la *Summa* puisa aussi à l'école d'Abélard plusieurs erreurs étrangères à Saint-Victor. Ainsi elle enseigne avec Abélard que la foi sans la charité n'est point une vertu. Tr. I, c. n, col. 15; cf. Abélard, *Introductio ad theol.*, 1.1, *P. L.*, 1.1, col. 1051. On y trouve aussi, comme chez Boland, la thèse semi-donatisiste que les prêtres excommuniés ne peuvent plus consacrer valablement, tr. VI, c. tx, col. 116; cf. *Die Sentenzen Rolands*, p. 218; Abélard, *Professio fidei*, *P. L.*, t. 11, col. 107; et parmi les œuvres faussement attribuées à Hugues de Saint-Victor, *Quæstiones in Epist. sancti Pauli*, q. Cil (ad Cor.), f. 1. *L.*, t. 11, col. 532.

3. *Quel est l'auteur de la « Summa sententiarum » ?*

— Un résultat inattendu mais intéressant de cette comparaison, c'est que le problème si débattu de l'authenticité de la *Summa sententiarum* se trouve tranché. Malgré l'autorité de Haureau, *Œuvres de Hugues de Saint-Victor*, 1886, p. 73, de l'abbé Mignon, *op. cit.*, t. 1, p. 31, t. 73-181, du P. Gietl lui-même, *op. cit.*, p. 31-50, du Dr Hilgensein et de dom Baltus. *Dieu d'après Hugues de Saint-Victor*, dans la *Hevue bénédictine* (Maredsous), 1898, p. 109 sq., la *Summa* ne peut plus être attribuée à Hugues bien qu'elle émane de son école. Le P. Denifle, *Die Sentenzen von Saint-Victor*, dans *Archiv für Literatur, etc.*, 1. tu, p. 635-639, s'appuyant surtout sur l'anonymat des manuscrits, avait laissé la question en suspens. Mais les divergences doctrinales (trop oubliées par les critiques) entre la *Summa* et le *Liber de sacramentis* changent le doute en certitude. En effet, la *Summa sententiarum* est certainement postérieure au *Liber de sacramentis* dont elle s'inspire assez souvent: d'ailleurs doctrines, méthode, formules même, tout dans la *Summa* accuse un progrès évident et l'abbé Mignon a lui-même détruit pour toujours l'hypothèse de *VHistoires littéraires de la France*, t. 111, p. 36, qui en faisait une ébauche du *Liber de sacramentis*. Or il est absolument impossible qu'après le *De sacramentis*,

Hugues ait composé la *Summa*. Celle-ci, en effet, emprunte à l'école d'Abélard de « erreur » que Hugues n'eût point enseignées, bien plus des erreurs et des formules qu'il a expressément combattuées; Hugues avait très sagement démontré que l'extrême-onction peut être répétée comme l'eucharistie. *De sacram.*, 1.11, part. XV, col. 580. La *Summa* emprunte à l'école d'Abélard l'erreur contraire et en donne une explication dont l'abbé Mignon dit fort justement « qu'elle n'est pas digne de Hugues ». *Op. cit.*, t. 1, p. 206. Comment donc la lui attribuer, après surtout qu'il Pavait réfutée lui-même? — De plus, quand l'auteur de la *Summa* corrige l'erreur de Hugues sur la répétition des péchés pardonnables, il se sert de termes qui ne permettent pas de penser qu'il ait jamais partagé cette erreur. — Même quand il s'inspire des opinions particulières de Hugues, on voit qu'il se range à l'idée d'un autre, il omet les théories les plus chères à son guide, il n'en conserve ni la marche, ni le style, ni les formules, ni surtout cette belle division de la théologie (basée sur le plan historique de la providence rédemptrice), division que Hugues a développée plusieurs fois avec tant de complaisance. (Comparer la division générale dans *be sacramentis*, *Prologus*, *P. L.*, t. 11, col. 184 sq.; la *Summa*, 1.1, col. 43, commence par la foi, comme Abélard; la théorie sur les progrès de la foi dans *De sacram.*, 1.1, part. X, c. vi, col. 336-340, *Summa*, tr. 1, c. ni, col. 46: *aliquibus assensimus*; la théorie erronée de Hugues sur l'efficacité des sacrements de l'ancienne loi. *De sacram.*, 1.1, part. XI, c. i, col. 313; *Summa*, tr. IV, c. i, col. 119.) Ajoutons un témoignage capital: les grands théologiens du XIII^e siècle allèguent souvent les *Senten-tia Hugonis*, mais par ce mot ils entendent le *Liber de sacramentis*, preuve évidente qu'ils n'attribuaient pas à Hugues la *Summa sent.* Voir Alexandre de Halès: sur l'objet principal de l'Écriture, 1.1, q. i. Venise, 1576, fol. 2; cf. *De sacram.*, 1.1, part. I, col. 183; sur l'optimisme, Halès, 1.1, q. xix, m. lit, a. 2, fol. 57; cf. *De sacram.*, 1.1, part. II, c. xxii, col. 211; Halès, *ibid.*, fol. 58, et *De sacram.*, fol. 236. Les objections tombent d'elles-mêmes si on tient compte de l'indication précieuse de plusieurs manuscrits, Denifle, dans *Archiv*, t. ni, p. 637, où on lit ce titre: *Senten-tia mag. Ultonis ex dictis mag. Hugonis*. La doctrine serait en général celle de Hugues, mais Olhon(*?), le véritable auteur, aurait beaucoup emprunté à l'école d'Abélard.

1. *Conclusion: A laquelle des deux écoles faut-il*

enfin attribuer le triomphe de la scolastique? — A

aucune exclusivement: chacune a eu son rôle distinct. Elles n'eurent pas à ériger en principe l'introduction de la philosophie dans la théologie; c'était déjà fait par saint Anselme, et un peu à contre-cœur par Lanfranc. Comme Abélard, Hugues adopta le principe, et, dans l'application, ils déployèrent le même zèle. Il est faux de tout point que l'école de Saint-Victor, par un excès de symbolisme mystique, a entravé le développement scientifique de la foi. Cf. dom Baltus, *loc. cit.*, p. 110; Mignon, t. i, p. 179. Mais, d'une part, c'est bien à l'école d'Abélard que sont dus principalement les trois perfectionnements essentiels de la nouvelle théologie: l'idée de condenser, dans une *Somme* digne de ce nom, la synthèse de toute la théologie, l'introduction des procédés plus sévères de la dialectique, et la fusion de l'érudition patristique avec la spéculation rationnelle. La priorité de l'école d'Abélard, bien que contestée, dom Baltus, *loc. cit.*, p. 109, est établie par ce seul fait qu'au moment où Hugues, tout jeune homme, arrivait de Saxe à Paris (vers 1118), Abélard, dans tout l'éclat de sa renommée, s'apprêtait à écrire l'*Introductio ad theologiam*. D'autre part, seule, l'école de Saint-Victor eut la gloire de sauver sa nouvelle méthode mise en grand péril par les témérités doctrinales d'Abélard. L'hétérodoxie du novateur, dit Harnack, « discrédita la science, à tel point que les théo-

logions de la génération suivante eurent une position difficile. Ainsi peu s'en fallut que la condamnation ne fût prononcée contre les Sentences de Pierre Lombard. » *Précis de l'histoire des dogmes*, trad. Choisy¹, Paris, 1899, p. 330. Sans parler du fougueux Gauthier de Saint-Victor, auteur du pamphlet *Contre les quatre labyrinthes de France* (Abélard, Gilbert de la Porrée, Pierre Lombard et Pierre de Poitiers, cf. P. L., t. etc, col. 1129 sq.), les meilleurs esprits, comme Guibert de Nogent, Guillaume de Saint-Thierry, saint Bernard, étaient effrayés des méthodes nouvelles. Cf. Mignon, op. cit., t. i, p. 165. Étienne de Tournai² lançait de terribles accusations « contre ces faiseurs de nouvelles Sommes. » *Epistola ad rom. pont.*, dans Denifle, *Die Universitätsen des Mittelalters*, t. I, p. 716. Il fallut la parfaite orthodoxie de l'école de Saint-Victor et toute sa prudente modération dans l'usage du nouveau système, pour faire oublier que ses premiers promoteurs se nommaient Scot Érgène, Bérenger, Abélard, pour rassurer les croyants alarmés, et acclimater la nouvelle théologie dans les écoles catholiques. Tel fut le vrai rôle de Hugues de Saint-Victor et de son école. Aussi bien que les critiques catholiques, Harnack a proclamé Hugues de Saint-Victor « le plus influent des théologiens du XII^e siècle », parce que, plus qu'aucun autre, il contribua à la fusion des deux tendances en lutte, l'orthodoxie dogmatique et la science philosophique. Voir *Lchrbuch der Dogmengeschichte*, I. III, p. 532; cf. *Précis de l'histoire des dogmes*, trad. Choisy, p. 330; dom Ballus, loc. cit., p. 214.

A consulter les études citées des PP. Denifle et Glell; Il Hurter, *Nomenclator literarius*, 3^e édit., Innsbruck, 1906, t. II, col. 90-105; l'abbé Mignon, *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor*, 2^e éd., Paris, 1995; l'abbé Féret, *faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, in-8°, Paris, 1894, t. I.

E. Pontalé.

ABELIENS, ABELOITES ou ABELONIENS. Secte hérétique née dans un coin du diocèse d'Hippone, et qui a peut-être des attaches avec quelque une des nombreuses ramifications de la gnose manichéenne. Elle ne nous est connue que par Mini Augustin, *De hæresibus*, LXXXvii, P. L., t. xvi, col. 17, qui fournit sur son organisation les détails suivants. Les abéliens admettaient le mariage et, loin de s'y soustraire, l'envisageaient même comme obligatoire; mais dans cet état ils pratiquaient une continence absolue. Pour parer à l'absence de descendance, les conjoints, d'un mutuel accord, adoptaient deux enfants: un garçon et une fille, qui grandissaient à leur foyer, devenaient les soutiens de leurs vieux ans et, après décès, entraient en jouissance de leurs biens à la condition de se comporter eux-mêmes de semblable manière. Il paraît que ces prétendus imitateurs d'Abel arrivèrent à se perpétuer de la sorte sans trop de difficultés, car les pauvres gens du voisinage, étrangers à d'aussi singulières pratiques, consentaient sans peine à leur céder leurs enfants, sûrs de les voir richement établis. Malgré tant de bonnes volontés la secte dut pourtant se résigner à disparaître, et à l'époque où saint Augustin écrivait son *Imité des hérésies*, les quelques familles de paysans indigènes qui la composaient encore étaient rentrées dans le giron de l'Eglise. L'auteur du *Praedestinatus*, P. L., t. LVI, a reproduit presque textuellement la notice de l'évêque d'Hippone, c. LXXXVII. On ne voit pas bien les raisons qui font supposer à G. W. Walch, *Ketzergeschichte*, t. I, p. 608, que ces hérétiques pourraient bien n'avoir jamais existé.

L. Gilloiseau.

ABELLY Louis, théologien français, né à Paris ou près de Paris dans le Vexin français en 1603. Il étudia à Paris et c'est peut-être dans cette ville qu'il prend le bonnet de docteur en théologie. Il s'attache à Vincent de Paul qui le donne en qualité de grand-

vicaire à François Fouquet, évêque de Bayonne. Peu de temps après, il revient à Paris; en 1644, il est nommé curé de Saint-Josse. Désigné pour l'évêché de Lodève en 1662, sacré en 1661, il se démet de cette dignité trois ans plus tard et se retire à Paris chez les Pères de la Mission dans la maison Saint-Lazare. Il y demeure jusqu'à sa mort (4 octobre 1691), partageant son temps entre la prière et l'étude. C'était un prélat d'une haute piété; comme saint Vincent de Paul il combattit énergiquement le jansénisme.

Abelly a beaucoup écrit. (Voir dans les *Mémoires de Nicéron*, Paris, 1740, t. xxi, p. 183 sq., la liste de ses travaux). Voici les principaux de ses ouvrages théologiques: 1^o *Medulla theologica, ex sacris Scripturis, conciliorum pontificumque decretis et sanctorum Patrum ac doctorum placitis expressa*. La première édition de cet ouvrage (2^e éd., Paris, 1650) fut suivie de beaucoup d'autres (7^e édition en 1662, 13^e édition, Anvers, 1698). La *Medulla* est un manuel pratique à l'usage de ceux qui se préparent au ministère pastoral; les questions purement spéculatives sont exclues; Abelly n'a voulu donner que les notions essentielles, la « moelle » de la théologie. De là le titre de l'ouvrage; de là vient aussi l'épithète de « moelleux » que Boileau (*Lutrin*, chant iv) attache au nom de l'auteur. En morale, Abelly combat le rigorisme des jansénistes; il est probabiliste. Aussi les écrivains de la secte ne lui ménagent ni leurs critiques, ni leurs railleries. M. de la Berchère, archevêque d'Aix, ayant ordonné aux directeurs de son séminaire de remplacer par la *Medulla* la rigide *Théologie de Grenoble*, un écrivain janséniste s'en plaignit amèrement; dans un libelle paru à Luxembourg, il reproche à Abelly de renverser par son probabilisme la règle la plus certaine de la bonne conscience; il l'accuse de réduire à presque rien le précepte de l'amour de Dieu et les dispositions nécessaires pour l'absolution. 2^o *Tradition de l'Eglise touchant la dévotion des chrétiens envers la sainte Vierge*, in-8°, Paris, 1652. 3^o *Les Sentiments des Pères et des Docteurs de l'Eglise touchant les excellences, les prérogatives et les cultes de la sainte Vierge* sont une réponse au fameux libelle, *Monita salutaria B. G. Marias ad cultores suos indiscretos*, traduit en français par le bénédictin Gerberon. Le livre d'Abelly provoque une réplique de Gerberon, bientôt suivie d'une nouvelle *Réponse de M. Abelly à la lettre qu'on lui a écrite au sujet des avertissements*, in-8°, Paris, 1671. 4^o *Défense de l'honneur de la sainte Mère de Dieu, contre un attentat de l'Apologiste de Port-Royal*, in-12, Paris, 1666. 5^o *De l'obéissance due à N. S. P. le Pape en ce qui regarde les choses de la foi*, in-8°, Paris, 1651, réédité en 1870 par P. Cheruel. 6^o *Défense de la hiérarchie de l'Eglise et de l'autorité du pape, contre un libelle anonyme*, in-1°, Paris, 1659. 7^o *Traité des hérésies*, in-44, Paris, 1661. 8^o *Eclaircissement des vérités catholiques touchant le très saint sacrement de l'eucharistie*, in-12, Paris, 1667. 9^o *Les vérités principales de la foi et de la justice chrétienne, expliquées clairement et méthodiquement*, in-4°, Paris, 1675. 10^o *Eclaircissement utile pour la paix des âmes et le soulagement des consciences touchant la nécessité de la contrition ou la suffisance de l'attrition pour l'effet du sacrement de pénitence*, in-12, Paris, 1675. 11^o *La conduite de l'Eglise catholique touchant le culte du très saint sacrement de l'eucharistie*, in-12, Paris, 1678. 12^o *La Vie du vénérable serviteur de Dieu Vincent de Paul*, in-V, Paris, 1661. Cet ouvrage écrit sans méthode, sans élégance, intéresse pourtant, parce que l'historien « représente au véritable figure de Vincent, parce qu'il s'efface toujours devant lui et lui cède le plus qu'il peut la parole ». Maynard, *Saint Vincent de Paul*, introduction. Ce livre déplut aux jansénistes. Abelly, l. II, c. xxvii et xxviii, n'ayant rien caché de l'horreur qu'avaient inspirée à M. Vincent les idées

de Saint-Cyran sur l'Église et le concile du Trente, les écrivains de la secte contestèrent vivement l'exactitude de son récit. Marlin de Barcos, neveu de Saint-Cyran, publia une *Défense de feu M. Vincent contre les faux discours du livre de* «a vie. Abelly maintint dans sa réplique la vérité de tout ce qu'il avait avancé. Voir les détails de cette controverse dans Maynard, *Saint l'Incrnl de Paul*, l. V, c. il.

Bayle, *Dictionnaire*, art *Abelly*, Amsterdam. 1740 ; Collet, *La vie de saint Vincent de Paul*, préface, Nancy, 1748; Niccron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. xu, Pari., 1710; Hurler, *Nomenclator literarius*, Jnapruck, 1893, t. n, coi 58Ü; Maynard, *Saint Vincent de Pau/*, préface, Parla, 18G0, V. Om.ET.

ABERCIOUS (in«crlptiori*d'») — I. Texte et traduction. II. Historique. III. Interprétation. IV. Importance

I. Texte ET traduction, — Voici d'abord le texte, dans lequel nous imprimons en lettres capitales les parties dont on a l'original même sur le marbre.

ἐκλεχτή πόλεω δ πολίτη τοῦτ' ἐποίησα
ζών Γν' ἔχω καιρω σώματο ἐνθα Οέσιν
ουνομ' Ἀβέρχιο ὦν ὃ μαθητή ποιμένα ἄγνοῦ
B βόσκε·, προβάτων ἀγέλα δρεσιν πεδίοι τε,
5 οφθαλμοῦ δ ἔχει μεγάλου πάντη καδορώντα .
ουτο γάρ μ' ἐδιοαξε... γράμματα πιστά,
ΕΙΣ ΡΥΜΗΝ ο επεμψεν ΕΜΕΝ ΒΑΣΙΛειαν ἈΟρήσαι
ΚΑΙ ΒΑΣΙΛΙΣσαν ιββΓν χρυσδοΤΟΛΟΝ ΧΡυσοπέδ
(λον.
ΛΑΟΝ Δ ΕΙΔΟΝ ἔχει λαιχπράν ΣΦΡΑΓΕΙΔΑΝ
(Εχοντα.
40 ΚΑΙ ΣΥΡΙΠΣ ΠΕδον εἰβα ΚΑΙ ΑΣΤΕΑ ΠΑντα,
[νισιβιν
ΕΥΦΡΑΤΗΝ ΔΙΑ6ά . πάνΤΠ Δ ΕΣΧΟΝ ΣΥΝΟ-
[μηγύρου
ΠΑΥΛΟΝ ΕΧΩΝ ΕΠΟ... ΙΣΤΙΣ πάντη δέ προήγε
ΚΑΙ ΠΛΡΕΘΗΚΕ τροφήν ΠΑΝΤΗ ΙΧΘΥΝ Απδ
farrn;
ΠΑΝΜΕΓΕΘΗ ΚΛΘαρόν, δν ΕΔΡΑΣΑΤΟ ΠΛΡΘΕ-
[νο αγνή
15 ΚΑΙ ΤΟΥΤΟΝ ΕΠΕδωκε φιΛΟΙΣ ΕΣΘειν διά παντό
οῖνον -χρηστόν ἔχουσα, κέρασμα διδούσα μετ' ἄρτου,
ταυτα παρεστῶ εἰπον ἀοέρκιο ὡδε γραφήναί.
ἐβδομηκοστον ἐτο και δεῦτερον ἦγον αληθῶ .
ταυΟ* ὃ νοών ευξαιΟ* υπέρ αδερχίου πα ὃ συνωδδ .
20 οὐ μέντοι τυμβφ τι ἔμω ετερόν τινα Οήσει,
ει δ' οὖν ρωμαίων ταμείω Οήσει δισχιλία χρυσά
και χρηστή πάτριοι Ιεροπόλεις χίλια ΧΡ^σί.
Nous traduisons :
*Citoyen d'une cité distinguée j'ai fait ce (tombeau)
de mon vivant, afin d'y avoir un Jour pou» mon corps une
(placr,
mon nom est Abercius; je suis le disciple d'un pasteur pur,
qui jHilt scs troupeaux il· brebis par monts et plaines,
5 qui a des yeux très grands qui voient tout.
C'est lui qui m'enseigna tes écritures fidèles,
qui m'envoya à Rome contempler ta (cité) souverain?
et voir la reine aux vêtements d'or, aux chausses d'or.
Je tta là un peuple qui porte un sceau brillant.
10 J'ai vu aussi (a plaine de Syrie, et toutes les villes, et Nisibe
par delà l'Euphrate. Partout j'ai eu des confrères,
j'avais Paul pour... Et la foi partout me conduisait.
Partout elle me servit un poisson de source,
très grand, pur, qu'a péché une vierge pure.
15 Elle te donnait sans cesse à manger aux amis,
elle a un vin délicieux, elle le donne avec du pain.
Abercius, fat ordonné d'écrire ces choses ici
à l'âge de soixante et douze ans véritablement.
Que le confrère qui comprend prie pour Abercius.
20 On ne doit pas mettre un tombeau au-dessus du mien :
smon deux mille pièces d'or [d'amende] /tour le fisc romain,
mille pour nia chère patrie Hiéropolis.*

II. HISTORIQUE. — Till»-mont s'exprime ainsi nu sujet de saint Abercius : « Le nom de saint Aberce est célèbre parmi les Grecs, qui en font un office solennel le 22 d octobre. Les Latins ne l'ont pas connu, et son nom

ne m· trouve point dans le* ancien· martyrologes. Baro- nin* l a mi* dans b· romain au mesrne jour qu'en font les Grecs. Il dit avoir eu entre les mains une lettre de ce saint à M. Aurele, traduite du grec, et pleine d'un esprit apostolique. Il promet de la donner dans ses *An- nales*; mais au lieu de le faire, il se plaint qu'elle luy estoit échappée d'entre les mains, et qu'il ne l'avoit pu retrouver. * *Mrm. hist, ccd.*, Paris, 1701, t. n, p. 290. Et plus loin, p. 621, le même critique rappelant que Baro- nius assure qu'il s'est glissé dans la vie grecque d'Aber- cius plusieurs choses qu'on ne saurait approuver : « Il pourvoit bien, dit-il, avoir eu particulièrement en vue l'építaphe qu'on prétend que le saint dicta luy rnesme. Car il est assez étrange qu'un saint évêque âgé de soi- xante-douze ans, et près de mourir, qu'on nous dépeint comme un homme tout apostolique, ordonne de graver sur son tombeau qu'il a esté envoyé a Rome pour y voir des palais, une impératrice toute couverte d'or jusqu'à ses souliez, et un peuple om«l de bagues magnifiques; qu'il défende d'enterrer personne au-dessus de luy; et qu'il ordonne que qui le fera, pavera deux mille pieces d or au thrésor impérial, et mille à la ville d Hieraple. Ce ne sont pas là les pensées ordinaires des saints quand ils se pn parentà la mort. » Si nous avons reproduit ces lignes de Tillemont, ce n'est point pour le facile jeu de railler la critique interne, mais pour remarquer que les critiques ecclésiastiques dans l'étude de l'építaphe d'Aber- cius ont eu pour premier sentiment la défiance.

Dorn Pitra fut le premier à bien juger de la valeur de cette építaphe, que De Rossi devait qualifier plus tard de *epigramma dignitate et pretio inb*r chriitiana facile princeps*. Boissonade, *Anecd. grxc.*, Paris, 1833, t. v, avait publié le texte grec de la *Vita Abercii*. Dom Pitra passa outre aux scrupules jansénistes de Tillemont en savant qui, comme on l'a dit. trouvait à l'építaphe de la ΠΠα « une saveur de symbolisme primitif inconnue aux apocryphes »; il l'isola delà prose, ou elle était enfermée, et n'eut pas de peine à y découvrir un texte métrique qui n'était pas sans de saisissantes analogies avec l'inscrip- tion de Pectorius d Autun; il la publia dans son *Spici- legium Solcimensc*, Paris, 1855, t. m, p. 533. Les boll in- distes, en 1858, au t. VIII des *Acta sanctorum* d'octobn·, p. 515-519, rééditèrent le texte grec de la vie d'Abercius et commentèrent l'építaphe dans le même sens que dom Pitra. L'auteur de la Vie grecque n'eût pas été de force à inventer de toute pièce l'építaphe métrique de son saint. On ne peut même douter qu'il ait eu une inscrip- tion réelle sous les yeux quand il écrit (n. U) : « Aber- cius pnqura son tombeau, une pierre quadrangulaire de hauteur égale à la largeur, et sur celte pierre l autel... sur lequel il grava l'építaphe que voici. » Renan, qui ne Croyait pas pouvoir donner droit à une mention a celte építaphe, se bornait à noter que les c actes fabuleux > d'Abercius semblaient avoir été fabriqués sur le vu d'épi- taphes d'Hiéropolis. *Orig. du ehnst.*, 1879, t. vi, p. 432.

Trois ans plus tard, une première découverte épigra- phique apportait un premier contrôle en faveur de notre építaphe. M. Ramsay, explorant un petit canton de Phrygie, la vallée de Sandukly. y trouvait les restes de trois cités antiques, dont la seconde était connue dans l'histoire du montanisme, Brouzos, Otrous, Hiéropolis; et au petit village de Keleudres, sur une colonne de pierre devant la mosquée, il relevait une inscription grecque métrique, dont voici le texte et la traduction :

ἐ]κλεχτή πό[λε]ω ὃ πολε((τη τ]ουτ* ἐποίη[σα
ζών ἰ]ν' ἔχω φανερ(ῶ] σώματο ἐνθα Οεσιν.
ουνομ* Αλέξανδρο Ἀντ[ω]νίου μαθητή ποιμένο ἄγνοΟ.
οὐ μέντοι ,τ-ὕμβω τι ἔμω ετερόν τινα Οήσει.
5 ει δ' οὖν Ρωμαίων ταμείω βησεῖ δισχειλία [χ]ρυσ&
καῖ [χ]ρηστή πατρίδι Ιεροπόλεις [χ]εῖλια [χ]ῖρυσ&
ἐγράφη ιτει τ' μηνί ' ζόντο .
ΕΙρήνη παράγουσιν καῖ μν[ησ]χομένοι περῖ ή[μ]ών.

« Citoyen d'une n'lle distinguée, je me suis préparé ce monument (de mon vivant] pour que mon corps y repose noblement. Je m'appelle Alexandre Ills d'Antoine; je suis disciple d'un pasteur pur. On ne devra pas mettre un autre tombeau au-dessus du mien, sous peine d'amende : pour le fisc romain deux mille pièces d'or, pour ma noble patrie Hiéropolis mille pièces d'or. Écrit l'an 300, le sixième mois, de mon vivant. Paix aux pistant» et à ceux qui se souviennent de moi. L'an de lère adoptée à Hiéropoh's, correspondant à l'an 216 de Père chrétienne, on avait là un texte de comparaison pour authentifier et pour dater l'épithaphe d'Abercius. Car l'épithaphe d'Alexandre, tils d'Antoine, était dans sa partie métrique un grossier plagiat de l'épithaphe d'Atarcus. En nuire elle était l'épithaphe d'un clirèti* n. Car l'acclamation · Paix aux passante > est spécifiquement chrétienne. Ramsay, *Hull, de eorresp. hellénique*, I. vr, p. 518; Duchesne, *Bull, crit.*, t. ni, p. 135

Cette première découverte fut suivie, l'année suivante, d'une seconde plus décisive. Revenu en Phrygie en 1883. M. Ramsay trouva près d'Hiéropolis. dans le mur d'un bain public, deux fragments épigraphiques qui n'étaient autres qu'une portion de l'épithaphe d'Abercius. De ces deux fragmente, M. Ramsay emporta l'un à Aberdeen. Quant à l'autre, De Rossi suggéra au patriarche des Arméniens catholiques de le faire offrir à i/-on XIII, à l'Occ.i-ion de son jubilé épiscopal, par le sultan Alhlu I-Hamid II, ce qui eut lieu en février 1893. M. Duchesne ayant suggéré une pensée semblable à M. Ramsay, les deux fragmente se trouvent actuellement réunis au musée du Latran.

Les érudits, soit catholiques, soit anglicans, soit luthériens, s'empressèrent d'étudier avec plus du soin l'inscription, dont l'authenticité venait ainsi d'être mise hors de doute. A quelques différences d'interprétation prés — divergences insignifiantes — ils furent unanimes à tenir l'épithaphe pour un monument de la fin du n· siècle et pour un témoin de première valeur de la foi catholique, notamment en ce qui touche au baptême, à l'eucharistie, à la conception virginal.

Mais il n'est conclusion si assurée que certaine critique n'hésite à lui substituer les plus paradoxales conjectures. L'Académie des sciences de Berlin entendit, le II janvier 189i. la lecture d'un mémoire de M. Eirker. jeune professeur à l'Université de Halle, où l'auteur s'appliquait à démontrer que l'épithaphe d'Abercius était une inscription païenne, épithaphe < l'un prêtre de Cybèle. M. Duchesne, dont le nom était dès lors attaché à l'exégèse de l'épithaphe d'Abercius, railla sans merci l'hypothèse du jeune professeur, · M. licker, put-il conclure, a sans doute voulu rire et dérider aussi l'Académie de Berlin. · *Bull, crit.*, 1894, t. xv, p. 117. < Comme ni traiter sur un ton sérieux, écrivait de <on cot- M. De Rossi, et discuter comme dignes de controvert scientifique de tels rêves? · *Huit, dt archeol.*

1891, p. 69. A ce moment, M. Harnack crut devoir proposer une distinction. Il y avait dans l'épithaphe d'Abercius des traits chrétiens, incontestablement, man ces traite étaient contredite par d'autres qui ne Itait nt pas ou qui Vétaient moins : qu *^l-ce que ce pasteur < aux grands yeux dont les regards atteignent partout ? N'est-ce pas un mythe solaire? Pourquoi envoie-t-il Abercius à Rome voir un roi (βχσιλήζ) et um nine" Puunjuoi h· berger ne serait-il pas Attis-lb lio* et la vierge pure Cybele? De ce* doutes, M. Harnack cruy fit pouvoir induire que l'épithaphe d'Abercius représentait un syncrétixne des mystères clin turns et < l'un culte solaire, syncrétisme sans autre attestation d'jilleur» Ab reins < lrv.iit avoir été· un païen gnostici- »nt. On aurait eu tût fait de dissiper les doutes «le M Harnack « t de lui montrer que l'identification du pifteur et d'Altis ne reposait s»ur aucune base, ce que

l firent au mieux M. Duchesne et M. Wilpert; mais un nouveau système parut. M. A. Dieterich, professeur d'archéologie à l'Université de Marbourg, imagina que, l'empereur iléliogabale avant fait célébrer en 220 le mariage de son dieu syrien llagabal avec l'Astarte de Carthage, Abercius, prêtre d'Allis, avait été· envoyé à Rome parson dieu pour prendre part à l.< cérémonie des noces du soleil et de la lune. Il vint à Rome; il vit une pierre (λζον) marquée d'un sceau brillant, la pierre noire d'Éme-c, le dieu llagabal; il vil le grand dieu et la grande déesse, le roi et la reine. Quant à lui. il était de la confrérie des μαθητα! ποιμένα άγνοΟ, Alite, comme l'était son contemporain Alexandre fils d'Antoine; il fut conduit partout par .Xe>tis, qui est le nom d'une divinité sicilienne, divinité des eaux, qui a nourri Abercius de poisson en des repas cultuels mystérieux. L'explication adéquate était enfin trouvée, qui lit dire à M. Salomon Reinach. non sans atticisme : · C'est M. Dieterich qui a raison : il a mis dans le mille. » *Hevue critique*, t. xi.ii (1896), p. 447.

A ces extravagances, il suflit d'opposer : 1° l'identification de l'Ahercius de l'épithaphe et de l'Ahvircius Marcellus, évêque antimonlaniste signalé par Eusèbe, /7. Λ', v, 16. 3, en ce canton de Phrygie, à l'époque contemporaine; 2° l'antériorité de l'épithaphe d'Abercius par rapport à l'épithaphe d'Alexandre fils d'Antoine, cette dernière étant chrétienne et datée de 216; 3° l'interjirét.ilion donnée par la *Vita Abercii*, laquelle date d'un temps où païens et clin tiens savaient pertinemment se diHerrncier; < l'indéniable sens chrétien des traits les plus marquants de l'épithaphe, quelque vague d'expression ne se manifestant que dans des épithètes d'Ornement, défaut aisément pardonnable à un texte métrique; 5° les laborieuses, les excessives invraisemblances textuelles ou mythologiques entassées par les nouveaux exégètes. Ces deux derniers considérants vont être justifiés dans le commentaire que nous allons donner de l'épithaphe d'Abercius.

III. I n t e r p r é t a t i o n . — Έκλεκτή πόλεω κτλ.] On s'est étonné qu'un chrétien ait affecté de s'appeler citoyen (et qu'il ail qualifié sa cité de l'épithéle (Γέκλεκτη, dix-tiHfjuée, comme au vers 22 il la qualifiera de noble patrie, χρηστή πατρι . Il est sûr que l epltre aux Hébreux. XIII, 14, aurait pu lui apprendre que < nous n'avons point ici de cité qui demeure, et que nous cherchons celle qui doit venir >. Cf. Eph.,11, 19. Mais le di-ticlie-inenl civique n'est point obligatoire, et si Abercius, <pii avait beaucoup voyagé, n'en tenait pas moins fervemment à sa petite cité phrygienne, sa conscience chrétienne n'avait rien a redire. Mais jjourquoi traiter lliéropolis iΓέκλεκττ,? A cela on répond que les cités ont coutume de recevoir des épithètes de ce genre, *lumestissinte, auguste, felicissime, sanctissime, inclyte*. Que si έκ)εκτή, qui, dans la langue chrétienne, veut dire *élue*, se dit plutôt d'une église que d'une cité (voyez la suscriptlon de l'épître de saint Ignace aux chrétiens de Tralles), on peut supposer que le molest susceptible d'une acception plus banale, comme lor-qiie saint Ignace en tait l'épithète d'un de ses compagnons, άν3ρ\ έζλιζτώ. *Philadriph.*, xi.

Ο»7νομ' Αόιρκιο ζτλ.] Avec les vers 3-5 le symbolisme apparaît, mais quel symbolisme? Celui que l'archéologie chrétienne nous montre comme le plus populaire parmi les fidèles; les peintures des catacombes romaines ne fournissent pas moins de quinze représentations du bon Pasteur paissant son troupeau (pour ne rien dire du bon Pasteur portant la brebis sur ses épaules), représentations remontant au nr et au iv* siècle. Wilpert, *E/uetiü]>ams*, Paris, 1896, p. 99-100. De Rossi a retrouvé et publié une médaille chrétienne, qu'il attribue au ir ou au lll* siècle, représentant un troupeou de sept agneaux, les uns paissants, les autres bondissants, et à gauche, a l'ombre d'un uhvier, debout avec un chien a ses pieds, le

berger appuyé stir son bâton. Kraus, *Realencyklopiidio*, t. 11, p. 592. Abercius se dit le *disciple*, μαθητή, un mot évangélique, rest»· familial à h langue chrétienne, â la langue de saint)gnnced*Anlioche,parrxemple, Mmjnci., IX, 2,3; x, I. Il est disciple du pasteur pur, αγνό, une épithète très chrétienne, et dont la fortune fut grande particulièrement «tu temps ou les idées encmtiles étaient le plus en vogue, c e.sl-â-dire au il· siècle· Ce pasteur paît ses troupeaux par monts et par plaines : allusion aux Eglises <|u Abercius trouvera dans « la plaine syrienne » aussi bien que dans les montagnes de Phrygie. Et ce pasteur a do grands yeux dont le regard atteint partout : vers purement descriptif, mais qui marque bien ce quo ce pasteur a de surhumain, ne fût-ce que dans son regard. l'« symbolisme chrétien donne donc l'explication adéquate de ces vers 3-5 : peut-on en dire autant de r.irchéologie de MM. Ficker Ct Dieterich? Attis est qualifié de bouvier (βουκόλο), de chevricr(αἰπόλο), d homme aux mille yeux (μυριόμματο), et il est comparé au soleil qui voit tout (πανόπτη) : mais on ne nous dit pas, et pour cause, qu'Attis, le jeune bouvier de Cybele, ail eu le droit d'être qualifié de chaste : l'historien ecclésiastique Socr.de, après avoir cité un oracle qui identifiait Atlis et le « chaste Adonis * (ἀγνον "Λόωνιν), nulle cette confusion en rappelant qu'Attis przr *amoris insania teipsum exsecuit*, *li. E.*, ni, 23, *P. G.*, t. l x v i i i . col. 4W.

Ουτο γάρ μ' έοιοαξε... γράμματα πιστά·] Quel mol manque-t-il ? Pitra supposait τὰ ζωή ; Zahn, λόγου και; Harnack soupçonne l'hagiographed'avoir passé la quelque mot malsonnant. Dieterich renonce â rien suppléer. Mais γράμματα πιστά est assez clair. Si γράμματα est un mol incolore, Act., XXVI, 24, jusque-là qu'il pourrait s'appliquer â des écritures secrètes, orphiques, magiques, encore est-il que Philon l'entend des saintes Ecritures, τα Ιερὰ γράμματα. *Ant. jiul.*⁹ in, 7, 6, et que le Nouveau Testament fail de même. H Tim., III, 15; Joa., v, 47. Du reste, il est détermine ici par l'épithète πιστά, qui est spécifiquement chrétienne, témoin les λόγοι πιστοί de l'Apocalypse, XXI, 5, et le πιστό λόγο (les Pastorales. l Tiiri., l, 15; m, l ; Il Tim., n, 11. Lorsque l on nous dit que les γράμματα πιστά sont analogues aux λεγάμενα des mystères, on ne peut citer aucun exemple â l'appui pour motiver cette analogie.

Ει 'Ρώμην ο επεμφεν έμέν ύασΟ.ειαν άΟρήσαι ναι βασιλίσσαν ιδείν χρυσόστολον */ρυσοπειοilon.] La pierre de l'inscription porte seulement DACIA de βασιλέαν : l'hagiographe a lu βασιλειαν, dont les copistes font indifféremment βασιλειαν, reginam, ou βασιλειαν, raptum. Wilpert comprend βασιλειαν comme une apposition à Ρώμην, mais alors le verbe άΟρήσαι reste sans objet. Zahn corrige et lit βασιλή (=βασιλία) άναΟρήσαι, qui est une conjecture aussi gratuite que celle de Dieterich, βασιλήαν, forme poétique insolite, ou, comme dit M Heinach, « accusatif barban· » pour βασιλέα. Le plus sûr est do s'en tenir au texte de l'hagiographe et de traduire : le Pasteur m'a envoyé â Home contempler < une Souveraine et une reine ». C'est ici que la pensée d'Abercius s'obscurcit La souveraine, nous dit M. Duchesne, c'est la cité-reine, la ville étemelle, avec son sacré sénat et l'empereur, la < souveraineté ». Soit. Home, en effet, est lres naturellement qualifiée de reine : II ΒΑΣΙΛΕΙΟΓΣΑ Ι'ΟΜΗ ΤΟΝ ΒΑΣΙΑΕΓΟΝΤΑ ΤΟΝ ΛΟΓΟΝ, lisait-on dans une inscription du IV» siècle, élevée â Home â Pruairésios et que nous n conservée Eunapc. l'iL, édit, Didot, p. 492. Cf. Battifol, dans *Revue hist, des relig.*, 1897, t. xx.xv, p. 113. Si la βασιλεια est la cité de Home, que sera la βασιλίσσα? M. Duchesne répond : < L Église comparée si souvent dans les Écritures et dans les Pères â une reine aux brillants atours. · Dans le *Pasteur*^ l'Église n'apparalt-cllo pas â Hermas sous les traits d'une femme âgée, vêtue d'un vêlement éclatant, έν Ιμχτισμω λαμπροτάτ»· » ? Lu., i, 2. Sans doute, mais alors pourquoi opposer

cette reine brillante au peuple qui, au vers suivant, va représenter la communauté de** fidèles de Rome (λαόν ό είόονέκν.) ? Le contrante est tranché bien plus entre la βασιλίσσα et le λα&, qu'entre la βασιλεια et la βασιλίσσα.

Donc, contrairem*»ni au sentiment d'archéologues comme Duchexne et Wilpert, nous hériterions â reconnaître dans le vers 8 une allusion â l'éminente dignité de l'Église de Home. Les vers 7 et 8 parleraient de Home, rien que de la cité de Home, ils en parleraient avec emphase et gaucherie, que ce serait un sens plausible, sinon tn>s relevé. On nous dit qu'il e*1 bien extraordinaire que le « Pasteur pur », c'est-â-dire le Sauveur, ail envoyé Abercius a Rome pour contempler la splendeur impériale de Rome. Mais ignore-t-on de (piels religieux regards les chrétiens contemplaient Home ? Ne sait-on pas que, pour eux. la fin de Rome devait être le signal de la fin du month·9 *Etiam vs ipsn declarat lapsum ruinanigue rerum bwi fore, nisi quod incolumi urbe Roma nihil isttunniodt vitietur esse metuendum : at vero ntm caput illud orbis occiderit et ρύμη esse cn prnt, quod SibyUss fore aiunt, quis dubitet venisne jam finem...? Illa est rirtteu quse adhuc sustentat omnia.* C'est Lactance qui s'exprime .iiii-i, vu. 25, *P. L.*, t. vi, coi. 812.

Λαόν ό'ftoon εκει λαμπραν σ'^αγίοαν έχοντα.] M. Dieterich. apri·? Hirschfeld, corrige λαό (peuple) en λάσ (pierre) et demande avec ironie si l'archéologie chrétienne a jamais rencontré de pierre qui porte un sceau brillant. Le quiproquo n'est pas permis, car λαό est un terme d'usage courant dans la littérature chrétienne, pour désigner les élus, les fidèles : on peut le relev» r jusqu'à dix fois rien que dans le *Pasteur* d'Hennas avec ce sens. Plus pricîM inent même il signifie l'assistance par opposition â IVvique dans une synaxe eucharistique : on le trouvera trois fois avec ce sens spécial dans la description du culte chrilien de saint Justin. *Apol.*⁹ î, 65-67. Αάο au contraire, au sens de pierre, est attesté par une leçon d'ailleurs controversée de Sophocle, *Œdip. Cul.*, 198, et par une inscription de Gortyne : c'est ce mot rarissime que l'un veut retrouver dans une inscription de grec commun, en Phrygie, au nr siècle ? Le mol στοαγί est aussi fréquent dans la littérature chrétienne que le mot λαό . Au propre, σφοαγί est la marque que l'on met sur une marchandise ou sur une tête de Ivélail pour la reconnaître : M. Deissmann a relevé dans un papyrus commercial du Fayoum de b fin du Ile siècle de notre ère l'expression στ'αγί3α επιβάλλχτ» (χάστω ονω, marquer chaque âne d'un signe de propriété. A. Deissmann. *Neue Bibclstudirn*, Marbourg, 1897, p. 66. C'est ce même sens qui est donné par le gnostique Chéodole : < Les animaux sans raison témoignent par la *sphragis* du propriétaire â qui ils appartiennent individuellement, et c'est par la *sphragis* que le propriétaire les revendique. » *Excerpta Thcodot.*, 86. *P. G.*, t. ix.col. 698. Au figuré, dans la littérature chrétienne, il désigne le baptême : nous le relevons huit fois dans le *Pasteur* d'Hermas, vingt fois dans les *Acta I homæ*, avec ce sens. Personne ne le conteste, d ailleurs. Mais M. Harnack et M. Dieterich triomphent de ce que l'expression λαμπρά σ^ραγί οβί unique: un sceau brillant peut-il s'entendre du kiptême ? Or, juste â point, on signale un passage des *Acta Philippi*, édit. Tischendorf, p. 93, où il est question de « sceau lumineux rayonnant partout », φωτεινήν σρραγίδα, et c'est M. Harnack lui-même qui le signale. *Theolog. Literature.*, l. xxil 11897). p. 61. Ici encore le langage chrilien fournit l'explication adéquate. Que penser, au contraire, de l'exegese qui, après avoir fait du peuple une pierre, croit reconnaître dans le < sceau brillant » l'idole d'ÉlagaLd, la « grosse pierre coniquo.de couleur noire, que l'on disait tombée du ciel, et sur laquelle, au dire d ll· rodicn.on rni/nri *et clames marque* et empreintes* » (εξοχά ... χαι τύπου) ?

Kai Συρμή κτλ.] Les vers 10-H ne présentent point de difficultés, sinon sur le dernier mot πάντη δ'ίσχον συνομηγύρου, comme lit l'hagiogniphe. Le mot ὑμήγυρι est synonyme de σύναξι et on voit le sens du composé; mais le mot συνομηγύρου fait le vers faux. Ramsay et Duchesne lisent συνοπάδου; Lightfoot, συνομίλου; Dieterich, συνοβίτα. Le mot retenu par l'hagiographe était le mot le plus juste et aucune des corrections proposées n'est décisive.

Παύλον έχων εποχον.] Cet hémistiche est fort obscur. Zahn lit πάντη δ'έσχον συνοδίτην Παύλον, « j'eus partout Paul pour compagnon de route; » puis il met un point et ensuite έχων Ιπόμην, < moi je suivais. > Mais le rejet de Παύλον est bizarre. La forme dorique ιχων plus inattendue encore; puis pourquoi Ιπόμην est-il sans complément? L'hagiographe a lu seulement Παύλον εσωθεν, qui n'a aucun sens. La pierre est ici brisée : on lit à demi ΠΑΓΛΟΝ ΕΧΟΝ ΕΠΟ et l'on restitue εποχον : mais εποχο; signifie < celui qui est sur un char », et l'on ne comprend pas davantage. M. Dieterich, c'est une fiction pure, s' imagine que εποχο est le titre d'une fonction dans le culte auquel aurait été, selon lui, initié Abercius, l'epocAor serait quelque chose comme l'epūcopof chrétien : bizarre fonction que celle fonction cultuelle de groom ! Quant à Paul, qu'Abercius rapproche de la Foi, sera-ce l'apôtre saint Paul? Il faut le prodigieux esprit philologique de M. C. Weyman pour comprendre qu'Abercius portait avec lui une édition des Épitres de saint Paul. Faute de quoi, on traduira bravement avec M. Zahn : « J'avais saint Paul assis dans la voiture. » Ce qui est comique. Disons simplement avec 51. Reinach que cet hémistiche reste à expliquer.

Πιστι πάντη ?Α προήγε.] Abercius marque que la Foi le guida, le conduisit partout. C'est dans un sens analogue que, dans une inscription romaine (fin du n^e siècle ou début du ni^e), l'auteur de l'épithaphe dit à la morte. Maritima : εὐσίυηα γαρ σή πάντοτε σε προάγει. De Rossi. *Inter, ehr.*, t. II, p. XXVI. De même que la « Piété » a conduit partout Maritima, ainsi fait la Foi pour Abercius. Personnifier la Foi n'est pas une image singulière.

Mais est-ce bien ΠΙΣΤΙΣ qu'il faut lire sur la pierre? L'hagiographe l'a lu, mais ne s'est-il pas trompé? La pierre est brisée ici : on lit distinctement ΣΤΙΣ et, devant ces quatre lettres, la partie inférieure de deux jambages verticaux, dont on peut faire un iota et une moitié de II, aussi bien qu'un H. C'est de cette incertitude que fait état M. Dieterich pour conjecturer ΝΙΙΣΤΙΣ ou ΝΙΣΤΙΣ, qui est le nom d'une déesse « qui figurait dans la théologie d'Empédocle. » Une « conception religieuse » aura < pu passer des écrits d'Empédocle dans les cultes mystiques de l'Asie Mineure! » Et M. Reinach, résumant Dieterich, accumule les preuves : « Nestis, divinité des eaux, a été identifiée par les Grecs Syriens aux déesses orientales Atargatis et Dercéto. Cette dernière avait la forme d'un poisson : ΟΓνήστι est le nom d'un poisson. Dercéto était adorée à Hiérapolis en Syrie : or, nous trouvons la déesse Nestis dans une ville lioinonne. » Et voilà toute la démonstration !

Καί παρέυηκχ τροφήν χτλ.] Les vers IJ-IG sont une description du banquet eucharistique auquel, partout sur le globe, a été convié Abercius. C'est une pareille invitation que saint Pulcarpe reçoit du pape Anicet, lors de son séjour à Rome : < Dans l'église, Anicet donna l'eucharistie à Pohcarpe, » écrit saint Innée au pape Nictor. Eusebe. *J.*, v. 24, 17. Sous quelles espèces la Foi donne-t-elle l'eucharistie à Abercius? Du vin qu'elle donne mêlé d'eau avec du pain. Saint Justin, dans la description qu'il fait des synaxes eucharistiques, mentionne < le pain, le calice d'eau et de vin trempé » (άρτο καὶ ποτήριον ὑδατο καὶ κράματο). *Apol.*, I, 63, *I. G.* t. VI, col. 428 Les deux mots κράμα et κέρασμα K>nt s)nuinmes. Eut-il besoin de rappeler, à ce propos,

les peintures que les catacombes romaines nous présentent de la fraction du pain, à commencer par la belle peinture, du H^e siècle, mise au jour dans la catacombe de Priscille? Wilpert, *Fractio panis*. Quant au rapport de ce pain ou de ce vin avec le Sauveur lui-même, c'est par la mention ἰε ΙΙΧΘΓΣ qu'à cette époque on l'exprime au mieux, et Abercius ne fait pas autrement : la Foi lui a partout donné en nourriture ΙΙΧΘΓΣ. Ainsi s'exprime l'épithaphe de Pectorius (voir ce mot) : « O race divine de ΙΙΧΘΓΣ céleste... reçois l'aliment doux comme le miel du Sauveur des saints : mange, bois, tu tiens ΙΙΧΘΓΣ dans tes mains : » εσθιε πινάων ΓχΟυν ιχων παλάμαι. De Rossi, *Inter. chr.*, t. n, p. χιχ. Pourquoi la Foi donne-t-elle cette nourriture aux « amis », φΟ.οι, et pourquoi ce terme vague? Le terme est vague, sans doute; encore est-il que, non seulement il n'a rien de non chrétien, III Joa., 15, mais que nous le relevons dans l'inscription de Pectorius : την σήν, φίλε, Οάλλπεο ψυχήν. Pourquoi dire que ce poisson est un poisson de source, ΓχΟυν άπδ πηγή? On a rapproché cette image de celle qui consiste à représenter les baptisés comme des petits poissons qui naissent dans l'eau du baptême : *Noa pisciculi, secundum ΙΧΘΥΝ nostrum Jesuni Christum, in aqua nascimur*, dit Tertullien. *De bapl.*, I. *P. L.*, t. i, col. 1198. Mais, s'il est vrai que le fidèle Smalt aux fonts baptismaux, il n'en est pas ainsi du Sauveur lui-même. Cette source doit être donc une source plus haute, et pourquoi ne pas songer « aux Ilots éternels de la Sagesse », dont parle l'inscription de Pectorius (ύδασιν άενάοι σοφίη)? C'est, en elfel, dans ces Ilots éternels que la Vierge pure l'a pêché avec la main (έδράξατο).

En regard de l'interprétation chrétienne, nos bons humanistes développent leur exégèse : < Nestis, déesse des poissons, a nourri Abercius de ses poissons sacrés; le pèlerin, ascète païen, s'est abstenu de la chair des animaux, il a mangé du poisson, du pain et du vin (Νήστι signifie ausn *celui qui jeûne*). Nous sommes ici en présence de formules aussi difficiles à comprendre pour nous que celles des Eleusiniens : ένήστευσα, επιον τον χυχζώνα, ou celle des mystes d'Atys : έκ τυμπάνου βίζρωχα, έχ κυμβάλου πέπωχα. Mais il semble que le sens général est clair !]. Lit vierge sainte qui péchait les poissons destinés à la nourriture d'Abercius était une prêtresse; de même, à Eleusis, les prêtres seuls pouvaient prendre les poissons sacrés... »

Les derniers vers (17-22) appellent deux observations. Il est fort possible que ces vers constituent une formule épigraphique qui ne soit pas personnelle à Abercius et qu'Abercius aura utilisée, la trouvant en usage à Hiéropolis : on remarquera, en effet, que les vers n'en sont incorrects que par l'introduction des noms propres, Άνέρχιο. Άνερκιου Ήρωμαίων. Originale ou commune, cette formule épigraphique contient une très intéressante donnée théologique : ταύΟ' ό νοών « υζαίτο υπερ Άβερχίου πα ό συνωδό. Le mot συνωδό, « celui qui chante avec moi, » est une expression peu naturelle, encore qu'on puisse lui trouver quelque analogie avec un passage d'une épître de saint Ignace d'Antioche, *Ephes.*, iv, 1, 2. L'expression ταύΟ' ό νοών, * celui qui comprend, » n'est pas une allusion à la prétendue discipline de l'arcane : Abercius qui vient de s'exprimer par symboles, symboles que tous les chrétiens entendent, fait maintenant appel aux chrétiens, simplement. Mais à ces chrétiens ses frères Abercius demande de prier pour lui : expression de l'usage de la prière pour les défunts, un usage inconnu au paganisme. Et c'est un dernier trait qui confirme l'interprétation strictement chrétienne de l'épithaphe d'Abercius.

P. Batiffol.

IV. Importance. — L'importance de cette inscription est manifeste. — On a voulu y voir un argument en faveur de la primauté de l'Église romaine. Dans ce cas,

le voyage de saint Pulycarpe.en 15\$, nu sujet de la Pâque, aurait son pendant dans celui «l Alx ieiir, vraîRembl.iblc- inent au sujet du montanisme. Abercim», en effet, dans la controverse montaniste, OCCiqK» un rang â part, non qu'il ail convoqué un concile commo Solas, évêque d Anchia- lus en Thrace, ou Apollinaire, évêque d'Ilh ropolis en Phrygie, pour condamner Montan et ses sectateur*, mais parce que, â l'exemple de Zoticus de (Lomanc, de Julien d'Apâmée, de Méliton de Sardes, de Sérapion d'Antioche, il a pu intervenir personnellement dans le débat, ce que nous ignorons. En tout cas c'est a lui que sont adresse- trois livres sur la discussion publique qui eut lieu, à Ancyre, entre l'anonyme d Eusêbe, *Il. E.*, v, IG, *P, G.*, t. xx, col, 46\$ sq., et les monlaniâtes. C'était donc un évêquo de valeur et sa visite à Home, quel qu'en ait été le motif, n'est pas sans importance.

2' Le symbolisme de ΓΙχθὺ a déjà été signalé; c'en est ici la plus ancienne référence. On sait que les cinq lettres de ce nom forment l'acrostiche de cette formule chrétienne : Ἰησοῦ Χριστὸ Ηιοὺ Γῶ Χωτηρ; on sail aussi que Γ'Ιχθὺ est une allusion au baptême et â l'eu- charistie. Au baptême d'abord, car il est l'eau salulaire, où l'homme purifié, régénéré, devient le *pisciculus se- cundum* ἸχΟὺν do Terlullien. pris par les apôtres, « pê- cheurs d'hommes, w dans « le filet * de l'Église. Clé- ment d'Alexandrie conseillait aux chrétiens de son temps de faire graver l'image de ΓΙχθὺ sur leurs anneaux et de ne pas oublier leur origine. Et les Pères ont fait de ΓΙχθὺ l'objet d'applications morale- multipliées. A l'eu- charistie ensuite; car, dans les deux multiplications des pains, figures de l'eucharistie, ainsi que dans les deux repas de Notrc-Seigneur ressuscite avec ses disciples, figurait le poisson. Il figura également sur les vases sacrés, les lampes, dans le- peinture- «les catacombes. Jésus-Christ est l "Ιχθὺ : «l où enfant de l' Ιχθὺ , comme ledit saint Jérôme de llonosc, et disciple de Jésus-Christ sont synonymes dans la langue chretienne. Le fidèle est de la race de ΓΙχθὺ , comme le rappelle l'inscription de Pectorius. De même, recevoir ΓΙχθὺ et communier sont synonymes.

3® La communion c'est la τροφή de l'inscription, la nourriture sacrée, donnée mx ? amis », composée de ΓοΙvo et «le Γάρτο , du mélange mystérieux, κέρασμα; langage qui rappelle celui de saint Justin dans sa des- cription de la synaxe, celui de la *Didac/té* à propos du κλάσμα, et qui était parfaitement intelligible pour les fidèles.

\$' Si la παρθέvo αγνή doit s'entendre de Marie, mere du Verbe incarné, et non de l'Église. c'est une allusion au mot du symbole, cl une preuve de la croyance pri- mitive des chretiens à la perpétuelle virginité de Marie, telle qu'on la retrouve sou- la plume de saint Ignace et de saint Irénée.

5 Enfin la demande de prières faite à tout συνωοό en faveur d'Abercius e-t strictement chretienne : c'est l'expression même de la prière pour les morts, comme on en voit tant d'exemple- dans la littérature et l'épi- graphic du m* siècle Antérieurement à Terlullien. on ne trouverait.!citer que l'épithaphed \bercius»slnous n'avions dans les *Acta Pauli et Theehr* ce curieux passage où une jeune fille, qui est morte, apparaît en songe â -a mère Trifina pl lui demand· que Thécla consente â prier pour elle cl «pie, grâce a la prière d»* la martyre, elle puisse passer au lieu du rafraîchissement. Le vœti de la fille de Trifina est exactement le meme «pie celui d'Aher- ein*. Or pareil vcree-t spécifiquement chrétien. Wilperl a montré que les prétendus sentiment- de celte espèce, pn lès à des inscription- païenne-, -ont une illusion de M Eicker ('epigraphic païenne, nu témoignage de Gatti, ne connaît pas tin -cul exemple «le prière pour les dé- funts. Wilperl, **F**rm p. 110.

Tilb'Thont, *Mém Inst *ecl.*, taris, 1701, t. n; Bolssonade, *Atv'vdtida jr.rca*, Paris, 153 〉 t v, duiu l'ilru, *Spicilegium So-*

lesmenir, Pari· 1855, t. m; *Acta sancturum*, t vin oetobrli, 1858; ÎUiu-ay, d>na *Unit.* </rreep *hellénique*, 1882, t vi sq.; Duchean,da«/ul/elm *critique*, 1882, L ni, 1*94.L xv; *Hevue des quest. historiques*, 1K83, t XXXIV; *Mélanges (farcheolo- gy rt d histoire*, Rome, 1S95; De R<mi, *Inscriptiones chru- titnur*, 18*8, t il. *Hull di archeolugia cnsUana*, 189Λ; J. Wilperl, *Principimfrarjen der chnstlichen Archàoluqie*, Fnbourg-cn-Br , 1889; Lightfoot, A/>otlotic *Fathers*, Londres, 1885, t. Il; Zuhn, ^urschuugrn sur *Geschichte drs N.-T. Ka- nons*, Erlangen. 1893, t. v; Harnack, Z\lr *Aberrius-Inschnft*, IxHpzig, 1835; Dieterich, *Die Grabschrift des Aberkiot*, Leipzig, 1890; S Reinach, dana *Il?v, cnt.*, 18%, p. 447; *Analecta bnllau- diana*, 1894. t xm ; 1896.t. xv ; 1897, t. xvnt ; P. Lejay. dan» *Rev. du clergé (rang.*, 1897. t. xii; P de Grandmafoot). dans les *Éludes*, 1897.L LXXI, p. 433 , *Did. d arch, chrél.*, 1.1. cot.66-87.

G. Bxrf.ille.

ABERLÉ (d'j Maurice, prof».*.* ur d'I criture sainte (Nouveau T<>tafnenl) et de théologie morale â la faculté de théologie catholique de Tubingue. Né à Rotturn eu WurtemlHTg. le 25 avril 1817. il fit ses études de philo- sophie et de lluoIogiv a Tubingue sous la direction des professeurs 2.jy, Kuhn, Hefelr, Welle, etc., fut nommé en 1815 profe-seur au collège d Ehingen, en 1818 direc- teur du Wilhelmstifl, en 1850 professeur à l'université de Tubingue, ou il mourut subitement le 3 novembre 1875. Doué d'un grand «lon d'assimilation, d un esprit judicieux et critique, préparé a son enseignement par de sérieuses étudiés philologiques et historiques, de plus parfaitement au courant delà littérature biblique protes- tante, il fut un des premiers qui tenta non sans succès de faire revivredansl Allemagnecatholique. pnsqueexrlu- -ièment preoccup«e jusqu alors de la défense de s*s intérêts publics, l'étude approfondie des sources bibli- ques de la théologie et de l'Êcriture sainte. L'ne série d'articles importants parus dans la *Revue lhéotogi'Ju6* de Tubingue et l'A.'m yclopMic thèalogiquc de Wrll.er et Welle (*® édit.) et l Znfmx/uc/io/i au *Nouveau l'esta- ment*, publiée et complétée apres la mort de l'auteur par le professeur Sclianx, nous r»*vèlenl la tendance de -on esprit cl de scs recherches scientifiques. Sans vouloir diminuer en rien le caractère surnaturel des écrits du Nouveau testament, il s'efforça de découvrir les liens cachés qui les rattachent au milieu historique, à l'atmo- sphère religieuse, scientifique, politique et sociale de l'époque où ils ont paru. Ses études portèrent notamment sur les livres historiques. Dans ses travaux sur l'origine et le caractère historique des Évangiles, sur les époques de l'historiographie du Nouveau Testament, sur le jour de la « linte Cène, etc., l·τ idées originales, les aperçus nouveaux, les habiles combimisons, les constructions quelquefois hasardées, les conclu-ions lines avec une pénétrante sagacité de premisses parfois plus ingénieuses qu'inébranlables, nous montrent en lui le critique et l'exégète moderne, convaincu que < les tn -ors de notre foi n'ont rien perdu de leur valeur vissi-vis de la science du jour, mais «ju'on manquerait â son devoir en se con- tentant pour les défendre des armes du passé ». Abvrlé fut un initiateur. C'est le secret de sa force et «le sa fai- blesse. Il tenta la conciliation entre les exigences de la critique moderne et les données positives de la science biblique catholique. Il se vil souvent attaqué par deux camps opposés. · L'acier lui manqua, «dit de lui un de ses biographes, pour soutenir celte double lutte dans des publications plus étendues. Plus encore que par ses écrits, ce fut par son enseignement oral, continué· jusqu à sa mort avec un succès toujours croissant ; plus que par les résul- tats positifs «le sa critique, ce fut par les problèmes qu'il suscita, les horizons qu'il ouvrit, les impulsions qu'il donna aux \sprils. qu'Aberh* exerça sur les études bibli- «pies uni' forte et durable influence.

(online professeur «le théologie morale, il prit part d un côté m mouvement qui, vers la fin de la première moitié «lu siècle, substitua la < vieille morale » a la mo- rale vague et sans seve de la période joséphiste. H dé- fendit entre autres avec succès le probabilisme de saint

Alphonse de Liguori contre les tendances jansénistes. Mais en meme temps il croyait devoir prémunir contre les dangers d'une théologie morale trop exclusivement casuistique, trop uniquement préoccupée des besoins du confessionnal, trop tardive à s'occuper des tendances morales et des situations sociales de notre temps, l'n esprit plus systématique, un emploi judicieux des résultats de la psychologie et de la physiologie moderne, enfin l'étude approfondie de sciences sociales, tels sont, d'après lui, les moyens de rajeunir et de rendre plus conforme aux nécessités de l'heure actuelle notre vieille murale.

Les travaux du professorat n'absorbèrent pas toute l'activité d'Aberlé, Prêtre pieux et dévoué à l'Église autant que chercheur infatigable, il exerça non seulement la plus heureuse influence sur la jeunesse universitaire qui trouvait en lui un père et un ami. mais il put une part active à la lutte qui s'engagea en Wurtemberg autour du drapeau de la liberté ecclésiastique et protesta vivement dans une série d'articles de journaux contre les prétentions de l'Etat à régler son unique chef ses rapports avec l'Église. Les déboires ne lui manquèrent pas dans cette lutte, mais il eut la consolation de voir les rapports des deux puissances prendre un caractère plus conforme à ses vœux et à leurs véritables intérêts.

Voici la liste des principales publications d'Aberlé.

Dans la *Tübinger Quartalschrift* parurent entre autres les études suivantes : *Heberden Aequiprobabilismus*, 1851; *Veber den Zweck (1er Apostelgeschichte)*, 1855; *Zur d. d. i. Matthäusevangel.*, 1859; *Zweck des Johannesevangel.* 1861; *Veber den Tag des letzten Abendmahls, Epochm der neustem. Geschichtsbeschreibung, Prolog des Lucasriangel.*, 1863; *Veber den Statthalter Quirinus*, 1865; *Regelische Studien, Wf. 8.*, *Die Begebenheiten beim letzten Abendmahl*, 1869; *Die Berichte der Evangelien über die Auferstehung Jesu*, 1870; *Die bekannte Zahl in der Apokalypse*, 1872. Son cours d'introduction au Nouveau Testament fut publié après sa mort par son successeur, Paul Schanz, sous le titre : *Einleitwig in das Neue Testament*, Fribourg-cn-Brisgau, 1877.

Pour sa biographie, voir Linschmann-Funk, *Worte der Erinnerung an M. v. Aberle*, Tübingen, 1876; Himpsel, *Ueber die v. H. L. *ensclafliche bedeutung und theol.-kirchl. Ilichtung d a tel. Pr. Dr. v. Aberle*, dans *Tübinger Quartalschrift*, 1878, p. 177 sq.; *Kirchenlexikon*, Fribourg, 1883. t. t. col. 02.

E. M. LLEIL.

AB EXTRINSECO. Voir *AN INTRINSECO*, col. 73-74.

ABGAR. — 1. Légende d'Abgar. 2. Témoignages de la légende. 3. Données de la légende. 4. Valeur historique de la légende.

Abgar. *yr. *abgar*, *awgdr*, *abgar*, *awgar*. gr. "Αὐγαρο, Αὐγαρο, *I un nom d'origine sémitique CL Payne Smith, *thesaurus syriacus*, col. 477. Selon les lexicographes syriens *abgar*, *ahgdrr*, est synonyme de /itu/ini, « boiteux. » Un peut le rapprocher de l'arabe *abdjar*, « celui qui a une hernie ombilicale, » mais un doit rejeter l'assimilation avec le *ær*an *afgar*, et surtout l'etymologie arménienne donnée par Moïse de Khorene : *avak-hair*, « homme brave. »

1. Léonide d'Adgar. — 1. I un des rois d'Édesse qui portèrent ce nom. la tradition attribue une correspondance épistolaire avec Jésus-Christ. Celui qui régnait à Héraclée au premier siècle de notre ère était Artaban V. le quinzième roi de l'Arménie, selon Gutschmid, *Untersuchungen über die Geschichte des Kanigreiches Osroene*, *Mem. de l'Acad. de Saint-Petersbourg*, 1887. Il régna deux fois, d'après la Chronique d'Édesse, de l'an 44 avant J.-C. à l'an 7 après Jésus-Christ, puis de l'an 13 à l'an 50. Il fut surnommé *ukhdmd*, c'est-à-dire « le Noir. » 2. Asmuni, *Bibliotheca orientalis*, Rome, 1719, I. I, p. 420. La transcription grecque οὐχαμά a

été altérée en οὐχατ/φρ., *Euchenne. Vnchnmr. οὐχ ἄμα*. L. J. psius, *Die edessische Abgarsage*, Leipzig, 1880, p. 15, nuit.

La légende d'Abgar eut, dit M. Rubens Dmvil. *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse*, extrait du *Journal asiatique*, Paris, 1892, p. 81, « un retentissement prodigieux en Occident et en Orient. On en trouve des échos non seulement dans tout le monde chrétien, mais aussi chez les musulmans. »

II. TÉMOIGNAGE DE LA LÉGENDE. — Les témoignages anciens de cette légende sont parmi les Syriens : 1° la *Doctrina Addici*, publiée partiellement par Cureton, *Ancient syriac documents*, 1861. d'après deux manuscrits du VI^e siècle, — 2° la *Doctrina ne Addai the Ajmstle*, publiée en entier par G. Phillips et W. Wright en 1868, d'après un manuscrit du VI^e siècle de la bibliothèque impériale de Saint-Petersbourg. Dans sa forme actuelle, la *Doctrina* remonte à la seconde moitié du IV^e siècle, selon W. Wright. 3. *A short history of syriac literature*, Londres, 1894, p. 26; cf. *Encyclopaedia britannica*, t. XX, p. 828 b; au commencement du V^e siècle, selon M. R. Duval, *Histoire d'Édesse*, p. 82; — 3° le *Testament* attribué à saint Ephraïm. *Op. gr.*, I. n, p. 235; Overbeck, 5. *Ephraem syn... opera*, p. 137-156; — 4° la Chronique de Josué le Stylite (506), Martin, *A bhandlungen für die Kenntniss des Morgenlandes*, 1878, t. VI; W. Wright. *The Chronicle of Joshua the Stylite*, 1882, *Bibliotheca orientalis*, t. I. p. 260-283; — 5° la Chronique d'Édesse (vers 510), *Biblioth. orientalis*, t. I, p. 388-117; *Journal of sacred literature*, 1861, t. V. Jacques de Surug (521) a une homélie spéciale sur l'apôtre Addée et Abgar, roi d'Édesse. *Biblioth. orientalis*, t. I. p. 317, 319. Il fait aussi allusion à la légende dans le *Sermon sur la chute des idoles*, vers 351-355, Martin, extrait de *Zeitschrift des deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, 1875, t. XXIX. p. 17. Au VI^e siècle, Bar-Elbrah, *Chronicon ecclesiasticum*, II, 2; édit. Abbeloos-Lamy, t. II, p. 11; *Bibliotheca orientalis*, t. I, p. x. et Salomon de Bassora, *Le livre de Tabbeille*, *Bibliotheca orientalis*, t. II, p. 309-324, sont, entre autres écrivains, les témoins, dans leurs sectes respectives, du maintien de la tradition légendaire.

Nous avons, comme documents arméniens, *VDistoire d'Arménie*, de Moïse de Khorene, I, II, 30-35. V. Langlois, *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, Paris, 1860, I. I. p. 95-99. La traduction arménienne de Laroubna ou Laboubnia, écrivain syrien mentionné par Moïse de Khorene, *loc. cit.*, ouvrage altéré et interpolé, au jugement de Langlois, *op. cit.*, p. 315-325, Cureton. *Ancient Syriac documents*, p. 166, réédité par Alishan Laboubnia, *Lettre d'Abgar, ou histoire de la conversion des Édesséniens*, Venise, 1868, d'après un manuscrit du XI^e siècle. Bibliothèque nationale. anc. fonds arménien, n. 88, fol. 112 6-126 6. Voir aussi Emine, *Généalogie de S. Grégoire et Vie de S. Nersès*; Langlois, *op. cit.*, p. 25.

Sur la tradition persane, voir Hieronymus Xavier, *Historia Christi persice*, Leyde, 1639, p. 374-358; L.-J. Tixeront, *Les origines de l'Église d'Édesse et la légende d'Abgar*, Paris, 1888, p. 28-29. Sur l'histoire d'Abgar et les historiens arabes, voir Ernst von Dobschutz, *Christusbiblee*, Leipzig, 1899, p. 235-236.

Parmi les Grecs on compte : 1° Eusèbe, qui termine par ce récit, emprunté aux archives d'Édesse, le premier livre de son *Histoire ecclésiastique*, I. 13. Cf. II, 1, P. G., t. XX, col. 121-124, 136, 137. Nous avons d'Eusèbe une traduction latine de Hulin et une traduction syriaque. *Ancient syriac documents*. — 2° E. Πιστα, Λυγάριου τοπάρχου Εοέσση πρό Κυρίον ήμών; ο Πράξι το Ο αγίου αποστόλου θαόοαιου. documente publiés par Tischendorf. — 3° Procope de Césarée, *De bello persico*, II, 12; *Corpus scriptorum historia: byzantinae*, Procop., t. I. p. 206-209. — V. Evagre, *historia ecclesiastica*, IV, 27, P. G.,

La lettre du Christ était conservée à Édesse. Cf. *Sylvie*, p. 62, note 5, iôù/. < t p. 68. Cet autographe, rent en syriaque et sur parchemin, aurait été porté, l'an 422 de l'hégire, a Constantinople et plier dans le trésor. On en fit des traduction* grecques et arabes. *Biblioth. orientalis*, t. », p. 393*394. Ces lettres se lisaient dans les églises, pour ce motif on le* trouve dans fes lection-n lire*. *Bibliothèque Nationale*, fonds syriaque, n, 56. hiles furent reçues aussi dans certaines églises latines, mais le décret de Gélase les relégua parmi les apocryphes. /I L., t. l.ix, col. 164. Une lettre authentique du Christ, disait-on, aurait été placée au premier rang parmi les Écriture* canoniques, et serait de plus d'autorité que les Évangiles eux-mêmes. Danko, *Historia revelationis divine; N. T.*, Vienne, 1867, p. 306; *Libri carolini*, iv, 10. P L . t xcvm. Col. r.'nj, 120.3.

Dans les écrivains postérieurs, Cedremis. Nicéphore Calliste, Ordéric Vital, Jésus a non seulement écrit, mais scellé sa lettre, voir Tireront, *op. cit.*, p. 49, 50; tandis que les Arméniens font d'Ahgar h- Noir un de leurs nationaux, afin de ramener jusqu'à lui l'origine de leur Église. It Duval, *Hist d'Édesse*, p. 29.

A l'histoire des lettres s'ajouta la légende du portrait de Jésus, légende qui trouva plus de crédit encore chez l- Grecs que chez les Orientaux. Selon la *Doctrine*, l'envoyé royal est peintre, et il vent rapporter au roi les traits du Sauveur. Comme, par suite de circonstances un iculcuM's, il ne parvient pas à les fixer, le Soigneur prend la toile, et. se l'appliquant sur le visage, il y laisse m divine empreinte. Eusêbo, ni Procope, ni Sylvie ne parlent du portrait; mais cette partie de la légende est préparée dans celte indication des versions grecque*, que le roi Abgar, désireux de voir Jésus, recommande à son envoyé de le bien examiner et de le lui décrire, et l'unagination des écrivains se donne libre carrière dans les âge* suivant*. Abgar, qui, dans la tradition syriaque, est guéri par le* mains de l'apôtre, ou, suivant Procope, pirl.i Ici Ire, ou encore lorsqu il a reçu le baptême, d'après Odrnus, trouve la santé, M-loñ le récit d Evagro, à la vue de l image du Sauveur. Après avoir partagé, avec la lettre du Christ, le privilège de protéger la ville d Edesse, le miraculeux portrait finit, comme la lettre elle-même, pxx être amené à Constantinople dans des circonstances diversement racontées. D'après Cedrenus, il aurait été acheté par l'empereur Romain Ier (94 V). Des copies s'en trouvent en divers lieux. L une d'elles parvient à Con*-tmtinople, sous Phocas (163-176). Les Géorgiens, voisins des Byzantins, en montrent une à Tillis. Chordin, *Voyage ni Perse*. Amsterdam, 1711, t. II, p. 117. On en signale aussi à Gênes au xiv* siècle. Hier. Xavier, foc. r»L; Dobschütz, p. 11*3, et à Rome, avant cette date. Vincent de Beauvais, *Speculum hislor.*, \u\, 29; S. Thomas. *Sum, tJieol.*, III», q. XXV, a. 3, 4.

Telle* *onl les données principales de la légende. Dans tous l-* documents contenus entre la sobre redaction du t. ite syriaque primitif dont témoigne Eusobe, ou les textes plus couti* encore de la traduction persane, jusqu'aux magnifique* amplifications de la version arabe de* Icltn-s. et dos récit* de Cedrenus et Nicéphore Cal-liste, la légende a le même fonds. Mais, tandis que, suivant la conception qu'a revêtue cette histoire chez les historiens grec», le portrait joue le principal rôle, la tradition orientale conserve la prépondérance aux lettres. CV.il dr même la toile miraculeuse, τό άγιον μανέύλιον, que h liturgie grecque célébrré. *Mènees*, 16 août. Les liturgies syriennes rappellent le fait de la correspondance. *Office d' can ine* (ÿaJ), ms. non paginé.

IV. VILEVR IHSIoniQCE DE LA LÉGENDE. — Admise mus conteste, semble-t-il, par les Orientaux, la légende d Abgir λ trouvé de bonne heure des contradicteurs en Occident. L'authenticité des lettres attribuée* à Jésus-Christ est iej**t< par saint Jérôme. *In Ezrch.*, XI.v,30, P L , t. Xxv. col. 443, avant la condamnation expresse

portée dans le catalogue gélasien. Procope, au siècle suivant, exprime un doute sur ce même point : Καί μοί ποτέ έννοια γίγονιν ώ ιί μη ταΟτα, άπερ ιρρήΟη, ύ Χρι-στό ίγραψκν. *Corpus, toc. cit.* Néanmoins, dos catholiques et des protestants Eonl admis, et, de ceux qui rejetaient les lettres comme inauthentiques, beaucoup ont maintenu le fait de la députation des envoyés syriens. On l'a même rapportée à ce passage ou l'Évangile nous représente des gentils voulant voir Jésus. Joa., xtî, 20-22; Eon.ird, *La Vie de Nntre-Srigneur Jrsus-Chnst*, 1888, t. If, p. 198. Voir Noël Alexandre, *Hist, eccles.*, ni, 84, (> ; Baronius, *Annal.*, 31, .77-61 ; Tillemont, *Mémoires*, t. i, p. 399-404, 659-662. Cave, i,2, 3; il, iv, 16, est combattu par Fraudentorf, *Exercitatio de epistola Christi ad Abgaram*, Leipzig, 1693. Voir la nomenclature dans U. Chevalier, *Béjintoire des sources historiques*, et Danko, *op. cit.*, p. 307-308, note. De nos jours, presque tous les critiques s'accordent à dire que la légende d Abgar, telle que nous la présentent Eiisêho et la *Doctrine*, n'est pas acceptable. I-es lettres rapportées sont composées de passages des Évangiles, mais surtout la lettre d'Ahgar reproduit un texte en analogie avec le *Diatessaron*, ou Tatien combine ces deux versets : Mattii., xi, 5, et Luc., vu, 21. Dans son ensemble, ce récit fait partie d'un corps de tradition* légendaires, dont les anachronisme* forment partie intégrante, loin d'être le résultat, comme on l'avait cru d'abord, d'interpolations postérieures. Telle est la mention de Palout, un des personnages de la légende, que l'on fait contemporain d'Addé*e en même temps que de Sérapion d'Antioche et de Zéphvrin de Rome (198-217), ou celle de Tibère comme souverain du pays, tandis que l'Osrboène fut indépendante de l'an 136 avant notre ère à l'an 216 après Jésus-Christ. H est évident que de telles erreurs ne peuvent se commettre que lorsqu'il s'est écoulé un laps de temps considérable depuis l'époque où l'on prétend placer les événements, et c'est sans doute assez longtemps après Abgar IX (179-214), le premier roi chrétien de l'Osrhoène, qu'on pensa à rapporter sa conversion à son homonyme Abgar V, contemporain du Christ. H est vrai (pie le christianisme fut implanté à Îûlesse antérieurement à la conversion officielle du royaume. *Biblioth. Orientalis*, t. I, p. 393. Avant l'an 170, la communauté chrétienne était assez importante pour que l'on composât à Édesse même la version syriaque de la Peshita, et peut-être aussi le *Iha-tessaron*. Au même temps les marcioniles, les Valentinieniens et autres sectes gnosliques, y eurent des adeptes. Ce ne fut toutefois que cent soixante-dix ans après l'époque marquée par la légende, que les roisd'Édessc abjurèrent le paganisme. Abgar IX le Grand eut la confiance de Sévère, et fut reçu honorifiquement par cet empereur à Rome, vers 202. C'est sans doute à la suite de ce voyage en Occident et de son passage à travers la Syrie extérieure, qu'il embrassa le christianisme. Il eut comme hôte Iules Africain, Κεστοί. XXIX, Thévcnot, *Mathematici veteres*, p. 300; il aima les lettres et les sciences, encouragea Bardesane et les premiers écrivains syriens; il établit des loi* sdutaircs, releva Édesse de se* ruines, et perpétua sa mémoire par d'importantcs constructions, dont les vestiges subsistèrent longtemps.

Dans la conception orientale, la légende d'Ahgar convenait à Édesse, la ville aux origines fabuleuses, qui occupa durant tant de siècles, par son importance politique, puis parson activité littéraire, la première place dans le* annales de la Syrie. Devenue h- grand centre chrétien de la rigion de l'Euphrate, elle voulut ajouter au patrimoine de ses gloires antiques l'honneur d'avoir reçu (lu Sauveur vivant une bénédiction singulière, et d'avoir été désigm'e par lui-même pour que l'Evangile lui fût porté dirvelement par l'un de ses apôtre*; enfin elle transmet cette tradition aux âges futurs au moyen de l'une de* légendes qui obtinrent le plus de célébrité dans toute la chrétienté.

Voir, en outre Je-» ouvrage* cités, G. Bunnet-Maury, l-» légende

d'Aghar rf de Thaddée et let mission chrélitnnee à édesse, dan* la lievue de ChMoire dee religions. 1887, p. 2G9-2K»; W. Grimm, Die Sage vom Ursprung der ChrMusbitder, Berlin, 1812; K.C. A. Maltlies, Die edessenische Abgarsage auf ihre Fortbildung untersucht, l'lpzig, 1882; Nestle, danw Theologische hitrraturzeitung. 1H76, p.25; Noblcke. dansLiterarisrhs Centralblatt, 1876, p. 29; E. Ronan, Deux monument* épigraphique* d'Édesse, dan- lo Journal asiatique, 1883, p. 246. 251; Ilulæna Duval, Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse, Parla, 1891, c, v Im legende d'Abgarct Les légendes qui y ont été rattachées; A. Carrière, Im légende d'Aghar dans rhistoire de Moisi de Khorcne, Paris, 1895, p. 357-414; Ernest von Dobachulz, Chrlstusbilder. I ntersuchungen tur Chrisllichenlegcnde, dan* Texte und Untersuchungen, nouvelle série, t. ni, Leipzig, 1899, p. 102-196. Ci. p. l&8'-249\ 281-294; Dictionnaire d'archéologie chrétienne, t. i, col. 87-97.*

J. Paribot.

ABILLON (<l') André, docteur en lli· ologie, auteur de divers ouvrages philosophiques-» publié le *Triomphe de la grâce sur la nature humaine ou le concile de ta grâce ou méditations thâologigues sur Ir second concile dfOrange et l'accord admirable de scs décisions avec celles du concile de Trente*, in-i°, Paris. 1615.

Glaire, *Dictionnaire universel des sciences ecrtésiastiques*, Pari», 1868. V. Oiu. l t.

AB INTRINSECO, AB EXTRINSECO. La proposition *a, ab*, exprimant d'ordinaire la relation qui rattache une chose à son principe, un effet à sa cause, cette locution : *ab intrinseco, ab cartrinsrco*, est employée pour indiquer la nature de celle connexion cl peut se traduire < dérivé d'un principe intrinsèque ou extrinsèque ». Usité tout d'abord pour désigner le premier terme, le point de départ d'une série, le mot « principe a se dit dans un sens plus rigoureux de tout ce (pii concourt à la constitution interne ou à la production d'une chose. Il devient alors synonyme de cause et se divise comme elle en intrinsèque et extrinsèque.

Par principe intrinsèque (*intra*, dedans), on entend le constitutif intime d'un être, et, avant tout, sa nature ou essence qui, on le sait, joue en lui le rôle de premier constitutif, base et source primordiale de toutes ses perfections. De plus, et en raison de leur étroite alliance avec l'essence dont elles dérivent, les facultés actives elles-mêmes ainsi <que leurs modifications permanentes sont à leur tour considérées comme des principes intrinsèques, niais à un litre secondaire et dans une acception plus large.

font ce qui, au contraire, contribue à la production d'un être, sans faire partie de sa constitution intime, et réside hors de lui, *extra*, est déclare « principe extrinsèque ».

En résumé, cette expression a pour but de nous faire connaître si li raison suffisante, le pourquoi d'un attribut énoncé d'un sujet quelconque, se trouve dans ce sujet même ou réside hors de lui. D'un fréquent usage en théologie, cette formule se retrouve sous la plume «les scolastiques pour distinguer d'un mot la spontanéité de la violence, l'opération immanente ou vitale de l'ojh ration transitoire, la certitude scientifique de la certitude de la foi, la possibilité absolue de la possibilité relative, l'immortalité naturelle de l'âme de l'immortalité par privilège du corps, l'être nécessaire de l'être contingent. Mais elle est surtout devenue célèbre par la controverse fameuse qui divise les thomistes et les molinistes au sujet de la nature de la grâce efficace. De l'aveu de tous, elle est le pivot sur lequel gravite toute celle savante et illustre discussion. En effet, parfaitement unanimes à accorder à la grâce efficace, considérée en acte premier, le privilège d'une connexion infaillible et absolue avec le consentement de l'acte libre, les deux écoles adverses se séparent en deux opinions contradictoires lors<|ti'i! s'agit de déterminer la raison suffisante de cette infaillible connexion.

Les thomistes la placent tout entière dans l'essence

mêm··, d Hh l l nature, dan- la constitution intime de ce M'com·. *m naturel. Pour eux. la cause adéquate de « ne infaillibilité n'est autre que l'entité même de la grâce efficace : elle ne doit pas se chercher m delà de* limites de *a propre « dit»'. De là Irurs expressions àteffieax *natura sua, essentia sua, rx propriis, r.c entitate sua, • r srxe, ex perfectione intrinseca, ex ri sua, expandere suo* et enfin *ab intrinseco*, «pii toute* *ont synonym* * et caractérisent leur doctrine sur la n dure de la grâro « flicace appelée par eux « prémotion ou prédétermination physique ·. Suivant les molini-t·^, la raison suffisante de l'infaillible connexion de la grace efficace avec le consentement de la volonté ne peut, sans détruire le libre arbitre, résider dans la nature même de la grâc··. Mais la prescience infaillible de Dieu, dans sa connaissance très certaine des *futurddes*, désignée sous le nom de « science moyenne », a prévu. antéaMeniinent à tout décret de sa volonté, que le libre arbitre obéirait *de fait* à cette grâce qui n'est point d ailleurs efficace l>ar son essence, cl qu'il lui serait ainsi infailliblement uni. Dès lor*. refftcacité de b grâce ne découle plu* de son entité, *ab intrinseco*, comme le soutiennent hs IhoniKtes. mais d'une cause qui lui e*t extrinx^pie, *ab rxlrinseco*. (Test pourquoi c'est la grâce efficace <if *rxlrinseco, non ex sesr, non ex propriis*, (pie défend celte seconde école.

C. Toussaint.

1 ABJURATION. Dans une acception très gen- t. 'n, on appelle ainsi toute rétractation, tout renoncement i des idées, à des personnes ou a dos choses que Ton abandonne.

En droit canonique, l'abjuration est une rétractation externe, faite devant témoins, d'erreurs contraire* » la foi ou à l'unité catholique (apostasie, In risie, schismt*). On en trouve de nombreux exemple* dans la réconciliation des pénitents aux premier* siècle* de fÉglisc, dans l histoire de la législation pénale ecclésiastique < t surtout, au moyen âge, dans la pratique dos tribunaux d'inquisition, qui imposaient la formalité de l'abjuration non seulement aux hérétiques *formels* proprement dits, mais encore à tous les < suspects » d'hérésie; et comme il y avait trois degrés différents dans la suspicion d'héri-siv, *levis, vehemens, violenta*, le délinquant l>ou- vait, suivant les cas, se voir déférer l une des quatre abjurations canoniques : *de formali, de levi, de kclie· menti, de violento*.

Depuis longtemps, le langage usuel réserve pratiquement le nom d'abjuration à la rétractation publique (et ordinairement solennelle) (pie doit émettre celui «pii abandonne un faux culte ou une profession de foi dissidente « acalholitpic » (protestantisme ou toute autre forme concrète de schistne, d hérésie ou d'apostasie) pour rentrer dans la religion catholique.

L'abjuration, sans doute, n'est pas une condition indispensable à la justification du nouveau converti (pu, par la mmi lo contrition surnaturelle, peut obtenir de Dieu, au for interne, le pardon de ses erreurs coupables et rentrer en grâce avec lui.

Mais, au point de vue social, il en va autrement. Eu dchor* même de toute considération religieuse positive, le droit naturel impose au délimpiant l'obligation stricte de n'parcr les con.<<piences de scs fautes, el done, aussi, le mal causé à autrui par le scandale public do ses erreur*, de sa révolte contre la vraie foi.

L'Eglise, en soumettant à l'abjuration les pêcheurs publics en matière de foi, n'a donc fait qu'appliquer un principe élémentaire de philosophie morale, qui trouve, pour h's hérétiques, une confirmation juridique tri s particulière dans ce fait que leur baptême les rend, de plein droit, justiciables de la législation catholique positive.

L'abjuration, d'ailleurs, a encor»? une autre raison d'être, qui suffirait, à elle seule, à sa pleine justification.

Is qu'y prête le dissident converti, dans sa profession de foi, est un acte qui a ce double effet, de garantir devant les fidèles (a) sincérité de sa conversion, en même temps qu'il est pour lui un engagement sacré ou une loi nouvelle doit puiser un précieux auxiliaire de persévérance pour l'avenir.

Toute conversion n'entraîne pas nécessairement la formalité externe de l'abjuration. Il appartient aux supérieurs ecclésiastiques de décider dans «pu is cas la profession de l'erreur a été assez notoire pour exiger la satisfaction publique d'une rétractation officielle. Il est des circonstances où l'on peut l'omettre, vu le caractère suffisamment occulte du drille; d'autres, où il est permis de se contenter d'une abjuration à publicité restreinte, faite seulement devant quelques témoins, et dûment enregistrée, pour être plus tard publiée, ou et quand il y aura lieu, en cas de besoin; d'autres enfin, où l'abjuration doit être solennelle, émise ouvertement au grand jour, devant la société chrétienne.

C'est à l'ordinaire, Benoît XIV, *De synodo*, IX, tv, 3. *Op. om.*, Prato, 1845. t. xt, p. 298, qu'appartient, en principe, et sauf légitime dérogation coutumière, le droit de recevoir les abjurations. Il peut cependant commettre cette fonction à un délégué.

Sous réserve des modifications commandées par les circonstances, et dont l'appréciation est remise au jugement des autorités ecclésiastiques, il convient d'adopter en pratique le cérémonial et la formule d'abjuration qu'on trouve dans le *Pontificale Romanum*, part. III, lit. *Ordo ad reconciliandum apostatam, hærelicum, schismaticum*, Malines, 1855, part. III, p. 127.

En cas d'abjuration d'hérétiques (protestants), au lieu de la profession de foi de Pie IV, une instruction adressée par le Saint-Office à l'évêque de Philadelphie, en date du 21 juillet 1859 (*Collectanea* de la Propagande, Coine, 1890, n. 1689, p. 648; *Canoniste contemporain*, 1894, p. 198), indique l'emploi d'une formule plus courte et plus facile, en texte original italien, dont le *Canoniste*, loc. cit., donne une traduction française. Ce document, très utile aux curies épiscopales, expose, en outre, le détail de la conduite pratique à suivre pour la réconciliation d'un hérétique converti à la foi catholique. — Il existe des professions de foi spéciales pour les schismatiques grecs et orientaux. Cf. *Collectanea*, p. 636, 11.

L'abjuration, en France, est surtout d'usage fréquent en cas de conversion d'un protestant à la foi catholique.

Rappelons, à ce propos, que ces conversions peuvent, suivant les cas, comporter, en tout ou en partie, les opérations suivantes : 1° instruction préparatoire convenable du sujet, 2° abjuration, profession de foi et absolution de censure; 3° administration du baptême, sous forme absolue, s'il est certain que le converti ne l'a jamais reçu valablement, sous forme conditionnelle, s'il y a doute sur la validité du sacrement conféré au sein d'une secte hérétique, et, dans ce dernier cas : 4° confession et absolution sous condition après que le baptême a lui-même été donné sous condition; 5° confirmation s'il y a lieu; 6° communion.

A noter : 1° que si le baptême est administré sous forme absolue, il n'y a pas lieu à abjuration, ni à confession; 2° qu'il n'y a pas d'abjuration non plus, ni d'absolution de censures en cas de conversion d'impu- bi-rtis (n'ayant pas atteint l'âge de 14 ans).

L'histoire a gardé le souvenir d'un grand nombre d'abjurations célèbres. Signalons seulement, au passage, pour les temps modernes, celles d'Henri IV (1593), de Christine de Suède (1655), de Turenne (1688), d'Auguste II, roi de Pologne (1706).

Pour la pratique de l'abjuration des dissidents, voir Aertnys, *Theologia pastoralis* 3^e édit., t. I, n. 103, p. 103; Maurel, *Guide pratique de la liturgie romaine*, part. I, t. c. IV, a. 0, Paris, 1878, p. 716; bcav.Qi, *Theol. moralis unaersa*, t. IV, pp. xxviii, n. 109,

Milan, 1874, t. iv, p. 38. Voir aussi : Granclaudio, *Jus canonic.*, L. V. part. I, tit. vu. «*Abjuration*», v, Paria, 1883, t. ni, p. 329; Henoit XIV, *Dr synodo diwcrsana*, V, il, 9 et 10; IX, iv, 3. *Opera omnia*, Prato, 1645, t. XI, p. 117, 298; Hallerini-Pulmieri, *Opus theoloyteum morale*, tr. V, sect. i, n. 149, I^{er}ato, 1890, t. in, p. 65; Ferrario, *Prompta biblioi. canonica*, v. *Abjurantes*, Venise, 1770. I. J, p. 11; Noroni, *Dizionario d'eduzione eccles.*, v. *Abiurazione* et *Atnurantì*, 18W, t. I, p. 33.

Pour l'histoire des anciennes abjurations et pénitences publiques. cf. Marlène, *Ik antiquis Ecclesiae ritibus*, I. lit, c. vi. Rouen, 1702, t. m. p. 446; Morin, *la p. nientia*, t. IX. Anvers, 1682, p. 663; Catatonus, *In Pontificale Roman.*, t. m. tit. XVH, Pans, 1852. p. 268 sq.; Ani. Augustinus, *Juns Pont. veteris epitome*, part. I, l. XI, lit. vu, Paria, 1641, t. I, p. 4M; Üerardi, *Comment. m jus ecclesiast.*, I. V, part. J, diss. II, c. H, Milan, 1847, t. n, p. 65; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 98-193.

Corpus juris canonici; Decret, de Gratien, *De conscr.*, diet. II, c. 42; C. 8, Si qui. ceus. l. q. vu; C. *Donatum* 21), caus. I. q. vu; Decretal. Greg. IX, l. V, lit. vu, *De hxi rticis*, c. 9, *Ad abolendum* et *ibid.*, les commentateurs des Décrétales, Lugnan, Gonzalez. Pirhing. Schrnlnzgnieber, Reilfonstucl, etc.

Pour la théorie canonique plus moderne des abjurations, cf. Jnugey, *Dictionnaire apotuyélique*, v. *Herésie*, Paris, 1889. p. 1-89.

F. I>i,blIA\1.8.

2. ABJURATION pour entrer dans l'Église orthodoxe, grecque et russe. — I. Hérésies dissidents. Manichéisme. II. Juifs. III. Musulmans. IV. Païens. V. Apostats. VI. Catholiques. VII. Arméniens. VIII. Protestants. IX. Princesses impériales ou royales. X. Nestoriens. XI. Ecclésiastiques.

L'Église orthodoxe, comme toute autre société religieuse, n'admet dans son sein de nouveaux sujets qu'à des conditions déterminées; le dogme et la discipline, les symboles de foi et les rites sacrés y interviennent chacun pour leur part. Je n'ai à envisager, dans la présente étude, que les points de doctrine; si certaines prescriptions du rituel s'y trouvent parfois rappelées, c'est uniquement pour mieux mettre en lumière le sens dogmatique que dérobent souvent les cérémonies extérieures ou les formules de prière. Par contre, je n'ai pas cru devoir examiner seulement la pratique actuelle de l'Église orthodoxe en matière d'abjuration : le temps nous a conservé plusieurs formulaires qui, pour n'être plus en usage, n'en intéressent pas moins l'histoire des doctrines. Tel anathème, par exemple, lancé contre une hérésie, en fait mieux saisir le caractère fondamental; à ce titre, le théologien ne saurait en négliger l'étude. Au reste, je ne prétends nullement épuiser une question dont le domaine est aussi vaste que l'histoire même des grandes confessions religieuses. Passer rapidement en revue, et, autant que possible, dans leur ordre chronologique, les diverses formules d'abjuration propres au rituel orthodoxe, en montrer l'intérêt doctrinal, signaler, au besoin, certaines conditions étrangères au rituel lui-même, mais pourtant exigées des néophytes, voilà le but que je me suis proposé. Pour plus de clarté, ce travail a été divisé en onze paragraphes distincts, suivant les situations diverses des récipiendaires. Il est plus étendu que l'ai-tide consacré à l'abjuration, telle qu'elle se pratique dans l'Église catholique, parce que les sentiments de l'Église catholique, relativement aux diverses sectes, seront étudiés à pari dans ce Dictionnaire. Il n'en sera pas de même des sentiments de l'Église orthodoxe, grecque ou russe, qui se manifestent dans les rites de l'abjuration, que nous allons faire connaître.

I. Hérésies dissidentes; le manichéisme. — L'attention des conciles généraux ou particuliers s'est portée de bonne heure sur le mode d'admission à adopter vis-à-vis des hérétiques qui désiraient revenir à la vraie foi. Une lettre de l'Église de Constantinople, adressée, vers le milieu du x^e siècle, à Martyrius, évêque d'Antioche, et transformée par les canonistes postérieurs en 7^e canon du I^{er} concile de Constantinople (3K1), nous initie suffisamment à la pratique suivie par l'Église d'aujourd'hui, dans cette époque lointaine. Si je rappelle celle pièce avant

toute autre, parce qu'elle constitue le plus ancien document que l'Église de Byzance ait mis à contribution pour la confection de son rituel. On la retrouve, en termes presque identiques, dans bon nombre d'anciens eucologes, par exemple dans le *Crypteferraiensis* M, publié par J. Goar, *Euchologion sive fittuale Grircorum*, in-fol., Paris, 1647, p. 883, et réédité par Migne, dans les œuvres de saint Méthode. *P. G.*, t. c, col. 1317. Les hérétiques mentionnés nommément dans cette pièce sont les ariens, les macédoniens, les sabbatéens, les quairéimans et les apollinaiens. Après avoir présenté une retractation écrite de leurs propres erreurs et de toute croyance contraire à la saine doctrine, ils devaient confesser expressément le mystère de la Trinité en répondant, par une triple affirmation, à cette triple interrogation du prêtre : « Croyez-vous en la sainte et consubstantielle Trinité ? » Ensuite le prêtre récitait sur eux de longues prières, trop vagues pour arrêter l'attention, et leur donnait, comme à de nouveaux baptisés, le double sacrement de confirmation et d'eucharistie. Des dispositions analogues réglaient l'admission des nestoriens et des eutychéens; par malheur, il est impossible, faute d'autres documents, de mieux préciser le caractère propre de chacune de ces abjurations. Une chose leur était commune : aucune d'elles n'était accompagnée du baptême, preuve évidente que l'Église de Constantinople tenait pour valide le sacrement reçu antérieurement dans l'hérésie. Pourquoi, dès lors, donnait-on à ces convertis la confirmation qu'ils avaient dû recevoir déjà aussi bien que le baptême, les deux sacrements étant administrés en même temps ? La question, pour être rarement soulevée par les historiens, n'est nullement oiseuse. Les canonistes orthodoxes y répondent par une distinction spéciale. Chez ces hérétiques, disent-ils, la hiérarchie n'existait pas, non plus que le sacerdoce, indispensable canal pour communiquer aux fidèles les dons de l'Esprit-Saint. Cf. Apostolos Christodoulou, *Essai de droit ecclésiastique* (en grec), in-8°, Constantinople, 1896, p. 466. Cette affirmation hardie mériterait d'être contrôlée par l'histoire.

Tout autre était la pratique de l'Église orientale à l'égard d'une seconde catégorie d'hérétiques : eunoméens, monothéistes, abelléniens, manichéens, marcelléniens, photiniens, etc. Ceux-là étaient traités purement et simplement comme païens; on devait donc commencer par leur donner le baptême. Ainsi l'ordonnent le canon déjà mentionné du 1^{er} concile de Constantinople, le 95^e du concile in Trullo, et, après eux, le rituel patriarchal publié par Goar, *loc. cit.* Pourquoi cette différence, d'autant plus frappante que le 1^{er} concile de Nicée (can. 19) avait proclamé valide le baptême de plusieurs de ces sectes ? Mattes, suivi par Ilefle, estime que ces hérétiques avaient perdu, depuis 325, la véritable formule du baptême, Ilefle, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, in-8°. Paris, 1908, t. i, p. 615. Les écrivains orthodoxes résolvent le problème d'une manière analogue : pour eux aussi une erreur de doctrine ou d'administration chez le ministre entraîne la nullité du sacrement conféré par lui. Apost. Christodoulou, op. cit., p. 406; voir aussi les commentateurs du *Didache*, in-1°, Athènes, 1886, p. 139, 219.

De toutes les hérésies qui viennent d'être citées, nulle n'exerça en Orient une influence plus générale et plus pernicieuse que le ninnirixisme. Au moyen âge, on voit presque tous les théologiens de Byzance, les empereurs même, s'employer avec zèle à la destruction de cette redoutable secte; aussi les formules d'abjuration imposées à ses anciens partisans sont-elles nombreuses et très explicites. On en trouve surtout quatre rédactions principales : deux ont été publiées par Goar, op. cit., p. 885, 890, *P. G.*, l. c, col. 1321; la troisième, extraite par Cotlier du *Parisinus* 1818, fut publiée par lui en appendice à son édition des *Recognitionum Clementis*,

P. G., t. i, col. 1461 sq.; la dernière enfin fut éditée par J. Tollius, *Insignia itinerarii italici*, in-4°, Utrecht, 1696, p. 126 xq. En combinant ensemble ces divers textes, on arriverait à dresser un bilan suffisamment complet des doctrines manichéennes. Sans entrer ici dans aucune discussion, je vais signaler les divers points de doctrine contenus dans ces formulaires, en prenant pour base le plus complet de tous, celui de Cotlier.

Après un jeûne de deux semaines, le néophyte, muni de sa profession de foi écrite, se présentait au baptistère afin d'anathématiser ses anciennes croyances. Anathème d'abord aux personnes : à Mânes lui-même et à ses faux dieux, Zaradès, le Père de la grandeur, le Premier Komrène, le Porte-couronne, la Vierge de la lumière, les cinq flammeaux intellectuels, le Dmiurge, le Juste Juge, le Porte-terre, et tous les fions pères et fils. — Anathème à tous les sectateurs passés, présents et futurs de la doctrine des deux principes, Marcion, Valentinien, Basilide, à tous les blasphémateurs de l'un ou l'autre Testament, aux contempteurs des patriarches et des prophètes, aux adversaires d'un seul Dieu, créateur de toutes choses, et identique dans les deux Testaments, à tous ceux qui tiennent le corps pour essentiellement mauvais, comme le principe d'où ils le font dériver, qui donnent à Adam une nature différente de la nôtre et une origine ignominieuse, qui nient l'existence historique de Jésus-Christ, la réalité de sa personne, de sa double nature, des grands mystères de « la vie, et le double en autant de personnages différents qu'il y a de scènes diverses rapportées par l'Évangile. — Anathème à ceux qui transforment le soleil, la lune, les étoiles en autant de dieux et règlent leurs attitudes dans la prière sur les évolutions successives du soleil, identifient en un seul Dieu Zaradès, Bouddas, le Christ, Manichée et le Soleil, attribuent à Mânes la mission du divin Paraclet — Anathème à ceux qui donnent aux âmes la même nature qu'à Dieu, professent la métempsycose, accordent la vie aux êtres inanimés, nient la résurrection de la chair et le libre arbitre, proscrirent certains aliments, rejettent le mariage tandis qu'ils commettent toutes sortes de crimes contre nature. — Anathème enfin à toute la pratique des manichéens, à leur *Réma* surtout; anathème aux écrits de Mânes, ses *Lettres*, son *Évangile vivant*, son *Tréyor de vie*, et à tous les ouvrages de ses disciples, d'Agapius, la *Théosophie* d'Aristocrile. — Anathème à tous ses sectateurs, maîtres ou disciples, évêques ou prêtres, élus ou auditeurs, à son père l'atrcius, à sa mère Cirossa, aux commentateurs de ses livres, Iliéax, Héraclide et Aphtonius.

Inutile de reproduire tous les noms propres, dont le lecteur trouvera la liste dans Migne, *P. G.*, l. l, col. 1167. L'anathématisme se poursuit sans rien offrir de bien important pour les doctrines : on y revient, encore une fois, sur l'existence d'un seul Dieu créateur. La théorie des deux principes est condamnée de nouveau, l'existence de la Vierge Marie reconnue, le culte de la croix, des images, de l'eucharistie solennellement proclamé. L'anathème enfin est lancé contre des pratiques infâmes, des orgies, que le lecteur voudra bien me permettre de ne pas désigner autrement. Les anathématismes terminés, le néophyte était reçu au nombre des catéchumènes. Quelques jours après, on lui donnait le baptême suivant le rituel ordinaire.

L'examen doctrinal de ces divers anathèmes présenterait, je le répète, un réel intérêt, mais il nous entraînerait trop loin. Au reste, une partie du travail a été faite, et fort bien, par J. Tollius dans son édition, citée plus haut, de la *Formula receptionis manicheorum*; dom Cillierena donné un résumé assez substantiel dans son *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 2^e édit., in-8°, Paris, 1862, l. XI, p. 311. Quant aux auteurs manichéens et Meurs ouvrages bien oubliés, on trouvera sur eux des notices suffisantes dans J. A. Fa-

bricius *Bibliotheca græca*. in4., Hamiourg, 1712, t. v, p. 280-289; édit. Hades, t. vu. p. 318-322, et dans la suite de ce Dictionnaire.

II. Abjuration des juifs. — L'admission des juifs dans l'Église d'Orient présente une très grande ressemblance avec celle qui vient d'être décrite. Le texte publié par Goar, op. *rit.*, p. 311, doit être rapproché d'une rédaction beaucoup plus étendue, tirée par Cotelier du Parûtnu* 1818, P. G., t. I, col. 1156, et de celle que fournissent les éditions modernes de l'Euchologe, *Euchologium magnum*, in-8*, Venise, 1851. p. 672 sq.; édit. de la Propagande, Rome, 1873, Supplément, p. 92. Examinons ces formulaires, tombés en désuétude, avant de passer à l'étude du rituel encore en vigueur chez les Russes.

Dès le début de son abjuration, le néophyte déclarait embrasser la foi chrétienne librement, et non par contrainte, intérêt ou calcul, ou pour tirer plus aisément vengeance des chrétiens. C'était uniquement par amour du Christ et pour le salut de son âme qu'il devait renoncer : I. aux *pratiques* du judaïsme, circoncision, observances légales, solennités, sacrifices et prières, purifications et jeûnes, sabbat, abstinence d'aliments réputés impurs; 2° aux anciennes *sectes* juives : saducéens, pharisiens, nazaréens, chossiéens, hérوديens, hémérobaptistes, scribes ou docteurs de la loi, et à celles, plus récentes, des grands rabbins Lazare, Élie, Benjamin et Zébédée, Abraham, Symbatius et consorts. Les fêtes commémoratives de Mardochee et de la prise de Jérusalem sous Titus, l'attente du nouvel Élie étaient l'objet d'une proscription toute spéciale, ainsi que les curieuses observances dont elles étaient accompagnées.

L'erreur abjurée, le néophyte professait sa croyance au vrai Messie et aux autres grands mystères du christianisme : trinité, incarnation, réalisation des prophéties dans la personne du Sauveur, passion et résurrection, ascension et jugement final. Il déclarait ensuite admettre de tout cœur la virginité de Marie et sa divine maternité, le sacrifice eucharistique, le baptême et les autres sacrements, le culte de la croix et des saintes images, l'invocation des saints. La formule se terminait comme elle avait débuté, par une protestation de sincérité et de désintéressement. En cas de retour ultérieur au judaïsme, le néophyte appelait d'avance, sur sa tête, les plus terribles châtiments marqués au Deutéronome, les frayeurs de Caïn et la lèpre de Giezi, les peines prononcées par les lois de l'Etat, et enfin, dans le siècle à venir, la société de Satan et de ses démons.

Chaque point de doctrine, chaque erreur abjurée est caractérisée, dans cette formule, par quelques mots, d'un certain intérêt dogmatique ou historique. Malgré tant de mérites, ce formulaire n'est plus en usage, sans doute parce que les conversions de ce genre sont extrêmement rares. En tout cas, il n'a été remplacé par aucun autre dans le rite grec pur, et, le cas échéant, on devrait, ce semble, «en servir encore. Chez les Russes, il en va autrement. Plus soucieuse que sa sœur aînée du Bosphore de mettre les vieilles formules en harmonie avec les usages de la vie moderne, l'Église dirigeante de ce pays a successivement promulgué en 1755, 1776, 1831, 1848, 1858 et 1895, des rituels d'abjuration, plus simples, plus clairs, plus méthodiques que les anciens. Sans relever ici les différences qui les distinguent d'avec les rituels antérieurs, je vais décrire brièvement, d'après la dernière édition de 1895, le mode d'abjuration pratiqué à l'égard des juifs.

Après s'être assuré des bonnes dispositions du postulant, le prêtre l'admet parmi les catéchumènes et lui donne un nom chrétien. Le jour du baptême venu, il revêt les ornements sacerdotaux (épitrachéon et phélon) et «e rend à la porte de l'église, ou déjà le postulant s'est présenté, pendant que le chœur chante le psaume vti. Alors s'engage, entre le ministre de Dieu et

l'infidèle, un dialogue dogmatique, où les instructions du premier se croisent pour ainsi dire avec les multiples renonciations du second. Le juif commence par répudier, avec sa fausse croyance, les outrages dont ses coreligionnaires ont coutume d'accabler Jésus-Christ, sa divine Mère et ses saints; il renonce, après cela, aux pratiques du judaïsme, circoncision, sabbat, cérémonies et solennités légales, à l'attente d'un Messie futur, aux enseignements erronés des rabbins contenus surtout dans le Talmud, en un mot. à toutes les institutions judaïques.

Vient ensuite un exposé succinct, donné par le prêtre, de toute la doctrine chrétienne. Inutile d'insister sur cette partie que tous les lecteurs connaissent : les principaux mystères y sont l'objet d'un acte de foi explicite de la part du néophyte. Cette profession de foi, il déclare la faire de plein gré, sans feinte ni contrainte, et promet d'y demeurer fidèle jusqu'à la fin. Cette promesse est confirmée par un serment solennel, dont voici une traduction aussi littérale que possible: «Moi, N. N., qui abandonne le judaïsme pour la foi chrétienne, je le déclare aujourd'hui par serment devant Dieu qui voit tout, ce n'est point par contrainte ou par peur, ou pour des vexations de la part de mes coreligionnaires, ni par intérêt ou pour tout autre motif secret que je renonce à la fausse croyance du judaïsme pour embrasser la foi salutaire des chrétiens; c'est bien réellement pour le salut de mon âme que seule la vérité de cette foi peut procurer, c'est pour l'amour que mon cœur porte au Christ Sauveur, que je veux devenir chrétien et désire être jugé digne du saint baptême. »

La cérémonie se termine par la récitation de prières analogues à celles que prescrit le rituel pour les catéchumènes ordinaires. Cf. *Euchologium magnum*, édit. de Venise, p. 135. Le baptême n'est pas administré tout de suite, mais seulement quelque temps après, suivant l'usage de l'Église orthodoxe.

Voir le texte slave-allemand de toute cette cérémonie d'abjuration dans A. von Maltzew, *Die Saeramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlande*, in-8°, Berlin, 1898, p. 90-127.

III. Abjuration des musulmans. — A l'heure actuelle, l'Église orthodoxe emploie vis-à-vis des musulmans le même mode d'admission qu'à l'égard des juifs : c'est celui qui vient d'être décrit. Autrefois, il en allait tout autrement, et les formulaires imposés aux transfuges de l'islam sont assez nombreux. La plupart, il est vrai, sont encore enfouis dans les manuscrits; mais l'un d'eux a été publié, qui donne une idée des autres. Edité d'abord par Fr. Sylburg, *Saracenica sive Mahometica*, in-12, Heidelberg, 1595, p. 74-90, Migne l'a reproduit, P. G., t. cxi., col. 123, dans les œuvres de Nicéas Acominatos, mais sans indiquer la place précise que cette pièce doit occuper dans l'ensemble des productions littéraires du grand théologien byzantin. Or, l'examen des manuscrits, par exemple, du *Monacensis* 68, fol. 190 v°, montre clairement que ce rituel a été emprunté au XXe livre du *Trésor de l'orthodoxie* de Nicéas. Cf. Kruftbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2e édit., in-8°, Munich, 1897, p. 92. Je vais en donner un résumé sans m'arrêter au tissu de fables renfermées dans les formules de malédiction contre Mahomet et sa religion : on verra du moins comment les théologiens grecs des xii et xiii siècles entendaient l'apologétique.

Le néophyte, après un jeûne de deux semaines, se présentait au baptistère. Là, en présence du prêtre et d'un peuple nombreux, il devait maudire Mahomet, le faux prophète de Dieu. Ali, son gendre, ses fils Chasan et Chuson (Ilassen et Haoussin), son beau-père Apoupiker (Abou-Beker), ses compagnons Umar el Talchar (Thalha), Maenia el Zubeer (Moanîa et Zouhir), Adullan el Zeil el lut (Abd-Allah, Zeid, lezid), Saïten (Saïd),

t'thman, cl tous les antres. — Anathème aux épouses du prophète Zadoz (Saoudit?), Aise (Afcha), Zetheincp (Zeineb), Omkelthim (Oumm-Kalthourn), et l sa fille Eatuia. — Anathème au Coran et l ses doctrines, préceptes, récits ou mystères, aux plaisirs charnels de son paradis; anathème aux anges de Mahomet, à ses prophètes et apôtres, aux témoignages qu'il emprunte aux saints Livres, à ses théories physiologiques des créatures. Anathème à ses fausses promesses touchant l'entrée du paradis, a s<s lois matrimoniales, purification des femmes adulteres, nombre des épouses et des concubines. Anathème à sa doctrine fataliste, qui subordonne tout, même notre volonté, aux décrets du Destin, à ses insanités touchant la naissance et la nature de J.-C. Anathème au sanctuaire de la Mecque, fausse* ment attribué à Abraham, à la pierre qu'il renferme et au culte dont elle est l'objet, a tout le territoire environnant et aux sept pierres que les Sarrasins y jettent contre les chrétiens, à toutes les cérémonies ou prières qui s'y font. Anathème à la doctrine du prophète sur la chamelle, sur le culte de Chabar, l'étoile du malin, sur la guerre sainte contre les chrétiens, sur la prière et les purifications qui doivent la précéder, sur la formation du premier homme, composé, d'après lui, de terre, d'une goutte d'eau, de sangsues et de matière mangée. Anathème enfin au Dieu de Mahomet, et à tous les attributs que le prophète lui donne. Suivait, comme dans l'abjuration «les juifs, l'exposé abrégé des dogmes chrétiens, terminé par une formule de protestation, dans laquelle le néophyte appelait sur lui l'anathème et la damnation, s'il embrassait la foi chrétienne par feinte ou contrainte, et non par un sincère amour du Christ.

On ne peut trouver de meilleur commentaire de ce formulaire que l'ouvrage historique de Nicélas lui-même. *P. G.*, t. exXXIX, col. 287-1088. Il faut y joindre la *Réfutation du Coran* de Nicetas de Byzance, *P. G.* t. cv, col. 670-842, et le *Dialogue avec les Sarrasin** d'Euthymius Zigavinus, *P. G.*, t. exxx, col. 20-37. Il existe une traduction française du rituel faite par M. H. de Castries. *L'hlam*, in-18, Paris, 1897, p. 323-331.

L'Eglise russe, je l'ai dit déjà, a remplacé ce rituel par un autre plus simple et moins diffus. Elle exige du néophyte une entière renonciation à la foi en Mahomet, aux ridicules doctrines du prophète, à l'Aikoran et aux rêveries qu'il renferme, au pèlerinage de la Mecque comme condition du salut, à la polygamie ici-bas et aux plaisirs charnels après la mort, aux sarcasmes des musulmans a l'adresse des chrétiens. L'instruction qui suit **celte** renonciation est un résumé concis de la doctrine chrétienne. La cérémonie se termine par un sonnent absolument identique à celui que prêtent les Juifs. On y ajoute simplement cette protestation : « Et si je prête aujourd'hui ce serment avec dissimulation, si ce n'est point d'un cœur **attaché** au Christ, mon Dieu, que j'embrasse la foi chrétienne, si j'osais plus tard y renoncer pour **retourner** au mahométisme, que sur moi vienne la **colère** de Dieu et l'éternelle damnation. » Cf. A. v. Maltew, op. cil., p. 90-126. C'est bien encore, on le voit, l'ordonnance **générale** «les **anciens** rituels, mais les formules se bornent à mettre en relief les points vraiment fondamentaux de la doctrine islamique.

IV. ΑΙΟΥΝΗΑΤΚ» des païens. — Je ne rappelle ici que pour mémoire l'abjuration des patens. Vaincu par les apologistes des premiers siècles, le paganisme reparut dans la société byzantine, sous le couvert «l'une philosophie anlichn'tienne. mais sans donner lieu à des polémiques ni à des formules spéciales d'abjuration. Les quelques écrits suscités par cette recrudescence des vieux systèmes sont, pour la phqKirt, encore inédits. Le rituel pour l'admission des païens, tiré par Goar d'un manuscrit de Grotlaferrata, se r« luit à deux oraisons, Goar, op. cil., p. 316; on se conformait, pour le reste, m cérémonial employé jjour les catéchumènes ordi-

naires. Cf. *Euchologium magnum*, in-8., Rome, 1873, p. 477.

En Russie pourtant, on a conservé jusqu'à ce jour un rituel spécial; s'il w confond, dans sa plus grande partie, avec celui des juifs et des musulmans, il s'en distingue par certains points qu'il est utile «le rappeler. Dans la première catéchèse consacre, comme on sait, à la réputation formelle de ses anciennes erreurs, le néophyte qui sort du paganisme doit renoncer aux fausses divinités et à leur culte, promettre «le ne plus offrir aux idoles ni prières ni sacrifices et de s'abstenir de toute relation avec leurs prêtres*, tenir les cêh monies de ces derniers pour pernicieuses à l'âme et dépourvues de toute valeur réelle, s'attacher enfin de tout cœur, sans feinte, ni hésitation, a la croyance en un Dieu unique, seul vrai, subsistant en trois personnes. L'expose des dogmes chrétiens qui vient apr» s cette abjuration est le même que pour les musulmans et les juifs. Il faut en dire autant «lu serment qui termine la cérémonie : sa formule n'est autre que celle donnée plus haut, pour l'abjuration «les juifs. Cf. A. v. Mallzew, op. et *loc. cit.*

V. Abjuration* DES apostats. — Les persécutions, dans les premiers siècles, et, au moyen âge, l'invasion musulmane provoquèrent, parmi les chrétiens, «le nombreuses apoMaMPs; toutes ne furent pas sans π tour, et on sail combien les premiers concilia eurent a s occuper «le celte catégorie «le pénitents. De tous les formulaires d'abjuration imposés par l'Eglise d'Orient a ces tils prodigues, nul n'a été plus célèbre ni plus fréquemment mis à contribution que celui du patriarche saint Méthode (-j-847). Goar l'a publié avec soin et enrichi d'un docte commentaire, op. cil., p. 876 sq»; Migne n'a cru mieux faire que de reproduire l'édition du o'-lebre dorn nicain, /». G., t. c, col. 1209-1318, et les «ditione modernes de l'Euchologe ont scrupuleusement conservé le texte primitif. Edit, de Venise cit., p. 5^59t; édit, rom., p. VTL\$77.

A la différence des autres formulaires, celui-ci ne contient guère que de longues prient propiDoi0ln*5 (Iασθη-Txai) ou «le ^conciliation, destinées à être récitées sur le pénitent un certain nombre de fois, avant sa réintégration parmi les fidèles; de pareilles pièces ne souffrent p is l'analyse : l'Église y impion* avec insistance le pardon «lu lâcheur, l'oubli de ses fautes, et la préservation «le chutes nouvelles. Par contre, les rubriques préliminaires réclameraient un sérieux examen les dispositions disciplinaires qu'elles renferment ont donné heu à «le grosses controverses, aujourd'hui éteintes, mais non entièrement résolues. L'histoire des sacrements chez les Grecs est encore à taire. Voici, en quelques mots, les mesures édictées par le saint patriarche : elles sont plus ou moins graves suivant l'âge de l'apostat et les molita de sa chute.

S'agit-il d'un enfant qui, emmené tout jeune en captivité, a renié sa foi par crainte ou ignorance, on devra réciter sur lui pendant sept jours les prières propitiafoires; le huitième jour, il recevra, apres avoir pris un bain, l'onction du chreme, comme tout nouveau baptisé. On voit tout de suite l'origine de la discussion entre les théologiens. Lussions de côté le bain, encore qu'on ail voulu y voir quelquefois, à la suite d'Arcudius, une coutume judaïque; mais pourquoi prescrire une nouvelle onction du chrême? N'est-ce point commander du même coup de réitérer la confirmation, d'autant plus qu'on doit employer, dans la circonstance, la forme même du sacrement : « Sceau du don «le l'Esprit-Saint ' » Qu'il nous suffise ici de poser le problème, dont on verra ailleurs la solution, s'il est possible «l'en trouver une; car, en dépit des interprétations bénignes «le Goar, ceux «pii vivent au milieu des grecs et voient leur manière «le traiter ce sacrement, ne laissent pas de partager un peu les indignations d'Arcudius et des théologiens de son école.

S agit-il, non plus d'enfants, mais de jeunes gens, l'hommes mûrs ou île vieillard*, il y a lieu de faire une JiMinction. S'ils ont renie la foi au milieu des tourments, on doit les traiter avec indulgence : après qu'ils aurai t jeûné deux carêmes de suite, on récitera sur eux les prières indiquées, et, après un bain, ils recevront l'onction du chrême et seront admis aux saints mystères. Ont-ils, au contraire, apostasié de leur plein gré, on pourra les accueillir également, mais sans les admettre aux saints mystères, sauf à l'article de la mort. Certains manuscrits contiennent des dispositions légèrement différentes ; Goar *en* relevé quelques-unes, mais je crois inutile de m'y arrêter; mieux vaut, en pareil cas, s'en tenir aux rituels officiels de Venise et de Home. Le *Pi-dation*, dans une note intéressante, édit, rit., p. 119, nous apprend que les prescriptions de saint Méthode conservent encore aujourd'hui, aux yeux des orthodoxes, toute leur autorité. Seuls, quelques points ont été modifiés. Ainsi, les deux carêmes imposés aux apostils adultes consistent simplement dans l'abstinence de viande, de fromage et d'œufs, à laquelle s'ajoute, les lundis, mercredis et vendredis, colle de l'huile et du vin.

VL AtuiH.vnoN nes catholiques. — Au nombre des hérétique*, dangereux, dont l'admission dans son sein doit être entourée de sérieuses précautions, l'Église orthodoxe range, depuis le JU^e siècle, les catholiques, latins ou autres. On connaît les raisons de cette mesure, cl, d'ailleurs, ce n'est pas ici le lieu de les rappeler. Je dois seulement faire connaître les formalités auxquelles et lle admission est soumise. Le moyen âge byzantin ne nous a conservé, du moins à ma connaissance, aucun rituel d'abjuration, à l'usage des latins. L'époque moderne est plus féconde en documents de ce genre. L'n demi-siècle environ après le concile de Florence, en 1\$8\$, un synode tenu i Constantinople rédige tout un *office* (xxo/.w&a) . cette intention. Publiée pour la première fois par Dosithre «le Jérusiletn, Tonnn *charitatis* (en grec), in-fol., Jasai, 1698, p. 508, celle curieuse pièce a été reproduite par Rhalli el Polli, *Collection des divins et sacrés canons*, in-8% Athènes, 1835, t. v, p. 113-117, el par M. J. Gédéoo, *Constitutions canoniques*, in-8., Constantinople, 18S9, t. n, p. 6u-69. En voici un résumé, dans lequel sont négligées les formules purement liturgiques. Cf. pour ces formules notre article *Entrée des catholiques dans l'Église orthodoxe*, dans les *Echos d'Orienl*, lévrier-mars 1899, p. 129 sq.

Le néophyte latin, debout devant la porte centrale de l'iconostase, devait renoncer < aux doctrines ignominieuses el absurdes des latins ., touchant la procession du Saint-Esprit et les azymes, promettre de garder intact, sans addition ni omission d'aucune sorte, > le symbole de Nicée-Consntinople, prononcer l'anathème contre le* partisans du *Fdioque*, tenir pour nuis el sans effet le concile de Florence et ses décrets, fuir toute n union de latins ou de latinisants, jurer enfin de persévérer jusqu'a la mort dans la foi orthodoxe. Il récitait ensuite le symbole de N'icée, cl recevait *Vonction du cJirt fiu* ou la confirmation, l'n acte de cette abjuration éuïl dress'*, enregistré dans les archives de l'église el signé par le nouveau converti.

Un aura rematqué qu'il n'est pas question dans celle pi»*ce de renouveler le baptême : aux yeux du concile de 1181, la tuple immersion n'était pas absolument requise pour U validité de ce sacrement. Ce n'est pas qu'on ne trouve, des le moyen âge, de fougueux rebaptisants parmi le* prélats, l»> canonistes el les moines de Byzance; depi, aux lernp^ de Michel C'rulairv, le cardinal llum-U rt reprochait a ce patriarche de renouveler le baptême de* latins. P. G., L exx, col. 713. Mais on ne voit nulle part que l'Église officielle, réunie en synode, ait compti U n baplisation parmi les conditions indispensables i imlMM*r aux néophyte» latins.

Vers le milieu du ivni^e siècle, il se produit, sur

jioint, dans la tradition orthodoxe, une solution de continuité. L'n synode tenu en 1756, à Constantinople, déclare nul et impie le baptême latin et ordonne de le renouveler. La définition dogmatique (ôpo), promulguée en cette circonstance par le patriarche Cyrille V, est contre-signée par les patriarches d'Alexandrie et d'Antioche. Cf. Gédéon, *Constitutions canoniques*, t. t, p. 252-25\$: Rhalli et Polli, *op. rit.*, t. v, p. 611. A dater de celte époque, les canonistes grecs sont unanimes à réclamer l'application de celle loi. Les longs débats qui agitèrent le saint synode, vers 1810, lors de l'apostasie de Macaire, évêque melchite do Diarbékîr, ne laissent aucun doute sur le sentiment réel de l'Eglise grecque pure. Quant aux points de doctrine mentionnés dans l'acte d'abjuration de ce prélat, ils sont à peu près les mêmes qu'en 1\$8\$: proscription du *Filioque*, fidélité aux décrets des sept premiers conciles œcuméniques, répudiation du concile de Florence, acceptation intégrale des dogmes de l'orthodoxie. On y ajoutait pourtant un anathème spécial à l'adresse de ('infaillibilité pontificale et autres *nouveautés* de l'Église d'Occident.

Une nouvelle apostasie de melchites, qui eut lieu en 1860, nous fournit encore une profession de foi (ζιβελλο) intéressante à consulter. En voici le passage principal, où les points de dissidence sont clairement énumérés ; « 1« Nous nous détachons absolument, disaient les transfuges, de la communion de l'éîèque de la vieille Home, ne le reconnaissant en aucune façon pour le chef suprême et unique de l'Église, dont la télé, suivant l'apôtre, est Noire-Seigneur Jésus-Christ, el nous embrassons irrévocablement, avec une indicible ardeur, tous les dogmes sacn's de l'Église orthodoxe d'Orient, nous soumettant à ses chefs spirituels légitimes. — 2" Nous gardons intact et inaltérable, sans aucune addition ni omission, le symbole sacré de la foi, tel que l'ont composé les saints et grands conciles œcuméniques, le premier et le second, el tel que l'ont ensuite sanctionné les cinq autres sacrés conciles œcuméniques. Par suite, nous condamnons cette addition blasphématoire cl sacrilège du *Filiaque* faite par l'Église latine, et nous prononçons l'anathème, comme l'ont prononcé nos pères inspirés de Dieu, contre quiconque ose ajouter ou retrancher quoi que ce soit à ce symbole sacré. — 3* Nous maintenons inviolables toutes ks décisions contenues dans lus saints el sacrés canons des apôtres el dus sept s.icn*s conciles œcuméniques, admellanl ce qu'admet l'Église orthodoxe et condamnant ce qu'elle réprouve. Et ainsi, c'est de grand cœur, <ie notio propre volonté, de plein gré que nous acquiesçons à tout ce quo nous venons d'écrire, promettant de garder ces veribis avec une inébranlable fidélité et de les soutenir hautement jusqu'à notre dernier soupir. · Cf. N. Matha, *Catalogue historique des patriarches de Constantinople* (n grec), in-8., 2' <dit.. Alhvnu», 188\$, p. 188L

Chose curieuse ! on n'exigea, en 1860, comme condition d'admission, que la simple onction du chrême; c'esl ce que déclare la formule même dont je viens de citer une partie. Au reste, depuis un demi-siècle, les variations de l'Eglise de Constantinople sur cette grave question ne se comptent plus. Le 26 mai 1875, elle confie au synode d'Athènes que chacun peut, suivant sa conscience, baptiser ou non les latins. G. Theutocas, *Législation du jutriarcat œcuménique* (en grec), in-8", ConsUtnlinople, 1897, p. 368-370. Au contraire, le 2\$ avril 1878, elle ordonne de leur renouveler le baptême. *Ibid.*, p. 370. Le 8 décembre 1879, elle se contenti. de l'onction, précédée d'une profession de foi. Mémo solution le 14 février ut le 14 juillet 1880. Enfin, le II décembre 1888, elle déclare (pfon devra, a l'avenir, « user d'indulgence » et se borner à une simple onction du chrême. *Ibid.*, p. 370-371. Quoi qu'il en soit de ces déclarations bénignes, l'usage dan* le patriarcat œcuménique est de rebaptiser les latins, toutes lus fuis tpie ceux-ci veulent bien y cuu-sentir.

L'Église russe en use autrement. Ce n'est pas quelle ne compte, elle aussi, bien de variations dans sa manière d'envisager le baptême latin. Au moyen âge, chacun de ses évêques suivait son sentiment personnel: l'un rebaptisait, l'autre se contentait de l'onction du chrême. En 1620, un concile de Moscou ordonne la rebaptisation pour tous les latins; mais le concile de 1667 rapporte cette mesure. Depuis lors, l'Église russe semble n'avoir plus subi aucune fluctuation. A. v. Maltzew, *Auf der Schrift des hochw. Herrn Domcapl. Iohann*, in-8», Berlin, 1896, p. 65. Voici, d'après l'édition de 1895, le rituel en usage chez les Russes pour l'admission des latins.

Après les instructions préliminaires, le néophyte confesse ses péchés, mais sans recevoir l'absolution. Le jour de l'abjuration venu, il se présente à la porte de l'église. Là, il abjure les « erreurs de la foi romaine », procession du Saint-Esprit, suprématie et infaillibilité du pontife romain, inégalité de puissance des autres patriarches, et autres nouveautés postérieures aux sept premiers conciles. Vient ensuite une profession de foi, visiblement imitée de celle que le Saint-Siège, depuis Grégoire XV, impose aux grecs convertis. Elle s'ouvre par la récitation du symbole et se continue par les déclarations suivantes : inviolable fidélité aux canons des sept premiers conciles œcuméniques et des neuf premiers conciles provinciaux, acceptation et explication des saints Livres d'après la tradition orthodoxe, reconnaissance des sept sacrements, lesquels ne sont valides que si on les administre suivant le rituel orthodoxe, négation du purgatoire tout en admettant la légitimité des suffrages pour les âmes des défunts, reconnaissance enfin de Jésus-Christ pour chef unique de l'Église et promesse d'obéissance aux pasteurs légitimes. Le néophyte, après cette profession de foi, est introduit dans l'église et jure, sur les saints Évangiles, qu'il gardera jusqu'à la mort sa nouvelle croyance. Alors le prêtre l'absout solennellement de ses péchés et l'incorpore à l'orthodoxie en lui donnant la sainte communion, précédée de la confirmation, si le néophyte n'a pas encore reçu ce dernier sacrement. Cf. A. v. Maltzew, *Die Sacramente*, etc., p. 116-164.

VII. ABJURATION DES ARMÉNIENS. — L'Église RUSSO-ARMÉNIENNE emploie, pour l'admission des arméniens dans l'orthodoxie, le même rituel que pour celle des latins; il n'y a de différence que dans deux questions dogmatiques posées par le célébrant au début de la cérémonie. Au lieu d'abjurer la prétendue erreur des latins sur la procession du Saint-Esprit, l'arménien doit renoncer au *monophysisme* ou unité de nature en Jésus-Christ. En second lieu, il doit admettre expressément le concile de Chalcédoine, le deuxième et troisième de Constantinople, le deuxième de Nicée, et accepter les définitions dogmatiques et les canons promulgués dans ces quatre assemblées anti-monophysites. Cf. A. v. Maltzew, *op. cit.* p. 160, 15.

Quant à l'Église de Constantinople, elle ne possède aucun formulaire officiel pour la réception de ces néophytes; c'est que, en réalité, on voit fort peu d'arméniens passer dans les rangs de l'orthodoxie, en dépit des multiples efforts tentés par le Phanar pour se les attirer. On fut sur le point, vers 1870, d'arriver à un accommodement, et un savant prélat orthodoxe, Grégoire de Chios, exposa les conditions d'union dans un ouvrage du plus haut intérêt, destiné à préparer le pacte définitif : *De Γνωσὶν des arméniens avec l'Église orientale orthodoxe* (en grec), in-8°, Constantinople, 1871. Quelques années auparavant le docte patriarche Constantios avait publié, sous le voile de l'anonyme, un écrit analogue : *Mémoire sur la dissidence des arméniens avec l'Église orientale orthodoxe*, in-8°, Constantinople, 1850, lequel a été reproduit par Th. Aristoclès dans son livre : *Constantinos I*, biographie et opuscules*, in-8°, Constantinople, 1866, p. 81-117. Toutefois, aucune de ces tentatives n'amena de résultat général. Les essais du même

genre, provoqués au moyen âge, n'avaient pas été plus heureux, malgré le zèle industriel et habile théologien comme Pholius, Nicetas de Byzance, Théorianos, Euthymius Zigavmus, Nicetas Acominatos. Ce dernier non a conservé au Xe livre de son *Trésor de l'orthodoxie*, les *Anathématismes monophysites* d'Anthime, évêque de Tn bizonde, eide plusieurs patriarches de Constantinople; par malheur, ces documents, qui seuls pourraient nous instruire sur le mode d'abjuration imposé alors aux arméniens par l'Église orthodoxe, sont demeurés jusqu'à ce jour absolument inédits. Nous n'en connaissons l'existence que par les précieux sommaires de B. de Montfaucon. Voir *P. G.* t. l. cxxxix, col. 1098.

Pour être des plus rares, les conversions d'arméniens à l'orthodoxie ne sont pourtant pas tout à fait inconnues; l'histoire nous en offre, çà et là, quelques exemples. En pareil cas, l'Église orthodoxe exigeait des néophytes « l'abjuration de leurs hérésies, la profession des dogmes droits, immuables et infaillibles de la foi parfaite et la réception de la confirmation. » Ainsi s'exprimait, en 1760, le patriarche Joannice III, dans une lettre à l'évêque de Præconèse, Ananie. C. Sathas. *Bibliothèque médiévale*, in-8°, Venise, 1872. t. in. p. 510; M. Gédéon. *Constitutions canoniques*, t. 1, p. 256. On ne doit point renouveler le baptême; aux yeux des orthodoxes, l'administration de ce sacrement, telle quelle est pratiquée chez les arméniens, passe pour légitime. C'est ce que déclarait encore tout récemment, le 11 octobre 1870, une décision du saint synode, Théotocas, *Législation du patriarcat*, p. 371, annulant une décision antérieure qui prescrivait la réabjuration du baptême. *Ibid.*, p. 370.

VIII. ABJURATION DES PROTESTANTS. — Si les arméniens ne fournissent à l'orthodoxie que de rares prosélytes, il n'en est pas de même des protestants : depuis plus de trois siècles, leur transfuges ne cessent de grossir les rangs de l'orthodoxie grecque ou russe, et l'accueil qui leur est fait, pour ne pas être toujours très empressé, ne les a jamais découragés. On n'est point ici le lieu d'écrire l'histoire des relations intervenues entre les disciples de Luther ou de Calvin et les successeurs de Photius et de Michel Cérulaire; cette question d'ailleurs a déjà été traitée nombre de fois, et par des écrivains de toute confession, depuis l'apparition de l'important ouvrage de A. Pichler, (*Ueber den Protestantismus in der orientalischen Kirche im 17. Jahrhundert*, in-8°, Munich, 1862, dont il faut rapprocher la thèse assez médiocre de P. Trivier, *Cyrille Lucar, sa vie et son influence*, in-8°, Paris, 1877. F. Kattenbusch fournit quelques indications utiles dans son ouvrage très vanté. *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 141-146. Je me borne, comme dans tout ce qui précède, aux documents relatifs à la seule abjuration : le nombre, du reste, en est assez restreint, si on ne tient pas compte des grandes professions de foi, que je n'ai pas à examiner.

Sous le premier patriarche de Jérémie III (1716-1726), l'Église russe consulta sa sœur du Bosphore sur la conduite à tenir envers les luthériens et les calvinistes qui demandaient à entrer dans l'orthodoxie. Celle-ci déclara, en 1718, qu'on devait simplement les oindre avec le chrême, sans leur renouveler le baptême. Il serait intéressant de connaître les motifs de cette décision; malheureusement l'original grec de l'acte en question est encore inédit, et la seule traduction russe qui en a été faite se trouve enfouie dans un immense recueil d'un accès difficile : *Collection complète des lois de l'Empire*, t. v, art. 3225. Un écrivain grec qui a pu la consulter ne nous en donne que la conclusion. C. (Bonomos, *Ouvrages ecclésiastiques conservés*, in-8°, Athènes, 1822, t. i, p. 431, 476. Une décision synodale du 8 décembre 1879 n'indique d'autre mesure que cette onction, précédée de la profession de foi convenable. Théotocas, *op. cit.*, p. 370.

Quant aux points de doctrine, auxquels les protestants doivent donner leur adhésion, ils ont été parfaitement exposés par le synode de Jérusalem, tenu en 1672, sous le patriarcat de Dosithée, précisément dans le but de réfuter le calvinisme. Kimmel, *Libri symbolici Ecclesiae orientalis*, in-8*, Iéna, 1843, p. 325-488. La *Confession* dite de Dosithée, *ibid.*, p. 425, passe, aux yeux des orthodoxes, pour le meilleur formulaire à présenter aux néopintes protestants; aussi, quand, au mois de septembre 1723, le saint synode de Constantinople répondit au elergé de la Grande-Bretagne pour lui exposer sa croyance, il ne trouva rien de mieux que de reproduire cette fameuse confession. Voir le curieux petit recueil, *Lettres du très pieux empereur et des très saints patriarches sur l'institution du très saint synode* (en grec), in-8° Saint-Pétersbourg, I8U), p. 12-48. Luchert en a donné récemment une traduction allemande, accompagnée de notes, dans la *Hevue internationale de théologie*, Berne, 1893, p. 206-236. C'est évidemment à l'aide de cette confession qu'a été élaboré le rituel usité de nos jours pour l'admission des réformés dans l'orthodoxie; à défaut d'édition grecque de ce rituel, je vais en donner un résumé très succinct, d'après la dernière édition officielle du saint synode russe. Le lecteur ne manquera pas de remarquer les nombreuses ressemblances qu'offre celle pièce avec le formulaire employé pour les latins.

Lorsqu'il est instruit de sa nouvelle croyance, le néophyte fait une confession générale de ses péchés, mais ne reçoit pas l'absolution. Au jour fixé pour son abjuration, il se présente devant le prêtre, à la porte de l'église, ou, après une prière, il renonce solennellement à ses « fausses doctrines », à mesure que le célébrant les lui énumère. Naturellement, cette énumération varie suivant que le récipiendaire est luthérien ou réformé, pour employer les termes mêmes du rituel. Tous deux abjurent leur commune erreur sur la procession du Saint-Esprit, mais seul le réformé répudie sa doctrine de la « prédestination des hommes au salut et de leur damnation, fondées non point sur la prescience que Dieu a de leur foi et de leurs bonnes œuvres, de leur Incrédulité et de leur impiété, mais sur un inéluctable destin ». Tous deux rejettent leurs théories, légèrement différentes, sur la présence réelle, sur le nombre des sacrements et sur le sacerdoce en particulier; tous deux encore renoncent à leur commune erreur sur la tradition, le culte des saints, les prières pour les défunts. Après quoi ils affirment leur croyance par la récitation du symbole de Nicée-Constantinople; ils déclarent accepter les canons « les apôtres, des premiers conciles œcuméniques ou provinciaux, et les autres traditions ou prescriptions de l'Église orthodoxe; ils promettent d'interpréter l'Écriture d'après le sentiment des Pères, des docteurs, et de toute l'Église orthodoxe, reconnaissent les « sept sacrements, le dogme de la présence réelle, la légitimité de la prière adressée aux saints, des honneurs rendus à leurs reliques, et du culte des images » autorisées par l'Église orthodoxe ». Enfin, ils affirment que Jésus-Christ est le chef de l'Église, qu'il a donné aux pasteurs le pouvoir des clefs, et terminent par une promesse d'obéissance à la hiérarchie ecclésiastique.

Introduit dans l'église par le célébrant, le néophyte jure sur l'Évangile de rester fidèle, jusqu'à son dernier soupir, à la foi qu'il vient d'embrasser. Aussitôt après, le prêtre l'absout de ses péchés et lui donne sur-le-champ la confirmation. Cf. A. v. Maltzew, *Die Sacramente*, etc., p. 128-146.

IX Abjuration des princesses impériales ou royales. — Je donne ici, à leur place naturelle, quelques renseignements sur les abjurations qui se produisent en Russie comme en Grèce, à l'occasion du mariage des princesses avec les héritiers du trône. On sait, en effet, que ces nobles recrues de l'or-

thodoxie sortent toutes, ou peu s'en faut, du protestantisme allemand ou anglais. Aucune loi officielle n'exige, dans les unions de ce genre, la communauté de religion entre les conjoints; ce n'en est pas moins un usage, auquel les princesses allemandes n'ont garde de se soustraire. Pour elles, la confession religieuse n'est qu'un article de mode.

Le rituel usité en Russie a été publié par le saint synode, en 1860, lors du mariage de la princesse Marie-Sophie-Frédéric-Dagmar de Danemark avec le tsarévitch Alexandre Alexandrovitch. Au lieu de procéder comme dans les autres abjurations, par questions et réponses, le formulaire est lu d'un seul trait par la néophyte elle-même, sur une simple invitation de l'évêque. Il s'ouvre, comme toujours, par la récitation du symbole de Nicée-Constantinople. Le reste de la profession de foi est visiblement unifié de celle de Pie IV : c'est, de part et d'autre, le même ordre dans l'exposé des doctrines, et, quand la théologie orthodoxe le permet, ce sont des expressions identiques. La princesse déclare embrasser les traditions des apôtres, les canons des premiers conciles, les règlements de l'Église orthodoxe, recevoir la sainte Écriture comme la reçoit l'Église orthodoxe, admettre les sept sacrements, sources de la grâce; elle professe le dogme de la présence réelle, de l'invocation des saints, du culte rendu à leurs reliques et aux saintes images, des suffrages pour les défunts; elle reconnaît à l'Église le pouvoir de remettre les péchés et n'accepte d'autre chef de cette Église que Jésus-Christ, son divin époux, tout en promettant une obéissance parfaite au saint synode dirigeant de toutes les Russies et à la hiérarchie établie. Elle prête ensuite le serment d'usage, reçoit l'absolution (le rituel ne parle pas de la confession), puis la confirmation et la sainte communion. Voir A. v. Maltzew, *Die Sacramente*, etc., p. 161.

L'Église du royaume de Grèce ne possède pas, pour ces sortes d'abjurations, de rituel particulier. Lorsque le 20 avril (vieux style) 1801, jour du samedi saint, la princesse Sophie, épouse du duc héritier Constantin, abjura le luthéranisme pour devenir orthodoxe, le métropolite d'Athènes se contenta de lui poser, au début de la cérémonie, les trois questions : « Voulez-vous embrasser le dogme orthodoxe? — Embrassez-vous le symbole sacré de la foi orthodoxe? — Promettez-vous de rester l'avenir dans le sein de la foi orthodoxe? » Sur les réponses affirmatives de la royale néophyte, le métropolite l'invita à réciter le symbole. Aussitôt après, elle reçut la confirmation et la sainte communion. Ce fut tout. A dater de ce jour, l'Église de Grèce, au lieu de prier pour la très pieuse Sophie (Θεοσιβέστατη), comme précédemment, multiplia des oraisons pour la très religieuse princesse (εὐσεβέστατη) : le protocole orthodoxe découvre, entre ces deux épithètes, une différence de religion. On peut voir les circulaires du saint synode d'Athènes relatives à cette affaire dans tous les journaux de l'époque, par exemple, dans *Γενναῖος Ἀστὴρ*, t. xxx, (1890-1891), p. 150. En général, l'Église grecque proprement dite est restée fidèle, pour ces sortes de cas, au cérémonial du synode de 1484. C'est ainsi qu'elle n'exige pas seulement une profession de foi orale; elle la veut encore par écrit. La princesse Sophie remit la sienne, signée de sa main, au métropolite d'Athènes, avant de recevoir la communion. *Anatolicos Astir*, loc. cit., p. 158.

X. Abjuration des nestoriens. — Au début de cette étude, j'ai cité le nom des nestoriens parmi les hérétiques que l'on admettait dans l'Église par la simple onction du chrême; quant à l'abjuration qu'ils devaient faire, aucun document ne nous l'a conservée, l'événement tout récent, dont les publicistes européens n'ont guère parlé, nous oblige à compter désormais les nestoriens au nombre des plus importantes recrues de l'or-

thodoxie moderne. Ce serait le moment, si nous faisions de la *ἁγίασμα*, de dire un mot de l'expansion russe* parmi ces populations lointaines des hauts plateaux asiatiques, si profondément ignorées de nos gouvernants. À défaut de politique, l'événement auquel je fais allusion nous fournit du moins un document intéressant pour l'histoire des doctrines. Voici le fait.

À plusieurs reprises, dans ces dernières années, les nestoriens du Kurdistan et de l'Azerbaïdjan ont essayé d'un rapprochement avec les orthodoxes. Un prêtre, nommé Michel, entreprit dans ce but, en 1859, le voyage de Constantinople et de Pétersbourg. mais les graves difficultés politiques auxquelles la Russie était alors exposée firent échouer cette tentative. Elle fut reprise* en 1895, sur l'initiative du saint synode russe, et, cette fois, couronnée de succès. L'évêque de Souppourgan, Mar Jouas, passa à l'orthodoxie avec tout son troupeau. Le 21 mai 1897, en présence des envoyés russes, on donna lecture à la population de Souppourgan d'un projet d'union, que l'évêque Jouas, trois prêtres et un diacre, devaient aller consommer à Saint-Petersbourg. Arrivés dans la capitale russe au mois de février 1898, Mar Jouas et ses compagnons furent admis solennellement dans l'orthodoxie le 25 mars suivant, fête de l'Annonciation. La veille de cette fête, le saint synode se réunit dans la grande salle des séances : Mar Jonas se présenta devant l'assemblée et lut, à haute voix, une profession de foi signée de sa main. Le prélat nestorien y demandait son admission dans l'Église orthodoxe, dont il embrassait la doctrine et à laquelle il promettait obéissance. Il maudissait toutes ses anciennes erreurs, en particulier l'hérésie de Nestorius et de Théodore « qui ont soutenu, par leur doctrine mensongère, la dualité des personnes dans le Christ notre Dieu et n'ont voulu donner à Marie que le titre de *Christotocos* ou d'*Anthropos Incos* ». Pour lui, il voyait dans Jésus-Christ « un seul Christ, un seul Fils, un seul Seigneur, un seul Homme-Dieu, en deux natures, en une seule personne ou en une seule hypostase » ; consubstantiel au Père par sa divinité, consubstantiel aux hommes par son humanité, le Verbe a pris, au sein de Marie, à la nature humaine dans son intégrité, c'est-à-dire une âme raisonnable *Ποιητήν* et intellectuelle (*νοητικήν*) et un corps, avec les propriétés humaines, l'activité humaine, la volonté humaine. » En s'unissant l'un à l'autre dans l'incarnation, les deux natures ont gardé chacune leur propriété respective, en sorte qu'il y a en Noire-Seigneur « deux natures, deux propriétés particulières (*ιδιότητες*), deux activités (*ἐνέργειαι*), deux volontés subsistant en lui sans mélange, sans changement, sans séparation, sans division ». De là encore les appellations diverses données à Noire-Seigneur sans préjudice pour son unité personnelle. Passant du fils à la mère, Mar Jonas proclamait Marie *Θεοτόχο*, comme ayant vraiment enfanté le Christ notre Dieu, « Il admettait les conciles œcuméniques, non reconnus jusqu'à ce jour par ses coreligionnaires, savoir les conciles d'Éphèse, de Chalcedoine, les deuxième et troisième de Constantinople, le second de Nicée, et recevait toutes leurs décisions particulières, non moins que les canons généraux des sept premiers conciles œcuméniques et des neuf synodes provinciaux. Il déclarait ne vouloir entretenir de communion » qu'avec ceux qui sont eux-mêmes en communion avec la sainte Église de toute la Russie » ; pour les autres, il les rejetait tous. Il terminait en priant « le grand premier pasteur Noire-Seigneur Jésus-Christ de bénir son entreprise ».

Après la lecture de sa profession de foi, Mar Jouas fut admis dans l'orthodoxie avec sa dignité épiscopale, « en vertu du 95^e canon du concile in *Trullo*. » Restait à le recevoir dans l'Église, avec le cérémonial d'usage. C'est ce qui eut lieu le lendemain, fête de l'Annonciation. Pour la première fois on vit paraître, entre les mains des pieux orthodoxes, une brochure avec ce titre : *Ililucl d'après*

lequel on doit recevoir celui qui tiennent de la confession nestorienne à l'Église orthodoxe, Je n'insisterai pas davantage sur ce cérémonial; on y procéda, comme dans les autres, par demandes et réponses, disposées de façon à faire abjurer successivement au récipiendaire toutes ses erreurs. Cette catéchèse officielle terminée, le néophyte prêtre sur l'Évangile leserrant habituel, assiste à la messe et communie. Voir *Irrite ecclésiastique* (en grec), Constantinople, t. xviii (1898), p. 141-142; A. v. Maltaew. *B*-r/rûdniss-Jl'ia und cinige sprcielle und allerhûoiliche Gottesdienste*, in-8°, Berlin, 1898, I^{re} partie, p. 420-444.

XI. Abjuration des ecclésiastiques. — On vient de voir que l'évêque nestorien Mar Jonas fut reçu dans l'orthodoxie avec sa dignité et son rang hiérarchique. L'Église russe, en pareil cas, en agit toujours de même : à ses yeux, les ordinations des *hétérodoxes* sont parfaitement valides, encore que les raisons qu'en fournissent ses théologiens les plus autorisés soient absolument dépourvues de valeur Cf. Apostolos Christodoulou. *Estai fie droit ecclésiastique*, p. 408. La conduite de l'Église de Constantinople vis-à-vis des néophytes déjà revêtus des ordres sacrés n'est point aussi constante. Sans remonter aux anciens canons, que tout le monde peut consulter, je me borne à quelques exemples tout récents. Lorsque, en 1840, l'évêque Macaire demanda d'être admis dans l'orthodoxie, on examina longtemps, au Phanar, quelle attitude il convenait d'adopter à l'endroit de ses ordinations. Un ex-patriarche, (Ingoire VI, se prononça résolument pour la réordination et développa sa thèse dans un mémoire fort curieux dont on a publié seulement la seconde partie. M. *l'abbé* Léon. *Constitutions canoniques*, t. B, p. 371-377. C'est son avis qui l'emporta, et Macaire fut reçu comme un simple laïque. Au contraire, en 1860, d'autres prêtres et évêques melchites furent admis sur la simple présentation d'une profession de foi, suivie de l'onction du chrême. Si étrange qu'il nous paraisse de voir donner la confirmation à des évêques et à des prêtres, il faut bien convenir que cet usage est absolument commun dans l'Église orthodoxe : c'est, je l'ai dit déjà, une des plus grosses difficultés de son rituel traditionnel. Ce n'est pas tout : en vertu d'une double décision synodale du 15 février 1868 et du 2 août 1869, un prêtre bulgare catholique dut recevoir à nouveau tous les ordres pour devenir orthodoxe authentique. Même décision le 28 septembre 1872. le 50 mai 1885, le 11 mai 1889. Cf. Theotocas, *Législation du patriarcat*, p. 373-371.

Pour mettre fin aux divergences existant à cet égard entre les diverses fractions de l'orthodoxie, le saint synode de Constantinople provoqua, en 1880, une sorte de consultation générale : toutes les Églises autocéphales furent invitées à envoyer leur avis sur cette grave question. Des diverses réponses lues en séance synodale, le 19 novembre de la même année, il résulte que toutes les Églises orthodoxes, sauf celle de Grèce, reconnaissent la validité des ordinations hétérodoxes. En dépit de cette presqu'unanimité, la grande Église n'osa se prononcer, sans doute pour n'avoir pas à se déjuger; les décisions mentionnées ci-dessus disent assez quelle est, aujourd'hui, sa conduite habituelle. Une note insérée dans son journal officiel, lors de l'abjuration de Mar Jouas, laisse bien entendre que certaines de ses traditions ne sont plus en harmonie avec les circonstances actuelles. Cf. *Vérité ecclésiastique*, 1898, t. xviii, p. LU. Mais le jour où l'Église de Constantinople reconnaîtra ses errements trop souvent contradictoires, elle ne sera plus l'Église orthodoxe.

L. Petit.

ABLE Thoma. Voir *Adel* 2. col. 35-36.

ABLUSIIS ou ABLUVIIS *ido* Geoffroy, né à Abluis ou Abluis, diocèse de Chartres, aujourd'hui Ablis; de là son nom. Il entra dans l'ordre de saint Dominique*, à Chartres. Envoyé comme inquisiteur général à Carcas-

tonne, il fit preuve d'une grande fennclé. Il eut beaucoup i souffrir des habitants irrités contre lui. A la lin de sa vie. Geoffroy dut, pour ce motif, abandonner Carcassonne et se retirer à Lyon ; il mourut dans celte dernière ville entre 1315 et 1319. Il a composé un ouvrage intitulé : *Commentaria in IV libros Sententiarum*.

Echard, *Scriptores ordmii prrdicatorum* Paria, 1719, t. I. V. OiiLCT.

1. **ABLUTION** (Baptême par). Voir Bli i t me.

2. **ABLUTIONS** de la messe. — I. Histoire. II. Oraisons. III. Pratique.

Il n'est question ici que des ablutions qui se pratiquent à la tin de h me**e, après la communion. Nous en parlons parce qu'elles témoignent du respect de l'Église pour l'eucharistie, et de sa foi en la présence relie. Elles sont au nombre de deux : la première faite avec du vin pur pour purifier le calice et la bouche du prêtre, et la seconde avec du vin et de l'eau pour purifier les doigts de la consécration. Toutes deux sont consommées par le prêtre, à moins qu'il ne doive célébrer une autre messe le même jour, comme cela se présente en cas de binage et le jour de Noel. Les évêques et les prélats qui ont l'usage des pontificaux y ajoutent encore le lavement des mains qu'on trouve indiqué dans le VP ordo romain (XI^e siècle), *P. L.*, t. lxxviii, col. 991, usage qui était d'ailleurs pratiqué aus-i au moyen âge par les simples prêtres, comme en témoignent Yves de Chartres, *De convenientia veter, et non sacri*/. , *P. L.*, t. <xxn, col. 560; Innocent III, *De saenf. missæ*, L VI, c. VIII, *P. L.*, t. CCXVil, col. 910; Alexandre de Halés, part. IV, q. xxxvn, m. v, II® p., a. 24, § S, 1482» sans pagin.; Durand de Mende. *llahonale divinor, offic.*, I. IV, c. LV. p. 315, Naples, 1859, in-4.; les Coutumes de Cluny, Marlène, *De antiquis monach. ritib.*, I. II, c. tv, § 3. η. 15. p. 182. de saint Bénigne de Dijon, *ibid.*, p. 183, et de Citeaux. *Ibid.*, p. 186.

1. Histoire. — Ni les plus anciens ordos romains, ni les liturgistes antérieurs au xi^e siècle, ne font mention de ces ablutions qui ont été pratiquées diversement, suivant les coutumes locale*, jusqu'à l'introduction du missel de saint Pie V (1570), où elles ont été établies définitivement dans leur forme actuelle. Les liturgistes du inoxen âge se servent ordinairement du terme *perfundere* ou *perfusio* pour désigner l'ablution du calice ou des doigts, apres la communion. Li purification du calice est indiquée dans saint Pierre Damien, I. V, *Epist.*, xvn!. *ad Ubertum presh.*, *P. L.*, t. cxt.iv, col. 370, et dans saint Thomas, *Sum. theol.*, III^e.q. Lxxxm.a. 5, ad 10e., qui s'appuie à ce propos, sur un texte d Innocent III, c. *Ex parte, de celebratione missa*. D'après ce texte, l'ablution était consommée par le prêtre, nui cum sodem *die aliam missam debuerit celebrare*. Dans ce ca< il H réservait pour la dernière mcs.*e, ou la faisait prendre à une personne à jeun, comme l'ordonne un concile de Cologne (1280), *vel det honestæ person* jejuni quam novent ail hoc esse paratam*. Cf. Sala, L tir. p. 128. Le X^e ordo romain vers (1200) mentionne un· ablution du calice pour deux circonstances particul-re*. le vendredi saint et aux messes des morts. *P. L.* l txxvin, col. 1011 ; c'est seulement dans lo XIV^e onto (rommvncvrnent du xiv siècle) qu'elle est prescrite sou* forme de rubrique : *Quo (scilicet sanguine Christi) sumpto, n ripiat episcopus modicum dr vino in calice, infundente illud subdiacuno, et illud sumat ad ablutudum v· suum*» *Ibid.*, p. 1168. L'ablution du calice était général» rm nt pratiquée au*-i dans les ordres religieux. Cf. Martelle, *loc. nt*.

Pour l.vhhiUon de* main* ou do* doigts, on elle-même, r*t certain qu'elle «< pratique au moins depuis le xi* Mvcle. comme non* l'avon· dit plus haut, mai* les usages un! beaucoup varié suivant les lieux. D'apres Yves

de Chartes, Alexandre de Halè-s, Innocent III et Durand •le Mende, /or. *sup. cil.*, elle av.nl lieu avec de l'eau que l'on jetait dans un lieu propre et honnête, appelé la piscine ou le lavoir (*lavaturiaim*), selon le 1^e. Le Brun, I. !, p. 618. Dans certains endroit.", l'ablution des doigts était pratiquée avec du vin dans un calice spécial. Ainsi en est-il dans le rite de la messe décrit par Jean d'Avranches (xi^e siècle) pour le diocèse de Iloucn, cf. Bona, I. II, c. xx, p. 372, et Sala, t. m, p. 427 ; ainsi que dans les Coutumes de Cluny et de saint Bénigne de Dijon. Martène, *loc. cit*. Après avoii pris celte ablution, le prêtre purifiait encore le calice avec du vin qu'il prenait aussi. Outre l'abhition des doigts sur le calice, on se lavait généralement les inainsa la piscine que l'on voit encore près de l'autel, du côté de l'épltre, dans certaines églises. Cela ressort des ordonn.inces ecclésiastiques, prescrivant d'avoir à cet effet une piscine près de l'autel, cf. Sala, *lac. cit.*, p. 428, et de quelques anciens missels» *ibid.*, qui indiquent des prières à réciter en se rendant de l'autel à la piscine : *aijimui libi gnihas*, etc.,et le cantique *Nune dimitlis*. Actuellement ce lavement des mains a disparu de la messe privée pour les simples prêtres ; il est remplacé par l'usage communément reçu de se laver les mains, apris avoir déposé les vêtements s.icrés. usage déjà pratiqué au temps de Durand de Mende, *loc. cit.*, pour mettre selon lui une démarcation visible entre la fonction sacrée et les occupations journalières.

On a encore appelé ablution, le vin non consacré que le diacre donnait aux fidèles après la communion, lorsque l'euebrislie cessa d'être administrée sous les deux espèces. Au siècle dernier, on donnait encore l'ablution aux fideles, à Notre-Dame de Paris, aux communions générales de Noel, Pâques, la Pentecôte. l Assomption et la Toussaint, et à Saint-Martin de Tour'- également aux communions générales. Cf. Le Brun, t. Ji, p. 635; de Moléon [Ix-brun des Maretles), *Voyages liiurg. de France*, in-8®, Paris, 1718, p. 127. 216 Au témoignage du P. Le Brun, on la donnait encore dans bien d'autres endroits, dans diverses circonstances, soit au clergé seul, soit au clergé et aux laïques. *Loc. cit.*, p^ 636. Aujourd'hui cette aidution est presque partout tombée en désuétude, sauf aux messes d'ordination pour Ice ordinands seulement. Cependant elle est de droit commun à toute communion, même pour le* simples fidèles. Cf. *Miss. roni. rit. celeb, missam*, x, 6, 9; Cœivni. *épisrop.*, I. II, c. xxix, 4. Dans l'ordre bénédictin· clic e.*l encore présentée dans quelques circonstanc< s solennelles, par exemple : aux messes pontificales quand les ministres sacri»s y communient, a la consêcr.ition des vierges, aux professions monastiques cl au\ v lures novili.des.

II. Oraisons. — Las deux ablniions sont iccompagnées de deux oraisons secrètes, toutes deux lres anciennes. La première *Quod orr sumpsimus*, se trouve comme poMcommunio, avec une légère variante, dans le sacramentaire léonien, *Mense jul. orat. et prec. diurn.*, ser.xvni., messe 20^e. *P. L.*, t. tv, col. 75; dans le sacramentaire gélasien, fer. vu. hebd. III, *Quudrag.*, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1078; dans le sacramentaire grégorien, fer. v, hebd. *Passion.*, p. 5H). *cl alia missa quntid.*, édit. Muratori, Venise, 1748, t. il, p. 178; dans le *Misale gothicuni*, HI, in *vigil. Natal. Dnt*, *P. L.*, t. i.xxii, col. 226; dans le sacramentaire ambrosien (xi^e siècle) du Trésor dota cathédrale de Milan, «n ordine misse*, » . 195 v· (cf. notice lxxiv dans Delisle, *Mémoire sur d'anciens tacramentaires*, in-i^e. Paris, 1884», cl dans *The Leofric Missal* (xi^e siecle). 6* «les *Mmtr cotidiane*, l édit. Warren, in-\$\ Oxford. 1883, p. 248. Le IV^e ordo romain, *P. L.*, t. lxxviii, col. 9S4. l'indi<]ue comme post- l communion, et le Micrologue la marque comme devant l être dite secrètement, *elon l'oAlre romain, *P L* , I. cli, . XIX, col. 090; c. xxiii, cul. 995. D qu» s b-> Heures

rites de Charles le Chauve (ix^e siècle), le» fidèles disaient cette oraison après avoir communiqué, et comme chacun se rapprochait en particulier, on y lit .ni singulier : *Duod ore sumpsit, Domine, mente capiam*, etc., ainsi que dans plusieurs anciens missels. Cf. L» Brun, loc. cit. p. 620. not. 11.

La deuxième ablution est accompagnée de l'oraison : *Corpus tuum Domine quod sumpsit*, etc., empi tintée avec de légères variantes au *Missale gothieum* (loc. cit. *Missale Jominiu*., Postcommunio* col. 315) ; elle se trouve aussi dans la *Missale latina* de Marcus Marcellus, P. A., l. c. xxi, col. 1333, et dans le missel de Hereford (1502) in *canon, miss.*, p. 195. Cf. Will. Maskell, *The ancient Lit. of the Church of England*, l'édition, in-8., Oxford, 1882. Jusqu'à l'introduction du missel officiel de saint Pie V, il y eut une grande variété d'usages, notamment pour les oraisons. Ainsi, outre les deux oraisons actuelles, il y en avait parfois une troisième, à laquelle on ajoutait encore les paroles suivantes : *Vidi Dominum facie ad faciem, et salva facta est anima mea*, etc. *Lutum ferit Dominus ex sputo, et linivit oculos meos, et abii, et lavi, et vidi et creduli Deo*. En disant ces mots, le prêtre, selon un usage très répandu, se touchait les yeux avec les doigts de l'ablution, pour exprimer les effets merveilleux de guérison et d'illumination que le Sauveur produit sur l'âme par la communion. Cf. Thnlbofer. t. n. p. 292. Actuellement encore, les dominicains ne disent l'oraison *Quod ore sumpsimus, qu'à l'ablution des doigts*. La liturgie milanaise pratique les ablutions comme l'Eglise romaine, avec une oraison différente pour l'ablution des doigts : *Confirma hac Deus*, etc., et la liturgie mozarabe aussi, avec une seule oraison : *Domine Deus, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, etc.* Cf. *P. L.*, l. LXXXV, col. 566, in nota, 567.

HE PRATIQUE. — D'après les rubriques du missel (rit. celeb., X, 5, et in corp.) le prêtre en disant : *Quod ore sumpsimus*, présente le calice au serviteur, qui y verse un peu de vin avec lequel il se purifie; puis avec du vin et de l'eau il se lave, sur le calice, les pouces et les index, les essuie avec le purificateur, prend l'ablution, et après s'être essuyé la bouche, purifie le calice. D'après de Herdt, *Sacr. lit. praxis*, in-12. Louvain, 1852, t. I, p. 301, il faut autant que possible, pour la seconde ablution, prendre autant de liquide que pour la première, mais toujours plus d'eau que de vin, sans doute pour être bien certain que l'espèce du vin a cessé d'exister. Se servir du vin ou d'eau seulement, pour l'ablution des doigts, est une faute vénielle en soi, mais le manquement à cette rubrique n'est jamais que véniel; une cause raisonnable accidentelle excuse complètement, de telle sorte qu'à défaut de vin, on peut se servir d'eau seulement pour la purification. Cf. Lebmkuhl, *Theologia moralis*, Eribourg-en-Brigau, 1898, t. n, n. 245, 4, p. 183.

1) Joan. Bonn, *Opera omnia, Herum liturgicarum libri II*; l. II, c. XX, in-ol., Anvers, IGM, p. 372; Id. *Iterum liturgicarum libri duo cum notis et observ.* K. Sala, in-fol., Turin, 1753, p. 427 sq.; Doinin. Glorgi. *De liturgia Romanorum pontificis*, l. III, c. xxi. in-V, liante, 17H, p. 196 «q.»; Marlène, *De antiquis monachorum ritibus*, l. II, c. iv et vi, in-fol., Anvers, 1738; p. Brun, *Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des Cerimonies de la messe*, in-8., Paris, 1777, l. I, p. 018 sq.; 1» Valontn Thalbofer* *Handbuch der katholischen Liturgik*, in-8., Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. II, p. 291, 292.

V. Maurice.

ABLUVIS (de) Geoffroy. Voir ALIUSUS, col. 90-92.

ABRA DE RACONIS (d') Charles-François naquit vers 1680 au château de Raconta, diocèse de Chartres. Sa famille, qui était calviniste, passa tout entière au catholicisme en 1592. Il enseigna successivement la philosophie au collège du Plessis (1600), la théologie au collège de Navarre (1615); en 1618, il fut nommé prédi-

cateur et aumônier du roi. A cette époque, il s'occupait aussi de l'apologie contre les protestants et publiait divers ouvrages de controverse : 1» *Stephane aux quatre ministres de Charenton et a deux autres écrits de Pierre du Moulin*, in-8., Paris, 1617; — 2» *Triomphée de la vérité forçant le sieur du Moulin à confesser sa fuite en la conférence qu'il a eue avec le sieur de Baeoms*, Paris, 1618; — 3» *Les actes de la conférence du sieur de Jlacum*, professeur en théologie, et du sieur du Moulin, ministre de Charenton, en la maison du sieur du Moulin, signés de part et d'autre*, in-8., Paris, 1618; — 4» *Traité pour se trouver en conférence avec les hérétiques*, in-12, Paris, 1618; — 5» *La confession de Fay des ministres percée à jour et son boucher mu en puces ou l'Examen de la confession de Fay (des ministres)*, 2 vol., Paris, 1620. 1621. Désigné en 1637 pour l'évêché de Lavaur, il ne séjourna pas longtemps dans son diocèse; en 1643, il était de retour à Paris. La polémique contre les jansénistes l'occupa jusqu'à la fin de sa vie. Saint Vincent de Paul l'excitait et l'encourageait. En 1644, il fit paraître un *Examen et jugement du livre de la fréquente communion fait contre la fréquente communion et publié sous le nom du sieur Arnault*, 3 in-P, Paris; en 1615, une *Breve anatomie du libelle anonyme intitulé : Réponse au livre de Mr Vêvêque de Lavaur*, in-12*, Paris; une *Continuation des examens de la doctrine de l'abbé de Saint-Cyran et de son rabate*, in-4. Paris; *La primauté et souveraineté singulière de saint Pierre*, contre l'hérésie des deux chefs de l'Eglise, formulée par Marlin de Barcos. (Cette attitude valut à Itaconis les colères et les rancunes du parti. Vers la fin de cette même année 1645, le bruit se répandit à Paris que l'évêque de Lavaur avait dénoncé au pape les dangereuses doctrines contenues dans le livre de la *Fréquente communion* et l'avait averti que des évêques français toléraient et approuvaient ces impiétés. L'évêque de Grasse informa de ce fait l'assemblée générale du clergé. Les prélats s'en montrèrent d'autant plus émus que quelques-uns avaient publiquement recommandé l'ouvrage d'Arnault; ils s'en plaignirent au nonce, puis ils firent demander à Raconis s'il avait réellement écrit cette lettre, et, malgré sa réponse négative, ils adressèrent à Innocent X une protestation commune contre les accusations dont ils étaient l'objet. *Collection des pièces vrrbuux des assemblées générales*, t. in. Abra de Baconis mourut quelques mois après, le 16 juillet 1616.

Launoy, Beçii *Eavarr gymnasii Parisiensis historia*. Pars, 1677; dom Liron, *l'histoire générale de la France, Bibliothèque chartraine*. Vsr, 1719; Morvri. *Dictionnaire historique*, Belter, *Biographie universelle*; Hâter. *Xeuerlk biographie générale*; Hurter. *Nomenclator hterarius*, Inspruck, 1898, t. II; VVctxer et Welle. *Ktrchenlexicon*, Fribourg. 1882.

V. (hil.ET.

1. ABRAHAM. Parmi les questions qui regardent le patriarche Abraham, nous nous contenterons d'étudier celles qui intéressent plus particulièrement les théologiens. Nous allons consacrer des articles : 1» à la vocation; 2» au sacrifice d'Abraham; 3» à la promesse du Messie faite à Abraham; enfin. 4» au séjour des justes désigne sous le nom de sein d'Abraham.

I. ABRAHAM (Vocation d'). Nous étudierons successivement le fait, l'objet et les raisons de cette vocation.

1. **Fait.** — Abraham, qui se nommait d'abord Abram, était fils de Thar et vraisemblablement frère puîné de Nachorel d'Aran, quoiqu'il soit nommé le premier en sa qualité d'ancêtre du peuple hébreu. Gen., xi, 26. 27. Il était né à l'ère en Chaldée, la Mughêir actuelle, où sa famille, qui était de race sémitique, semble avoir occupé une des premières places et s'être trouvée à la tête d'un tribu importante. Il épousa Sara, sa parente Gen., XI, 29. Ur, Tharé, son père, le prit avec Lot et les fit sortir de l'ère pour les conduire dans la terre de Chanaan. Ils

vinrent jusqu'à Haran, au nord de la Mésopotamie, ils \ séjournèrent et Than· y mourut. Gen., xi, 31, 32. A cet endroit de la Genèse, Immigration de Than· et de son fils est racontée comme un fait naturel, dont les motifs ne sont pas indiqués, sans qu'il soit parlé d'aucune intervention divine. S'il n'en était question qu'en ce passage seulement, on pourrait conclure qu'elle a eu lieu sans un ordre exprès de Dieu, et uniquement par une disposition particulière et sous la direction de la providence. H. J. Crelier. *Zxi Genèse*, Paris, 1889, p. 153.

• Sous quelle impulsion Than· et sa famille quittèrent-ils la contrée d L'r Kasdim? Dieu leur inspira de chercher des pâturages plus aliondanLs pour leurs troupeaux; de fait, il voulait rapprocher Abraham de la terre de Chanaan. » Card. Meignan, *L'Ancien Testament dans ses rapports avec le Nouveau, De l'Eden à Moïse*, Paris, 1895, p. 309. Ailleurs, toutefois, PÉcriture attribue explicitement cette émigration à l'intervention divine. Jéhovah lui-même rappela plus tard à Abraham qu'il l'avait fait partir d'Ur. Gen., xv, 7. Il dit aux Israélites par la bouche de Josué qu'il a emmené leur père Abraham des contrées de la Mésopotamie dans la terre de Chanaan. Josué, xxiv, 3. La Chaldée n'était, en effet, qu'une portion de la Mésopotamie. A la restauration du culte mosaïque à Jérusalem, après la fin de la captivité des Juifs à Babylone, les lévites, résumant les bienfaits divins accordés à leur nation, affirmèrent dans une prière au Seigneur qu'il avait lui-même choisi Abraham et l'avait tiré d'I'r de Chaldée. II Esd., ix, 7. Dans ce passage, la leçon latine : *De igné Chaldæorum* correspond à l'r Kasdim, « la ville des Chaldéens. ■ Elle traduit le nom propre, l'r, en le faisant dériver de la racine sémitique s or, « feu. * Cf. F. Vigoureux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6* édit., Paris, 1896, t. î, p. 418. Acbior, le chef des Ammonites», apprit le meme fait à Iloloferne et il lui dit que Dieu ordonna aux ancêtres des Juifs de quitter le pays de la Chaldée et de venir habiter à Ilaran. Judith, v. 9. Enfin, le diacre saint Étienne, dans son discours au sanhédrin, affirma expressément que le Dieu de gloire apparut à Abraham en Mésopotamie, avant qu'il demeurât a Ilaran, et lui donna l'ordre de sortir de la terre des Chaldéens. Act., vil, 2-4. En présence d'affirmations aussi nombreuses et aussi positives, il semble nécessaire d'admettre qu'Abraham reçut de Dieu à l'r en Chaldée l'ordre de quitter cette ville. Après un séjour prolongé à Ilaran. l'haré étant mort. Dieu ordonna de nouveau à Abraham de se diriger vers le pays de Chaman. Gen., xil, 1. Philon, *De Abrahamo*, dans *Opera*, in-fol., Paris, 1640, p. 362, admet deux vocations d'Abraham : Obéissant de nouveau à un oracle, dit-il, cet homme aimable part de nouveau pour une seconde émigration, non plus d'une ville à une autre ville, mais vers un pays désert où il menait une vie errante. » De leur côté, pour accorder les divers passages de l'Écriture, Mint Augustin, *De civitate Det*, VI. xv, 2. *P. L.*, t. xii, col. 493-496, et saint Jean Chrysostome, *In Gen.*, homil. XXXI, 3, *P. G.*, t. LUI, col. 285-286, ont abouti à la même conclusion, qui est acceptée par île bons commentateurs modernes. J. T. Beelen, *Comment*, in *A cia apostolorum*, Louvain, 1850, t. i, p. 118-119; J. V. Van Sleenkiste, *Aclus apostolorum*, Dédit., Bruges, lftS2.p. 125; H. J. Crelier, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1883, p. 79-80; T. J. Lamy, *Comment*, m *librum Genescos*, Mannes, 1884, t. il. p. 2; F. de Ilummelauer. *Comment*, tn *Gem^im*, Paris, 1895, p. 363. Cependant, suivant la remanpie de Ms» Limy. «l autres exégètes ne reconnaissent qu'une seule vocation, faite à Abraham à Ur; ils voient dans le ncit de Gen., xn, t. une prolepse et traduisent le verbe hébreu par le plus-que-parfait : · Le Seigneur avait dit à Abraham. ·

II. OïUCT. — Quoi qu'il en soit du double fait de la vocation d'Abraham. Dieu commanda au saint patriarche di_ quitter non seulement le lieu de sa naissance, la ville

d'Ur, et sa patrie, la riche et opulenti* Chaldée, où sa famille était établie et où il trouvait de gras pâturages pour ses troupeaux, mais encore sa parenté et la maison de son père. Gen., Xil, 1. Il lui imposait ainsi un grand sacrifice, dont les circonstances accumulées dans le récit biblique font ressortir le mérite. Abraham obéit généreusement à l'onlre divin. Une première fois, il quitta avec son père la ville des Chaldéens; il y laissa son frère Nachor et n'emmena avec lui que Sara, sa femme, et Lot, son neveu. Gen., XI, 31. Une seconde fois, sur l'appel de Dieu, après la mort de Tharé, il s'éloigna encore de sa patrie et de ses parents et sortit d'ïlaran, où il avait fait quelque séjour. En lui imposant de tout abandonner, patrie, famille, maison paternelle, Dieu ne lui indique pas le terme de son émigration ; il lui fait connaître seulement la direction qu'il doit suivre dans sa lointaine pérégrination. Plein de foi dans la parole de son Dieu, Abraham dirige ses pas vers le pays de Chanaan, qui devait être le lieu de son héritage, mais qui ne lui était pas désigné comme le point d'arrêt de son voyage. Jéhovah ordonnait d'aller vers la terre qu'il montrerait, Gen., xn. I, et Abraham partit, sans savoir ou il aboutirait. Hebr., XI, 8. Les Pères ont admiré et célébré en termes éloquents la fui et l'obéissance d'Abraham. S. Clément de Home, *I Cor.*, x, l'unk, *Opera Patrum apostolicorum*, 2· édit., Tubingue, 1887, t. î, p. 72-74; S. Ambroise, *De Abraham*, I, n.3, *P. L.*, t. XIV. col. 421; S. Chrysostome, *De beato Abrahamo oratio*, n. 1, *P. G.*, t. i, col. 737-738; id., *In Gen.*, homil. xxxi, n. 36, t. LIII, col. 286-290; S. Cyrille d'Alexandrie, *De adoratione in Spiritu et veritate*, I, *P. G.*, t. LXVIII, col. 168-169; Basile de Séleucic, *Oral.*, vu, n. 1, *P. G.*, t. lxxxxv, col. 104. Abraham était déjà parvenu dans la terre de Chanaan, quand Dieu lui révéla qu'elle était le terme de son vosâge. Toutefois, il ne devait pas la posséder lui-même; la possession en était destinée reniement à sa postérité. Gen., xn, 6-9. De fait. Abraham ne fit que traverser en nomade la terre promise à ses descendants, et il n'y eut d'autre propriété (pie son tombeau qu'il acheta d'Éphron à la mort de Sara. Gen., xxm, 3-20. Aussi saint Etienne a-t-il pu dire que Dieu ne donna à Abraham, au pay's de Chanaan. ni héritage, ni même la place suffisante pour poser le pied, Act., vu, 5, et saint Paul a célébré la foi du patriarche (pii l'a fait habiter dans la t i re de la promesse comme sur une terre étrangère, sous des tentes, avec Isaac et Jacob, héritière de la même promesse. Hebr., xi, 9.

III. B a i s o n s. — On a indiqué plusieurs motifs différents pour lesquels Dieu a fait sortir Abraham de sa patrie et de ln maison paternelle.

Le *liaison religieuse*. — Pour préserver Abraham de l'idolâtrie et faire de lui l'ancêtre du peuple choisi. Depuis leur dispersion, les descendants de No<· avaient formé des tribus et des peuples distincts et en s'écartant les uns des autres, ils oubliaient les traditions primitives et le Dieu qui s'était révélé à nos premiers parents. La notion du vrai Dieu s'obscurcissait de plus en plus; son culte était remplacé par celui des fausses divinités et des idoles, et la vraie religion était sur le point de disparaître de la face de la terre. Saint Épiphane, *Hær.*, i,6, *P. G.*, t. xii, col. 188, a recueilli une ancienne tradition d'après laquelle l'idolâtrie aurait commencé à se répandre parmi les hommes au temps de Sarug. A l'origine, dit-il, les hommes n'avaient pas poussé la sup< retition jusqu'à rendre un culte aux statues de pierre, de bois, d'or ou d'argent; les images n'étaient d'abovd qu'un moyen d'exciter la dévotion des hum iin< à l'égard des faux dieux. Quelle que soit la valeur d>· ce renseignement, à cause du polythéisme qui dominait partout à l'époque d'Abraham, Dieu résolut de conserver te dépôt delà révélation et de la vraie fui nu moins chez un peuple, qui serait spécialement consacré a son culte. C'est pourquoi

il choisit pour être la souche de ce peuple d'élite un homme qui fût fidèle et qui méritât de devenir le père des croyants. Mais il fallait soustraire cet ancêtre de la nation sainte aux funestes influences de l'exemple, aux séductions qu'il aurait rencontrées dans sa patrie et même dans le sein de sa famille. Dieu isola donc Abraham et lui ordonna de quitter la Chaldée et la maison de son père. Saint Ambroise, *Epist.*, L, n.5, P. L., I. xvj, col. 1156, avait bien compris que c'était à cause de la superstition des Chaldéens qu'Abraham était venu au pays de Chanaan. Les anciens documents de la Chaldée, qui ont été en partie déchiffrés de nos jours, nous ont renseignés sur l'état religieux de ce pays à l'époque d'Abraham. La contrée était habitée simultanément par des Chamites et des Sémites, qui étaient polythéistes. Les Chamites étaient les premiers possesseurs du sol. La plupart des textes qui proviennent d'eux et qui sont rédigés en suméro-accadien, sont des textes religieux, des dédicaces ou inscriptions votives à leurs dieux. La lecture des noms divins qu'ils contiennent est encore très incertaine, sinon au point de vue du sens, du moins pour la prononciation. Les dieux des premiers Chaldéens ont été identifiés plus tard avec ceux des Sémites (qui occupèrent le pays et soumièrent à leur domination les habitants primitifs). Ainsi, Ana est devenu l'Anu assyrien, l'esprit du ciel. En-lil-a, ou Mul-lil-a, l'esprit du monde, est Bel l'ancien; En-Ki-a ou Ea est l'esprit des abîmes de la terre. De ces dieux et de leurs épouses sont issus beaucoup d'autres; les plus célèbres sont En-Zu, fils de En-lil-a, qui devint le Sin des Sémites, ou dieu-lune; Nina ou Nana, tille d'Ea, identifiée avec Istar-Vénus; Nin-Girsu, confondu avec Nergal ou avec Adnr: Bahar, l'approché du Samas sémitique, le dieu soleil, fils de la lune, Ote. Les Chaldéens adoraient donc les astres et les esprits des éléments de l'univers. Chaque ville avait généralement un dieu particulier, dont le culte n'excluait pas celui des autres dieux. Ibr adorait spécialement En-Zu: Tell-Loh, Nfti-Girsu et son épouse Ban; Arach. la déesse Nana. E. Pannier, *Chaldée*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigoureux, t. n, col. 508; Itfi/rîe, *ibid.*, t. i, col. 1153-1158. Cf. F. Lenormant. *Les origines de l'histoire*, 2^e édit., Paris, 1880, t. 1, p. 523-529; *Histoire ancienne de l'Orient*, il. «dit., Paris, 1887, t. v, p. 227-312; G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 5^e «dit., Paris, 1893, p. 135-142. La famille elle-même d'Abraham partageait les erreurs des tribus sémitiques auxquelles elle se rattachait par l'origine, et sans avoir complètement abandonné le culte du vrai Dieu, elle était atteinte par l'idolâtrie. Jéhovah nous l'apprend par la bouche de Josué: «A l'origine, vos ancêtres et, en particulier, Tharé, père d'Abraham et de Nachor, ont habité au delà de l'Euphrate, et ils servaient des dieux étrangers. Alors, je pris votre père Abraham et je le fis passer dans la terre de Chanaan. » Josué, xxiv, 2, 3. On a découvert à Mughéir les ruines d'un temple élevé au dieu Sin et plus ancien qu'Abraham. C'est là sans doute que Tharé et les autres ancêtres des Hébreux ont commis les actes idolâtriques que leur reprochait Josué. F. Vigoureux. *La Bible et les découvertes modernes*, 6^e édit., t. I, p. 131-138. De son côté, Achior fournit à Holoferne les renseignements suivants sur le peuple juif: - Ce peuple est de race chaldéenne. Il habita d'abord en Mésopotamie, parce qu'ils ne voulurent pas honorer les dieux de leurs pères qui étaient au pays des Chaldéens. Abandonnant donc les cérémonies de leurs pères qui reconnaissaient une multitude de dieux, ils honorèrent l'unique Dieu du ciel, (qui leur commanda de partir et d'aller à l'étranger. » Judith, v, 6-9. Tout en reconnaissant le Dieu d'Abraham, Gen., xxiv, 24, 51; xxxi, 29, 12, Laban, fils de Nachor, avait des *teraphins* que Hachel lui ravit. Gen., xxxi, 19, 30, 35. Jéhovah arracha donc Abraham à la maison paternelle, afin de le préserver de l'idolâtrie qui avait déjà pénétré parmi les siens. Une fable rabbi-

nique, rapportée par le Targum du pseudo-Jonathan Pt de Jérusalem, prétend même qu'Abraham, pour avoir refusé de rendre les honneurs divins au feu que les Chaldéens adoraient, fut jeté dans une fournaise ardente aux flammes de laquelle il échappa miraculeusement, tandis que son frère Aran y périt. Saint Jérôme, Quatr. *hebraic.* in *Gen.*, q. xi, xpi, P. L., t. xxi, col. 956, 957, et saint Augustin, *De civitate Dei*, VI, xv, n. 1, P. L. t. xxi, col. 195, ont connu cette fable. Saint Ephrem, *Opera*, t. i, p. 116-157, et Jacques d'Édesse, *SeAoliaon asiaget l'old Testament*, Londres, 1864, p. 7, racontent qu'Abraham, étant jeune encore, mit le feu au temple où les Chaldéens adoraient l'idole Caman; qu'Aran accourut pour sauver des flammes l'idole, mais fut dévoré lui-même par le feu, que les Chaldéens demandèrent la mort de l'incendiaire et que Tharé dut fuir avec ses enfants. P. Dornstelter, *46ra/iam*, Fribourg, 1902, p. 7-1 L. 2^e *Babylon politique*. — F. L.-norman, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9^e (Mit., t. vt, p. 143, pense qu'on pourrait rattacher l'immigration de Tharé et d'Abraham à la conquête élamite qui vint, vers l'an 2250 avant Jésus-Christ, peser sur tout le bassin de l'Euphrate et du Tigre, et dont l'expédition de Chodorlahomor en Palestine ne fut qu'un épisode. Si l'invasion de la Chaldée par une tribu étrangère ne fut pas le motif déterminant du départ d'Abraham, elle put en être au moins la cause occasionnelle. Dieu en profita pour ordonner à Abraham de partir et justifier ainsi, aux yeux des contemporains, une émigration dont les véritables motifs étaient cachés.

3. *Raison mystique*. — Plusieurs Pères ont vu dans l'émigration d'Abraham une figure de l'Incarnation ou un sujet d'enseignement moral. Saint Irénée, *Cont. hér.*, IV. ni. n. 3, i, *D. G.*, t. vu, col. 985-986, assure qu'Abraham abandonnant tous ses parents de la terre. Abraham suivait le Verbe de Dieu, voyageait avec le Verbe pour demeurer avec le Verbe. De même les apôtres, laissant leur barque et leur père, suivaient le Verbe de Dieu. Nous aussi qui avons reçu la même foi qu'Abraham, nous suivons le Verbe, car l'humanité avait appris et s'était accoutumée avec Abraham à suivre le Verbe. Pour saint Augustin. *Cont. Faustum*, xn, 25. P. L., t. xlii, col. 267, c'est le Christ qui sort avec Abraham de son pays et de la maison paternelle pour s'enrichir chez les étrangers, le Christ qui, ayant abandonné la terre et la famille des Juifs dans laquelle il avait pris naissance, est si grand et si puissant au milieu des gentils. Ralan Mair, *Commentaire*, in *Genes.*, H. 12. P. L. t. CVII. col. 533, reproduit textuellement les paroles de saint Augustin. D'après saint Paschase Hadbert, *Expositio in Matth.*, I, I. V. L., t. CXX, col. 81. Dieu a séparé de ses compatriotes et de ses parents Abraham, le chef du peuple hébreu, pour prophétiser et annoncer d'autant plus clairement que le Christ naîtrait de sa race. Saint Justin, *Dialog. cum Tryphone*, n. 119, P. G., I. VI, col. 753, pensait qu'en même temps qu'Abraham le Christ nous appelait à changer de genre de vie et à quitter les mœurs du siècle pour mériter l'héritage céleste. L'auteur du *Liber de praedicationibus Dei*, I, 10, *D. G.*, t. I. I. col. 742-743, donne la même leçon et dit que, si nous imitons la foi d'Abraham, nous aurons part à son héritage. Le cardinal Meignan. *De la foi de Moïse*, p. 313, a signalé l'analogie saisissante qui existe entre la vocation d'Abraham et celle des âmes appelées à la perfection religieuse.

E. Masgnot.

II. ABRAHAM (Sacrifice d'). Nous comparerons le sacrifice d'Isaac par Abraham aux sacrifices humains offerts aux fausses divinités dans les religions anciennes; puis, nous en exposerons les raisons providentielles.

I. Le sacrifice d'Isaac par Abraham aux sacrifices humains dans les religions anciennes. — Le récit biblique de ce sacrifice ne suppose pas l'existence chez les Juifs de la pratique monstrueuse des sacrifices humains. Les critiques rationalistes qui appliquent à la religion

eux aussi FobAlssanco d'Abraham et lui nnl attribué le mérite du salut final d Israel. *Talmud de Jerusalem*, traité *Taamth*, ll. 4; traduct. Schwab, Paris, 18K4, t. vt, p. 157-158. D'ailleurs, toutes les circonstances du fail sont de nature à faire ressortir la grandeur de l'épreuve imposée au saint patriarche. C'est au milieu de la prospérité, alors qu'il était riche, estimé, allié aux habitants du pays, parvenu au comble de ses vn»nx par la naissance d'un Ills de Sara, que Dieu lui demande le renoncement le plus sensible à son cœur paternel. Il lui ordonne d'immoler son propn fils, son fils unique dans la lignée patriarcale, le seul héritier des promesses, d'autant plus cher qu'il avait été plus ardemment désiré et plus longtemps attendu. Le précepte divin exige un holocauste réel cl extérieur; il commande un sacrifice horrible et en apparence contradictoire avec les promesses. Gen., XXII, 2. L'auteur de la Genèse ne nous révéla rien de la surprise et des combats intérieurs d'Abraham; il se contenta de raconter sa foi inébranlable et sa prompte obéissance. Avec une admirable simplicité, sans consulter la chair et le sang, imposant même silence à la raison qui aurait pu discuter le commandement divin, Abraham s'occupa aussitôt des préparatifs de l'holocauste. Gen., xxii, 3. Il considérait, dit saint Paul, llebr., xi. 19. que Dieu a assez de puissance pour ressusciter Isaac d'entre les morts et tenir par ce miracle sa parole juréo. Cf. S. Augustin, *De civitate Del*, XVI, 32, *P. L.*, t. xi.1, col. 510. Quand après trois jours de marche il approcha de la montagne que Dieu lui avait désignée, il laissa ses serviteurs et chargea le tais du sacrifice sur les épaules d'Isaac. Lui-même, comme sacrificeur, portait le feu et le couteau. Tout en cheminant, l'enfant, qui ignorait encore le sort qui l'attendait, s'enquit naïvement quelle était la victime destinée à l'holocauste, fibranlé sans doute par cette question jusqu'au fond de ses entrailles et dominant par la foi les mouvements les plus violents de la nature. Abraham se borna à répondre : « Dieu y pourvoira » Parvenu à l'endroit indiqué, il érigea un autel et disposa le bois. Après avoir évidemment fait connaître à Isaac les ordres de Dieu, il lia la victime résignée pour empêcher toute résistance même involontaire. et sans exprimer un»» plainte ni pousser un soupir, il levait déjà sa main armée du glaive pour frapper, quand Dieu, satisfait du sacrifice intérieur du pure et du fils, envoya son ange empêcher le parricide. Par son obéissance portée au point de ne pas épargner même son fils unique, Abraham avait montré jusqu'où allait sa craint*. do Dieu ou sa religion. A la voix de l'ange, il leva les yeux et aperçut derrière lui un bélier qui s'ilail emlxar-rissé par les cornes dans le hallier; il le saisit et l'immola à la place de son fils, tien., XXII, 4-13. Abraham, immolant Isaac au Seigneur, a été présenté par Adam Scot, *De ordine et habitu canonic, prxmonst.*, Serm., v, n. 3. /*. *L.*, I. cxcviii, col. 180-481, comme lo modèle du prémontré qui consacre sa vie à la prière et aux œuvres du zèle.

20 *Dieu a voulu prêpyurrr le sacrifice de son propre Fils.* — Bien que le dessein immédiat de Dieu, en ordonnant à Abraham de lui offrir Isaac, ail été de mettre à l'épreuve la foi et l'obéissance de son servileur, le Seigneur cependant avait encore une intention prophétique. — I. Saint Paul l'a entrevue et l'a indiquée, lorsqu'il dit qu Abraham recouvra son fils iv παραβολή, llebr., xi. 19. Des diverses interprétations de ce passage, celle qui paraît la plus conforme à la pensée de l'apôtre, c'est que le sacrifice d Kiac. terminé par la substitution du bélier à la première victime, fut non seulement un theme fécond en enseignement» moraux, mais bien un symbole, un type, une figure du sacrifice de Jésus par son Père. Drach. *f'pitrès de saint Paul*, 2^e édit, Pans, 1896, p. 778. F. X. Pairin', *Institutio dr iiticiprelatione liibliorum*, 2^e édit., Borne, 1876, p. 170.

On a vu aussi «feins cette parole de saint Paul que Dieu < n'a pas épargné· même son propre Fils ». Rom., vin, 32, une allusion à celle de Fange à Abraham. Gen.. xxn, 12. Fillion, *La Sainte Bible, Piris*, 1888, t. î, p. 89. — 2 Les Pères et lrs écrivains ecclésiastiques ont développé l'indication fournir par saint Paul. La première des figures de la passion que Tertullirn, *Adrersm Judeos*, 10, *P. L.*, t. n, col. 626, découvre dans l'Anci n Testament, est Isaac conduit par son pore comme une victime h l'immolation et portant le bois de son sacrifice. Il préfigurait le Christ, octroyé par son Père comme victime d'expiation et portant lui-même sa croix. Pour saint Irénée, *Cont. hier.*, iv. 5. ne 1. *P. G.*, t vu, col W6, Abraham que sa foi poussait à obéir à l'ordre du Verbe de Dieu, oflrit généreusement son fils unique et bien-aimé en sacrifice à Dieu, pour que Dieu à son tour lui accordât le bienfait de sacrifier son Fils unique et bien-aimépourla rédemption de toute sa postérité. SaintMélicton de Sardes dans un fragment, reproduit. *P. G.*, t.v, col. 1216-1217, compare Isaac et le bélier, qui lui est substitué, à Jésus-Christ, offert par son Père et immolé sur la Croix. Ongene, *In Gen.*, homiL vm, n. 8. *P. G.*, I. xtt. col. 2118, rapproche la purole de fange. Gen., xxn, 12. de celle de saint Paul. Rom., vnt. 32, et montre comment Dieu a lutté en libéralité avec Abraham. Ce patriarche a offert à Dieu son fils mortel qui ne devait pas mourir, et Dieu a livré à la mort pour tous les hommes son Fils immortel Que rendrons-nous donc au Seigneur pour tout ce qu'il nous a accordé? Dieu le Pen* n a pas épargné son propn* Fils à cause de nous. S lint Ambroise a exposé plusieurs fois h* r r (l figuratif du sacrifice d'Abraham. Non seulement ce sacrifice indique lr< qualités, la promptitude, la continuité et la foi. qui rendront nos propres sacrifices agréables au Seigneur. *De Cain et Abel*, I. 8. *P.* t. xiv. col. 331-332, mais il représente encore le sacrifice de Jésus-Christ sur la croix. Abrakini accompagna ut son fils, comme Dieu le Pêro, le Christ sur li voie du Calvaire* Dans le bélier suspendu par les conus. Abraham vil le Christ pendu à la croix et considéra sa passion. *De Abraham*, i, 8. *ibid.*, col. 417. 149. L'abolition des anciens sacrifices et la consécration du nouveau sont exprimées par l'oblation qu'Abroham a faite de son fils et par fimmolation du talier. N ont-elles p.»\$ montré (pu* In chair de l'homme qui lui est commune avec tous les animaux de la tern., et non la divinité du Fils unique de Dieu, devait être soumise aux plaies de la passion? *hi Ps. xxxix enarrat.*, n. 12. *ibia.*, col. 1061. Abraham a tu la véritable passion du corps du Seigneur dans l'immolation du bélier- *Epist.*, l x x h, n. !. *P. L.*, t. xvi.col. 1244. H a vu que Dieu voulait livrer pour nous son Fils à la mort; il a connu ce mystère de notre salut qui devait s'opérer sur le bois de la croix et il n'a pas ignoré que dans un seul et même sacrifice, autre était celui qui semblait être offert, autre celui qui pouvait être immolât *De e.rressu fratris sui Satyri*, il, n. 98. iôh /., col. 1313. Saint Augustin. Srrm., n. *P L.*, t. xxxvm, cul. 27; Serm., XIX. col. 133, a reconnu Jésus en croix dans le bélier substitué à Isaac. Pour saint Jean Chrysostome, *InGm.*, homil. XLVii, n 3, *P. G.*, t. l iv, col. 432-433, l'événement toutentierétait figuratif de la croix. C'est pourquoi le Christ a dit aux Juifs que leur père Abraham avait drsirù voir son jour.fav.nl vu et s'en était rejoui. Joa., viu. 56. Comment la-t-il vu tint d'années à l'avance? En ombre et en figure. Lr bélier offert à la place d Isaac repn^vnLiit l'agneau raisonnable offert pour le monde. L'offrande elle-même d Isaac profigurait la réalité. Des deux côtés, un fils unique et bien-aimé, offert par un |M're (pii n épargnait pas son propre enfant. Mais la rêahb» a surpassé la figure; le sacrifice du Fils de Dieu a été accompli pour le genre humain tout entier. Saint Cyrilled Alexandrie, *Glaphyr.* in *Getups.*, nt, *P. G.*, I. uxix, col. 110-144, rvcuuuail (Uns l'histoire du bûcri-

fice d'Isaac le mystère du Sauveur et il le développe assez longuement. En résumé, Abraham représente Dieu le Père qui livre son Fils unique ; les deux esclaves qui l'accompagnent, les deux peuples, Israël et Juda le voyage durant trois jours, l'observation de la loi par ces deux peuples jusqu'au temps de Jésus-Christ; la séparation d'Abraham et de ses serviteurs, la séparation temporaire de Dieu et d'Israël; Isaac, le Christ. Pour Théodoret, *Quaest. in Genes.*, q. LXXIII, P. G., t. LXXV, col. 181-181, Dieu n'a commandé à Abraham d'immoler son fils qu'en raison du caractère figuratif de l'événement. Dieu le Père a offert son Fils pour le monde. Isaac était le type de la divinité, le bélier celui de l'humanité du Sauveur. Basile de Séleucie, Orol, vît, P. G., t. LXXXV, col. 112, met cette dernière idée dans la bouche de Dieu qui crie à Abraham : « Mon Fils unique livrera à la mort l'agneau » font il aura pris la nature. Que le glaive ne touche pas ton fils unique ; que la croix ne touche pas la divinité de mon fils unique ! Le bélier sera immolé ; la passion atteindra la chair du Verbe incarné. Que le bélier et la chair soient frappés pour que tu ne livres pas à la mort celui qui a la même nature que toi ! Périssent le bélier qui est l'image du Christ suspendu à la croix ! » Pour Théophylacte, *Enarrat. in Ev. Joan. πῦ*, vin, P. G., t. cxxv. cul. 37, comme pour saint Chrysostome, Abraham a vu le jour du Christ, c'est-à-dire sa croix, car il préfigurait lui-même cette croix dans l'offrande d'Isaac et l'immolation du bélier. En Jésus-Christ, la divinité n'a pas souffert, seule la nature humaine a subi la passion. Saint Ephrem. *In Genesim, Opera*, Home, 1737. t. i, p. 77, a reconnu dans le bélier, attaché au buisson et substitué à Isaac, une figure de l'agneau, suspendu à la croix et mourant pour le monde entier. Si nous revenons aux écrivains de l'Eglise latine, nous retrouvons des enseignements analogues à ceux des Pères grecs, et suivant l'auteur du *Liber de promissionibus et praedictionibus Dei*, t. 17, P. L., t. L, col. 746-747, Abraham a vu la passion du Christ dans le sacrifice d'Isaac. Le patriarche représentait Dieu qui n'a pas épargné son propre Fils et ne s'est pas opposé à sa mort ; Isaac, Jésus portant le bois de son supplice ; le bélier, le Christ couronné d'épines ; Isaac survivant, le Sauveur ressuscité. D'après saint Maxime de Turin, *Hom. t. LV*, P. L., t. tvn, col. 356, le Seigneur Jésus a été offert figurativement par Abraham, lorsque ce pieux parricide a substitué à son fils unique qu'il allait immoler, le bélier embarrassé dans les épines. Aux vœux de saint Paulin de Noie. *Epist.*, XXIX. P. L., t. i. xi, col. 318, la substitution du bélier à Isaac annonçait le mystère qui devait s'accomplir dans le Christ, celui-ci étant l'agneau qui devait être immolé pour le salut du monde. Saint Isidore de Séville, *Allegor. n. 20*. P. L., t. LXXXIII, col. 104, a reconnu dans Abraham le type de Dieu le Père qui a livré son fils à l'immolation pour sauver les hommes. Italian Maur, *Comment. in Genes.*, Ht. P. L., t. cvn, col. 568-569, a développé la même idée. Abraham représente Dieu le Père ; Isaac, Jésus-Christ ; les deux esclaves, les Juifs, dont les sentiments charnels et serviles ne leur permettaient pas de comprendre l'humilité du Christ et qui ne sont pas allés au lieu du sacrifice, parce qu'ils n'entendaient rien à la passion. Ils étaient deux pour figurer les deux fractions du peuple, Israël et Juda. L'une signifiait la folie insensée des Juifs, qui portaient les mystères sans les comprendre. Leur éloignement du lieu du sacrifice indiquait leur aveuglement ; ils n'y viendront qu'après que les peuples païens y auront adoré. Les trois jours du voyage représentent les trois âges du monde, avant la loi, sous la loi, sous la grâce. Le sacrifice a été accompli au troisième âge, sous la grâce. Isaac est le Christ. Pourquoi le bélier lui a-t-il été substitué ? Parce que le Christ est un agneau, l'agneau de Dieu, fils par l'origine divine, immolé par l'immolation. Le bélier, retenu par les cornes dans les épines, figurait Jésus crucifié par les Juifs et

couronné d'épines. Pour saint Drunon d'Asti, *Expositio in Genes.*, P. L., t. ci. xiv, col. 199, Abraham représente allégoriquement Dieu le Père ; Isaac, Jésus obéissant à son Père jusqu'à la mort de la croix ; l'autel, la croix ; le bélier, la chair du Christ. Le Christ, qui est à la fois Dieu et homme, est impassible et immortel comme Dieu ; il est passible et mortel comme homme. Sur la croix, seule la chair du Christ est crucifiée. Le bélier, dont les cornes sont embarrassées dans les épines, représente Jésus couronné d'épines. L'abbé Ilupert, *De Trinitate et operibus ejus*, *In Genes.*, vt, 30, 31, P. L., t. ci. xvii, col. 428-430, expose un peu diversement les mêmes idées. Notons seulement les particularités de l'exposition. Les deux serviteurs qui accompagnent Abraham sont les deux Testaments qui célèbrent d'un commun accord la passion de Jésus. A l'heure de la crucifixion, les Ecritures se taisent pour ne pas retarder le supplice de la croix, si utile au genre humain. Le feu, c'est l'Esprit-Saint par qui le Fils de Dieu s'est offert lui-même, le glaive, c'est non seulement la mort, mais aussi la puissance impériale. Abraham le portait, parce qu'il n'a pas été en la puissance des Juifs de faire mourir Jésus-Christ ; c'est Dieu le Père qui a fixé le lieu, le temps et le genre de mort de son Fils. Dieu a lié son Fils sur l'autel du sacrifice, non par un lien fragile, mais par le précepte de l'amour, pour qu'il ne s'écarte pas avec dédain le calice de la passion. Cf. Rupert, *De glorificatione Trinitatis et processione S. Spiritus*, v, 5, P. L., t. CLXIX, col. 101, et *Allegoriae in Vetus Testamentum*, attribué à Hugues de Saint-Victor, n. 7, P. L., t. ci. xv, col. 647. — 3° La liturgie romaine a rapproché le sacrifice d'Abraham du sacrifice eucharistique, liant une préface du *Sacramentaire léonien*, P. L., t. lvi, col. 148, le prêtre chantait : « Abraham a célébré la ligure de l'hostie de louange que nous immolons à Dieu tous les jours. » Au canon de la messe, nous supplions le Seigneur d'agréer favorablement le sacrifice que nous lui offrons, comme il a eu pour agréables les sacrifices d'Abel, d'Abraham et de Melchisédech. A la messe du saint-sacrement, dans la prose *Lauda Sion*, saint Thomas nous fait chanter de l'eucharistie : *In figuris praesignatur, cum Isaac immolatur*. — 4° L'art chrétien vient compléter le témoignage de la liturgie et des Pères et à la suite de la tradition patristique nous pouvons invoquer en faveur du caractère figuratif du sacrifice d'Abraham une tradition monumentale antique et continue. Les peintures des catacombes

2. — Abraham offrant à son fils le bélier.
Peinture du cimetière de Calumet. G. B. de K&S-i, *Di Iloira toUerranea crUlina*, t. il, Uv. XVI, n. 3.

représentent ce sacrifice comme figure de l'eucharistie. Dans le *cubiculum* 11 de la première *area* du cimetière de Calliste, qui a été construit avant la fin du II^e siècle, Abraham est peint au moment où il va immoler Isaac (fig. 2). Le père et le fils sont tous deux en prière, les bras étendus vers le ciel dans l'attitude

propre aux orantes. Le bélier lui-même élève sa tête, comme pour s'offrir. Un fagot de bois, appuyé contre un arbre, rappelle les circonstances historiques du sacrifice et ne permet pas de douter de la signification de la scène. Becker, *Die Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches*, Breslau, 1866, p. 118, a prétendu qu'elle représentait le sacrifice sanglant de Jésus sur la croix, sacrifice offert par Dieu le Père. Mais sa place au milieu des *cubacula* dits des sacrements et à côté d'autres symboles de l'eucharistie, oblige à reconnaître une représentation figurée du sacrifice non sanglant. Elle fait, en effet, pendant à la peinture du pâtre consacrant sur l'autel, à remplissant l'office du Christ, dit saint Cyprien, *Epist.*, ex iii, n. 14, *P. L.*, t. iv, col. 386, imitant ce que le Christ a fait, oignant un vrai et parfait sacrifice au nom de l'Eglise à Dieu le Père. > G. B. De Rossi, *La Borna sotterranea cristiana*, Rome, 1867, t. n, p. 342-313. Cf. P. Allard, *Borne souterraine*, 2^e éd., Paris, 1877, p. 386-387, 396-397. Dans l'hypogée anonyme qui est contigu au cimetière de Soteris, on a retrouvé les restes d'une peinture du sacrifice d'Isaac, du iv^e siècle. Abraham tient la main gauche sur la tête d'Isaac, nu et à genoux; la main droite levait sans doute le glaive pour frapper. On voit le bélier à droite, et à gauche un bûcher allumé. De Rossi, *op. cit.*, t. lit, p. 316, et tav. xvn, n. 5. Des vestiges d'une autre peinture du cimetière de Generosa laissent reconnaître une autre représentation du même sacrifice. On voit encore un agneau et un homme vêtu d'une tunique. Les lettres *ABRAHAM* indiquent partiellement le nom du personnage. De Rossi, *ibid.*, p. 669. L'abbé Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2^e éd., Paris, 1877, p. 4-6, a décrit ou reproduit un certain nombre de représentations de ce sacrifice. Au second concile de Nicée, tenu en 787, on a cité dans l'action quatrième, Mansi, *Concil.*, Florence, 1767, l. xm, col. 10. un passage d'un sermon de saint Grégoire de Nysse, *De deitate Filii et Spiritus Sancti*, *P. G.*, l. xlvii, col. 572. Le saint évêque raconte avoir jeté bien souvent les yeux sur une image, qui lui faisait toujours verser des larmes. On y voyait Isaac à genoux sur l'autel et les mains liées derrière le dos. Abraham, debout derrière son fils, posait sa main gauche sur la tête d'Isaac et dirigeait vers la victime la pointe du glaive qu'il tenait de la main droite. Cette citation, faite comme se rapportant à une image de la passion de Jésus, servit à réfuter les iconoclastes. Le même sujet était représenté dans quelques anciennes mosaïques et sur des carreaux de terre cuite. L'une de ces briques a été trouvée en 1893 dans les ruines d'une basilique à Iloadjeb-el-Aisiin. M. Le Riant croit pouvoir l'assigner à une époque voisine du vi^e siècle. Voir *Bulletin critique*, 1893, t. XIV, p. 399. Un des médaillons de la patène de verre, trouvée à Cologne en 1861 et conservée au Vatican, reproduit le sacrifice d'Abraham. P. Allard, *Borne souterraine*, p. 122. Sur ces objets divers aussi bien que sur le sarcophage de Junius Bassus et sur celui qui est gardé dans la basilique de Sainte-Marie-Majeure, ces représentations font partie d'un cycle symbolique de sujets bibliques. Elles figurent ordinairement le Christ qui s'offre lui-même en holocauste sur le Calvaire. Cependant dans les mosaïques de Saint-Vital de Ravenne, qui sont du vi^e siècle, ainsi que sur différents objets d'une époque postérieure, elles sont unies au sacrifice d'Abel, Melchisédech et symbolisent manifestement le sacrifice eucharistique. Gnmouanl de Saint-Laurent, *Guide de l'art chrétien*, Paris, 1871, t. IV, p. 30-31, 53-55. Dans les verrières du moyen âge, le symbolisme du sacrifice d'Abraham est indiqué par ce vers latin : *Signantem Christum puerum paler immolat istum*. Une plaque niellée du xii^e siècle rappelle que le bélier représente l'humanité du Sauveur : *Doc aries prefect quod homo Deus hostia defert*. X. Barbier de Montatill, *Traité d'iconographie chrétienne*, Paris, 1890,

t. II, p. 51, 91. 96. Cf. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, I, col. 111-119. C'est ainsi que s'est transmis jusqu'à nous par la parole et par l'image l'enseignement de la double signification mystique du sacrifice d'Abraham, qui représente à la fois le sacrifice sanglant de Jésus-Christ sur la croix et son oblation non sanglante dans l'eucharistie, Cf. card. Meignan, *l'ancien Testament dans ses rapports avec le Nouveau. De l'Eden à Moïse*, Paris, 1895, p. 341-350.

E. Mangenot.

III. ABRAHAM Promesse du Messie faite à). —

I. Première promesse à Abraham. II. Renouvellement de cette promesse à Abraham, à Isaac et à Jacob,

I. Première promesse à Abraham. — Elle est le dernier terme d'un groupe de quatre promesses, faites par Dieu à Abraham pour le récompenser de son obéissance et de son abnégation à quitter sa patrie, «a famille et sa parenté. Étudions les paroles de Dieu qui les expriment. Elles sont formulées suivant une gradation ascendante. Gen., xii, 2, 3.

1^a *Promesse d'une nombreuse postérité*. — < Je ferai sortir de toi un grand peuple, » grand par le nombre de ses membres, puisque Dieu, en renouvelant cette promesse, a assuré que la postérité d'Abraham serait multipliée comme la poussière de la terre, Gen., xii, 16. et aussi nombreuse que les étoiles du ciel. Gen., xv, 5. En gage de la vérité de sa parole, Dieu changea le nom d'Abram, « pere élevé, » en celui d'Abraham, « père d'une multitude. » Il le rendra chef de nations, et des rois seront issus de lui. Gen., xvi, 1-6. Cette nombreuse postérité descendra, non pas d'Ismaël, mais d'Isaac, le fils de Sara. Gen., xvi, 16; xviii, 10-15. Après le sacrifice, si généreux d'Isaac, Dieu renouvela une dernière fois à Abraham l'annonce d'une descendance égale aux étoiles des cieux et au sable du bord de la mer. Gen., xxii, 17. Cf. Hebr., xi, 12. La même promesse fut répétée en des termes équivalents ou identiques à Isaac, Gen., xxvi, 4, et à Jacob. Gen., xxviii, 14. De fait, la postérité d'Abraham dans la seule lignée d'Isaac fut considérable, et le peuple juif eut des rois célèbres qui agrandirent sa domination. Mais plusieurs Pères ont pensé que la nombreuse descendance d'Abraham n'épuisait pas la fécondité de la promesse divine, si on ne considérait pas en elle son rejeton le plus illustre, Jésus-Christ, fils d'Abraham, Maith., 1, 1, et les fils qu'il lui a engendrés par la foi. Rom., iv, 16, 17. D'après saint Irénée, *Cont. hæres.*, iv, 7, n. 1, 2, *P. G.*, l. vu, col. 991-992, l'avènement du fils de Dieu fait homme a rendu la postérité d'Abraham aussi nombreuse que les étoiles du ciel, car Jésus a fait sortir des pierres des fils d'Abraham, lorsqu'il nous a arrachés à la religion des pierres, a changé nos pensées dures et stériles et nous a rendus semblables à Abraham par la foi. Pour saint Ambroise, *De Abraham*, l. m, n. 20, 21, *P. L.*, t. xiv, col. 428, Jésus-Christ est le véritable fils d'Abraham, qui a illustré la succession de son ancêtre; c'est par lui qu'Abraham a contemplé les cieux et a compris que la splendeur de sa descendance ne serait pas moins brillante que l'éclatante clarté des étoiles. C'est par l'héritage de la foi que la race d'Abraham s'est propagée; c'est par lui que nous sommes comparés au ciel, que nous avons des rapports avec les anges et que nous égalons les étoiles. Saint Cyrille d'Alexandrie, *Glaphyr. in Gen.*, m, n. 2. *P. G.*, l. l. XIX, col. 113, dit que les Juifs n'ont pas le droit de se glorifier d'Abraham leur père selon la chair. Puisque Israël n'a formé qu'une seule nation, son patriarche n'a été nommé « père de beaucoup de nations », que parce qu'il a été le père des croyants, rassemblés pour ainsi dire de toutes les villes et de toutes les régions pour constituer un seul corps dans le Christ et être ainsi appelés à la fraternité spirituelle. On trouve les mêmes pensées exprimées par Rakin Maiir, *Comment, in Gen.*, n. 12-17, l. I, col. 533, 541, et par Rupert, *De Trinitate et operibus ejus*, xv, 10, 18, l. cxlviii,

col. 375, 383. Ce* deux derniers écrivains distinguent même h postérité charnelle d'Abraham, comparée à la poussière de la terre et au sable de la mer, de sa postérité spirituelle, brillante comme les étoiles du ciel et aspirant à l'héritage céleste. — 2° Promcm· de faveurs insignes. — « Je te bénirai. » Cette bénédiction divine apportera à Abraham les richesses et la prospérité temporelles, que les patriarches regardaient à juste titre comme un effet de la bénédiction c«-leste sur eux. Gen., XXX. 27; XXXIX, 5. Elle produisit ses fruits pour Abraham, qui était favorisé dans ses biens et dans toutes ses entreprises, ainsi que le constatait Abimélech, roi de Gérare. < Dieu est avec toi en tout ce que tu fais, » disait-il à Abraham. Gen., xxf, 22. Mais suivant la remarque de l'abbé Riipert, *De Trinitate*, xv, 5, *P. L.*, i. c x l v i i, col. 370. la bénédiction de Dieu conférera à Abraham les bienfaits spirituels, la grâce du Saint-Esprit, qui est supérieure à la multiplication de la race et à l'abondance des richesses de ce monde. — 3° *Promesse d'une grande gloire.* — « Je rendrai ton nom célèbre. » Le nom même d'Abraham qui lui avait été donné par Dieu, Gen., xvn, 5. était significatif et rappelait la promesse divine d'une nombreuse postérité. Il est devenu populaire et fameux dans le monde entier. Le personnage qui le portait a été partout honore. Il n'a pas eu son pareil en fait de gloire. Eccli., x l i v, 20. Les Juifs se glorifiaient de l'avoir pour père. Malth., l i i, 9; Luc., nr, 8; Rom., x i, 1; 11 Cor., xi, 22. Les Arabes qui se flattent de descendre de lui, par Ismael, l'ont surnommé Kalil-Allah. « l'arni de Dieu, » et les païens eux-mêmes dont les témoignages ont été recueillis par Josèphe, *Aid. jud.*, I, vu, 2, et par Eusèbe (le Césarée, *Pnrpar.* et., ix. 16-20, *P. G.*, t. xxi, col. 705-713, ont connu le célèbre patriarche. — 4° *Promette d'être une source de bénédictions.* — Selon l'hébreu : « Sois bénédiction. » L'impératif est mis pour le futur. Cette proie signifie donc : « Tu seras comme la bénédiction divine incarnée sur la terre, comme une source de salut qui s'épanchera sur les autres. » Elle est en effet expliquée par le verset suivant : < Je bénirai ceux qui te béniront; je maudirai ceux qui te maudiront, et toutes les familles de la terre seront bénies en toi. » Gen., xii, 3. Abraham réglera pour ainsi dire les affections de Dieu, qui bénira ou maudira les hommes d'après b conduite qu'ils tiendront eux-mêmes à l'égard du patriarche. Dieu accordera ses faveurs à ceux qui voudront et feront du bien à Abraham; il frappera ses ennemi*. Cette promesse s'est réalisée durant la vie mortelle d'Abraham. A la suite d'une exjx dition heureuse, Abrihain a arraché son neveu Lot aux mains de Chodor-bhomor. Gen., xrv, 16. Lmael, le fils qu'il avait eu d'Agir, est b'ni par l» Seigneur à «a prière. Gen., xvn, 20. Pharaon, Gm., xii, 17, et Abimélech, Gen., xx, 7, 17, ont été châtiés à cause d'Abraham. La bénédiction divine, ainsi attachée à sa personne, devait s'étendre à tou* les hommes, puisque Jéhovah i ajouté aux prome** h précédentes : « Et toutes les familles de la terre seront bénies en loi. » On a voulu, il est vrai, la restreindre aux tribus chananéennes et aux populations voisines, qui étaient en relations avec Abraham ou au moins connaissaient -a renommée. Mais outre que rien n justifie la restriction, Dieu, en renouvelant «a (promesse, a substitué, nous le verrons, l'expression « tous les peuples » à celle de ce passage* toutes les familles ». L* s deux expressions sont donc, synonymes et désignent l universalité des hommes. D'ailleurs, les tribus chanan«·ηuv*, qui devaient être dépossédées et en partie extermin«^s par les descendants d'Abraham, n'ont pas eu à μ· l licitar de sa venue au milieu d'elles et de «on vofei-njr· Quant à la l w-nvdiction qui «e répandra par Abraham «ur le moud» entier, elle doit à première vue. en raison de -on exten«ton universelle et en raison aussi de c« qu'elle «lit et complète les précédentes, leur être supérieure. Ur les précédentes se rapportaient principale-

ment à l'ordre temporel. La dernière concernera donc l'ordre spirituel. Le verbe « bdrag, qui signifie « bénir, saluer, souhaiter lionheur et prospérité », est employé ici à la forme *niphal* ou passive. Cette forme se retrouve dans les passages parallèles, Gen., XVIII, 18; xxvnt, |\$, et pas ailleurs dans l'Ecriture. Mais dans les autres répétitions de la promesse, Gen., x x i i, 18, xxvi, 4, le verbe est à la forme *ilhpael* ou réfléchi. Comme ces deux formes s'emploient souvent l'une pour l'autre, il y a lieu de se demander si le verbe *bdrag* a ici le sens passif. < seront bénis, » ou le sens réfléchi, « se béniront. » Les interprètes ne sont pas d'accord. Les uns comme Gcse-nius, *Thesaunis phi(ologico-critiens Imguu· hrbrnrtr cl cfialdaicrr, Leipiç* 1829, t. i, p. 242, adoptent partout la forme réfléchi et traduisent : « Toutes les tribus de la terre désireront pour elles ton sort heureux et celui de ton peuple. » Li plupart acceptent le sens passif, reconnu par les Septante, les targuins, la version syriaque, la Vulgate, les Peres grecs et latins et cité par saint l'ierre, Act., m, 25, et saint Paul, Gai., ni, 8. Cependant saint Chrysostome, *In Gen.*, homil. xxxi, n. 4, *P. G. t. un*, col. 288, adopte le sens réfléchi. La forme passive du verbe étant admise de préférence à la forme réfléchi, il reste à déterminer quelle bénédiction divine les nations de la terre recevront par Abraham. La préposition hébraïque 3 qui, unie aux verbes passif-, désigne l'au-

teur ou l'instrument, signifiera ici *en toi* ou *par toi*. La bénédiction divine qui se r»»pandrn sur tous les peuples, sera donc en la personne d'Abraham ou viendra parson intermédiaire. L'apôtre saint Paul a expliqué le sens de la promesse divine faite à Abriham. Gal., III, 7-9. Ce patriarche ayant été justifié par la foi. t'en., xv, 6; Rom., iv, 3; Jac..n, 23, tous les croyants sont fils d'Abraham. Rom., IV, 11, 12. Or l'auteur de l'Ecriture, décidant de justifier les gentils par la foi, a annoncé d'avance à Abraham que toutes les nations seront bénies en lui. Donc tous les croyants seront bénis avec le grand croyant, Abraham. Ce raisonnement de l'apôtre nous aidera à déterminer le sens de la promesse, qu'il cite en substituant, d'après Gen., xvm, 18, < toutes les nations » à « toutes les familles de la terre », et sur laquelle il argumente pour démontrer que les promesses de Dieu sont indépendantes de l'observation de la loi mosaïque. Le sens général est donc celui-ci : tous les gentils qui sont fils d'Abraham, qui partagent sa foi, auront part à sa bénédiction. Cf. J. Brehmer, *Das bib Vtsche* Im Kamens in-8°*, Giessen. 1898, p. 50. Le P. Palmieri, *Comment, m Episl. ad Galatas*, in-84, 1886, p. 121. estime que l'objet de cette bénédiction est la justification. Mais le P. Comely, *Comment, in Epist. ad Cor. alteram et ad Galatas*, Paris. 1892, p. 18(1, pense que la justification, tout en étant la principale (h's bénédictions divines, n'est pas la seule et que la bénédiction que lrs gentils doivent recevoir par Abraham, comprend dans son intégrité le salut mesrianique, que les judaïsants voulaient rattacher à l'ob«rnation de la loi mosaïque. Or cette bénédiction, lrs gentils la recevront par Abraham, non pas seulement en raison du Christ, son rejeton, comme le prétendent plusieurs commentateurs, car saint Paul ne mentionne pas ici la descendance d'Abraham, mais dans et par sa personne elle-même. Mais comment la recevront-ils? Sera-ce seulement en lui ressemblant, en imitant sa foi et en participant ainsi à ses bénédictions et aux promesses que Dieu lui avait faites? Plusieurs Pères et écrivains ecclésiastiques l'ont admis. Ainsi, Manus Victorius, *In Epist. Pauli ad Gal t i*, *P.* t. vm, col. 1169; S. Augustin. *Epist. ad Gal.* c j* pofi/, n. 23, *P. l.*, i. xxxv, col. 2121; S. C'yrille d'Alexandrie, *De adorat, in Spiritu*, in, *P. G.*, t. Lxvm, col. 217 : vb éé, < i σοι, » στ, οα\vo·. άν το, κχΟ' ό'ιοιότητα την σν, /; Théodore!, *Interpret. Epiât, ad Gai* NG, i l x x i i, col. 477, 480; Théophylacte, Erposit. in *Episl. ad Gai.*, *P. G.*, l cxxTV, col. 965; Ecuménus,

*Comment. in Epist. ad Gal., P. G., t. cxvni, col. 1121; Hervé, Comment, in Epist. Pauli, ad Gai., P. L., t. cxxxix, col. 115*2; Pierre Lombard. Collectania in Epist. Pauli, ad Gal., P. G., t. cxcil. col. 121. Ci foi, pareille à celle d'Abraham, est assurément une condition nécessaire pour avoir part au salut messianique; mais elle n'est pas indiquée par les mots : m toi on /m f toi. Si on veut laisser l'argumentation de saint Paul toute sa force, il faut prendre ces mots dans leur signification naturelle et les entendre de la personne même d'Abraham. La raison pour laquelle les gentils seront bénis réside donc dans la personne du patriarche. Quelle est-elle? Comme le disent Théodore de Mopsueste, In Epist. ad Gai., xxxiii, sous le nom de saint Hilaire, dans Pitra, Spicilegium Solesmense, Paris, 1852, t. i, p. 67, et saint Jean Chrysostome, In Epist. ad Gal., c. III, P. G., t. i, xi, col. 651, c'est parce qu'il est le père des croyants; si le père est béni, ses fils sont bénis en lui et avec lui. Or Abraham est le père des gentils, non par le sang, mais par la foi. Ceux qui croient lui ressemblent et appartiennent à sa famille. C'est pourquoi saint Paul conclut : < Donc ceux qui ont la foi sont bénis avec le croyant Abraham. » Gai., m, 9. Et la bénédiction d'Abraham est descendue sur les gentils par le Christ Jésus. Gal., m, 14. L'ensemble des biens promis par Dieu à Abraham, a été accordé aux nations païennes, grâce aux mérites de Jésus. Comely, Comment, in Epist. ad Cor. alteram et ad Galatas, p. 480-482, 490-491.*

II. RENOUVELLEMENT DE LA PROMESSE A ABRAHAM, A ISAAC ET A JACOB. — I°/1 Abraham. — La promesse par laquelle Dieu veut faire d'Abraham la source de bénédictions spéciales pour les gentils est rappelée deux fois dans la Genèse » Elle l'est indirectement à l'occasion de la destruction des villes de la Pentapole. Dieu ayant résolu de les ruiner à cause de leurs crimes, s'ouvrit de son dessein à Abraham. Il ne pouvait laisser ce projet caché à un homme qui devait être le chef d'un peuple très grand et très puissant et en qui devaient être bénies toutes les nations de la terre. Gen., xi, 17-18. Notons seulement la substitution de l'expression « nations », qui désigne les gentils, à celle de « familles » ou tribus, qui aurait pu convenir à Israël seulement. Exod., vi, 1 », Joëli, vi, 17. Quand le patriarche eut généreusement offert son fils unique, Dieu, pour le récompenser de ce sacrifice volontaire, lui réitéra en termes solennels et par serment pour lui et pour Isaac la promesse temporelle de la multiplication de sa race et la promesse spirituelle d'être pour les nations païennes une source de bénédiction. Gen., xxi, 16-18. Cette dernière promesse reçut alors une explication importante. La personne d'Abraham n'était pas seule la cause ou l'instrument des bénédictions divines pour les nations. Sa race aussi, sa postérité, sera cause ou instrument de ces bénédictions*. Comme le mot hébreu zera' désigne ou bien tous les descendants, la « descendance entière » ou bien un descendant en particulier, un rejeton déterminé, il est produit d'une courante d'interprétation de ce passage. Beaucoup de commentateurs l'ont entendu d'un rejeton illustre d'Abraham, du Messie, qui a procuré aux nations païennes la connaissance et le culte du vrai Dieu, qui sont la plus grande des bénédictions divines. Ils s'appuient principalement sur l'explication authentique de la promesse, donnée par saint Pierre et saint Paul. Dans le discours qu'il tint aux Juifs sous le portique de Salomon, saint Pierre a cité la promesse réitérée à Abraham, Gen., xxi, 18, en remplaçant l'expression « les nations » par celle « les familles » empruntée à la première révélation. Gen., xii, 3. La révélation fait partie intégrante du raisonnement suivant du prince des apôtres. Tous les prophètes depuis Samuel ont annoncé les jours du prophète prédit par Moïse. Dent., xviii, 15. Quiconque ne l'écouterait sera exterminé du milieu du peuple juif. Or les auditeurs de saint Pierre sont les

filles des prophètes; c'est à eux que se rapportent leurs oracles; ils sont aussi les fils de l'alliance que Dieu a contractée avec leurs ancêtres, quand il a dit à Abraham : Et en ta postérité seront bénies toutes les familles de la terre. Act., ii, 23-25. Il pourrait conclure que cette postérité, ce sont les fils de l'alliance eux-mêmes, les Juifs enfants d'Abraham. si l'orateur n'ajoutait aussitôt : « Dieu, suscitera ton fils » pour vous premièrement, l'a envoyé pour vous le fils. i) o) ga) v) / ta) v) m) a) , . Art., in. 26; il l'a envoyé répandant sur vous les bienfaits du royaume messianique en exécution de la promesse « faite à Abraham. Le Messie est donc le descendant d'Abraham, en qui tous les hommes, Juifs et gentils, seront bénis. H. J. Crolier, Lettres des apôtres, Paris, 1883, p. 45-46; J. T. Beelen, Comment. in Acta apostolica, Louvain, 1850, t. i, p. 68; J. A. Van Sleenkiste. Actus apostolicorum, 4^e édit., Bruges, 1882, p. 96. Afin de prouver que les promesses divines faites à Abraham n'ont pas été changées par la promulgation de la loi mosaïque, saint Paul raisonne d'après les testaments qui une fois confirmés ne peuvent plus être annulés. Or dit-il, les promesses divines ont été faites à Abraham et à sa postérité, car l'Écriture ne dit pas : « Et à ses descendants, » comme s'ils étaient nombreux, mais elle dit comme à un seul : « Et à ton descendant, qui est le Christ. Ce testament est donc confirmé par Dieu. » Gai., ii, 15-17. Plusieurs Pères ont pensé que saint Paul citait ici la réitération de la promesse faite à Abraham après le sacrifice d'Isaac, Gen., xxi, 18, et ils en ont conclu que, d'après l'interprétation de l'apôtre, le descendant unique par qui les nations païennes devraient recevoir les bénédictions divines était le Messie, rejeton insigne d'Abraham. Ainsi Tertullien, Præcarie Christiani, 22. P. L., t. ii, col. 789; S. Augustin. Contra Faustinum. XII.6, P. L., t. lxxii, col. 257; Primasius. In Epist. ad Gai., P. L., t. lxxviii, col. 591-592; Pseudo-Ambroise, Comment. in Epist. ad Gai., P. L., t. xvii, col. 355; S. Jérôme, Comment. in Epist. ad Gal., I, P. L., t. xxv, col. 378-379; S. Jean Chrysostome. In Epist. ad Gal., c. m. P. G., t. i, xi, col. 653; Théodore de Mopsueste, in Epist. ad Gai., xxxviii, dans Pitra, Spicilegium Solesmense, t. i, p. 69 Théodoret, Int. Epist. ad Gal., P. G. t. xxxii, col. 480-481; Théophylacte. Expositio in Epist. ad Gal., P. G., t. exxiv, col. 789; Haymond l'abbé de Halberstadt, in Epist. ad Gal., P. G., t. cxviii, col. 681. Des exégètes ont partagé l'opinion. Limy. Comment, in librum Genesis, Malines, 1884, t. i, p. 6; Fillion. La Sainte Bible, I, i, Paris, 1888, p. 58; Maunoury, Comment. de l'Épître de saint Paul aux Galates, etc., Paris, 1880, p. 66; Van Sleenkiste. Comment, in omnia S. Pauli epist., 4^e édit., Druis, 1886, t. I, p. 548-549. Mais d'autres écrivains ont remarqué avec raison que dans la citation faite par saint Paul. Gai., m, 16. la particule et. fait partie du texte cité* et que le mot «emen est au datif et non à l'ablatif avec m. Par conséquent, les mots : x) a) t) w) s) t) i) p) t) i) s) o) u) s) , sur lesquels l'apôtre argumente, ne peuvent se rapporter ni à Gen., xii, 2. ni à Gen. XXII, 18, ni à des passages analogues, mais à d'autres promesses comme celle, par exemple, de la possession du pays de Chanaan, dans l'énoncé de laquelle les mots cités se lisent textuellement. Gen. xxi, 15; xvi, 8. Saint Irénée. Contre les hérésies, v, 32, n. 2. P. G., t. vii, col. 1210-1211, appliquait déjà la parole de saint Paul aux Gôlathes à la promesse de la possession du pays de Chanaan, promesse qu'il interprétait spirituellement de la résurrection des corps. De même, Origène, Comment. in Epist. ad Romanos, IV, 6. P. G., t. xiv, col. 979-983; S. Jérôme, Comment. in Epist. ad Gai., t. i, P. L., t. xxv, col. 379-380, tenait cette application pour admissible. Ce pendant des commentateurs modernes l'ont entreprise. Krithmayr. Commentar. in Urtheile an Galater, Munich, 1865, p. 261-266; Palmieri, Comment, in Epist. ad Gai., 1886, p. 132-133; Cornely, Comment, in S. Pauli epist. ad Cor.

phorodu sein expliquée, il n'» à rendre raison du choix du personnage. Saint Pierre Chnsologue, *Sern.*, cxxt, *P. L.*, t. I u, col. 531-532, Théophylacte, *op. rit.*, col. 976, cl Euthymius, *Comment. m Luc.*, 59, *P. G.*, t. cxxix, col. 1010, ont dit qu'Abrahain continue à remplir dans l'autre vie les lois de l'hospitalité, qu'il accomplissait si fidèlement ici-bas. Celui qui recevait sous sa tente les étrangers et les pauvres, Dieu lui-même avec ses anges, reçoit les saints dans la gloire. Mais Terlullien, *Adversus Marcion.*, iv, 34, *P. L.*, t. il, col. \$44, saint Augustin, *Dr anima*, tv, if, n. 2\$, *P. L.*, t. xi.iv, col. 538, et saint Cyrille d'Alexandrie, *In Joannis Evang.*, i, 10, *P. G.*, t. i.xxm, col. 181-184, ont, avec plus de raison, rattaché ce choix à la paternité d'Abraham. Comme ancêtre de la race juive, surtout comme père de tous les croyants. Hom., tv, 16, 17, ce patriarche reçoit dans son sein et sur ses genoux tous ses enfants fidèles et les admet en participation de son bonheur. Saint Thoma*, Num. *theol.*, Suppl., q. i.xix.a. 4, a adopté cette raison qui correspond parfaitement avec la meilleure explication de la locution métaphorique du sein d'Abraham.

Quant à la nature du bonheur goûté dans le sein d'Abraham, les saints Pères et les commentateurs catholiques l'ont déduite de la parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare. Ces deux personnages ont, dans l'autre vie, le sort qu'ils ont mérité sur la terre. L'un repose tranquillement sur le sein d'Abraham comme un enfant sur les genoux de son père; l'autre est malheureux dans l'enfer. Le riche est torturé dans les flammes et expie dans ces tourments sa sensualité pass* et son manque de commis» ration pour le pauvre; celui-ci a des consolations qu'il n'a pas eues ici-bas. Une sauf dévorante brûle le riche et lui fait demander comme une faveur le rafraîchissement que lui procurerait une goutte d'eau déposée sur l'extrémité de sa langue. Luc., xvi. 23-25; Terlullien, *De anima*, 7. 58. *P. L.*, t. n, col. 657,750; *Dejeuniis*, 16, col. 976; *De idololatria*, 13, I. I, col. 680; S. Cyprien, *Epist.*, xn. *ad Corneliu*, n. 3, *P. L.*, t. III, col. 800; S. Irenéo, *Cont. htrr.*, ii,3i, η. I, *P. G.*, t. vu, col. 831-835; S. Ambroise, *Exposit. Ev. sec. Luc.*, vin, n. 13, 18, *P. L.*, t. xv, col. 1769, 1770; S. Augustin, *De anima*, iv, 16, n. 24. *P. L.*, t. xi.iv, col. 538; *Serm.*, xxiv, n. 2. t. xlv, col. 922; S. Grégoire de Nysse, *In Psalmos*, 6, *P. G.*, t. xuv, coi. 509; Priscillien, *Tract.*, ix. *ad populum*, édit. Schepss dans le *Corpus script, eccl. latin.*, t. xvm. Vienne. 1889, p. 91; Pseudo-Jérôme, *Expositio quatuor Euangeliorum*, *P. L.*, t. xxx. coi. 575; S. Pierre Chrysologue, *Serm.*, cxxi, *P. L.*, t. LII, coi. 530-532; *Serm.*, cxxn, coi. 534, *Senii.*, cxxiv, coi. 311, 313. En résumé, Lazare et les aînes justes qui étaient avec lui dans le sein d'Abraham, jouissaient du repos, de la consolation et du rafraîchissement, bonheur imparfait, qui consistait principalement dans l'immunité de la peine et dans l'attente assurée de la gloire du ciel. S. Thomas, *Sum. theol.*, Suppl., q. i l x, a. 4. Ce lieu de repos et de paix n'était pour Abraham, les patriarches. Irs prophètes et tous les justes qu'un séjour provisoire, où ils attendaient que Jésus-Christ, qui est la voie et la porte du ciel, vint les introduire au sein du Itonheur parfait. Origène, *In lib. Ueg.*, homil. il, *P. G.*, t. xn.col. 1928; Raoul Ardent, *In epist. etevang. Dom.*, homil. v, *P. L.*, t.ci.v, col. 1963; Robert Pullus, *Sent.*, IV, 17, *P. L.*, I. clxxxvi, col. 823. Cf. Mamachi. *Dr animabus justorum in sinu Abrah/r ante Christi mortem*, Home, 1766.

Li position de ce lieu de repos et d'attente est indiquée indirectement par certains détails de la parabole évangélique. Jésus dit que le riche, du lieu de ses tourments, élève les yeux, qu'il voit de loin Abraham et Lazare dans son sein et qu'il hausse la voix pour faire entendre sa prière. Luc., xvi, 23, 24. D'autre part, Abraham répond que le pauvre ne peut intervenir en faveur du damné, parce qu'il existe entre eux un grand

abîme qui empêche de passer du séjour des bienheureux à l'enfer des réprouvés. Luc., xvi, 26. Ces renseignements dérivent partiellement de la théologie de rabins. Selon eux, en effet, le *scheûl*, ou séjour des morts, était divisé en deux parties : le sein d'Abraham pour les justes et la géhenne pour les pécheurs. Quelques-uns les croyaient distantes d'une palme seulement ou séparées par un mur; la plupart les mettaient à un niveau et les disposaient de telle sorte qu'on pouvait voir de l'une ce qui se passait dans l'autre, quoiqu'il y eût entre elles un grand abîme. E. Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*. 3* édit., in-8*, Pans, 1885, p. 314. Terlullien, *Adversus Mardon.*, iv, 34. *P. L.*, t. n, col. 444, distingue les deux séjours, et place la région déterminée, qui est appelée le sein d'Abraham, non au ciel, mais au-dessus des enfers. Saint Augustin, *ÆpteL, CLXXXVII, de praesentia Dei*, 2, η. 6, *P. L.*, I. xxxiii, col. 834, ne sait s'il faut confondre le sein d'Abraham dans lequel Lazare repose, avec le paradis promis au bon larron, ou le mettre dans les enfer*. O sein semble distinct du paradis et il n'est pas tacite de trouver dans l'Écriture un passage ou l'enfer soit pris en bonne part. Par suite, on se demande aussi comment l'aine de Jésus-Christ a pu descendre dans les enfers. Or, s'il faut croire que les deux régions des bienheureux et des malheureux étaient dans les enfers, qui osera dire que Jésus n'est allé que dans la partie où les âmes étaient tourmentées et non auprès de ceux qui reposaient dans le sein d'Abraham ? S'il est venu dans ce sein, il faut l'entendre du paradis promis au bon larron. Cf. *Dr Genesi ad litteram*, χιτ. 33. η. 63. 64. *P. L.*, t. xxxiv, col. 481-482. Saint Grégoire de Nysse, *In psalmos*, 6, *P. G.*, t. xlv, col. 509, rapprochait le sein d'Abraham des chœurs des anges qui y apportaient les âmes et ne pouvait pas se placer en dehors de cette agréable simphonie angélique. Saint Bruno d'Asti, *Comment, in Luc.*, il, 38, *P. L.*, t. CLXV, col. 423. mettait Abraham, les patriarches et les prophètes en enfer, en ajoutant toutefois qu'ils ne subissaient pas les peines de l'enfer. Haymon d'Halberstadt, *Hom. de tempore*, homil. ex, *P. L.*, t. cxvni.col.596. expose la même doctrine. Le cardinal Robert Pullus, *Sent.*, IV, 19-23, *P. L.*, t. clxxxvi, col. 824-827, enseigne que Jésus-Christ est descendu aux enfers, c'est-dire dans le sein d'Abraham. pour en faire sortir les saints qui habitaient la partie U plus élevée de ces lieux inférieurs. Saint Thomas, *Sum. theol*, Suppl., q. l x x i x, a. 7. a adopté le même sentiment qui, selon Pelau, *Theol dogmatic.*, *De incarnat.*, xm, 18, n. 5, l. v, p. 372-373, est le sentiment commun des Pères. Il H'sout les difficultés de saint Augustin. Lesein d'Abraham était, avant l'avènement de Jésus-Christ, le même lieu que les limbes où les âmes des justes goûtaient un repos imparfait et attendaient le Itonheur parfait dans la vision de Dieu. Il était distinct de l'enfer des damnés, puisque les âmes n'y soutiraient pas et n'y demeuraient que pour un temps. Quanta la situation, il est probable que l'enfer et les limbes étaient un même lieu, pour ainsi dire continu, mais dont la partie supérieure contenait les âmes justes. Les limbes des patriarches, qui différaient des limbes des enfants morts sans baptême, étaient prokiblement aussi au-dessus des limbes de ces enfants. Les commentateurs modernes se préoccupent peu de la situation des limbes. Aussi interprètent-ils les images de la parabole, Luc., xvi, 23-26, plutôt de la différence morale que de la distance locale des personnages. Quoique se trouvant en apparence à portée de la voix humaine, ils sont éloignés par un espace infranchissable. Leur s<paration sera éternelle et leur sort est irrévocablement fixé; Lazare et Abraham seront toujours heureux, le mauvais riche toujours malheureux. La volonté de Dieu a établi entre eux un abîme infranchissable, qui rend impossible toute intervention des saints en laveur des damnés et même toute

compassion. P- Schanz. *Commentar über dos Evangelium des heiligen Lucas*, Tubingue, RW, p. V22, Cf. S. Bruno d'Asti, *Comment. in Luc.*, II, 38. P. I-., I.Ct.xv, col. 22i.

11. Le sein d'Abraham désignant le paradis. — L'expression « sein d'Abraham » a passé de l'Évangile dans la langue des Pères et des écrivains ecclésiastiques, dans la liturgie, l'épigraphie et la théologie catholique, et même dans l'art chrétien pour désigner le ciel proprement dit, le séjour où les saints voient Dieu dans la gloire. — 1. *Saints Pères*, — Souvent les Pères et les écrivains ecclésiastiques ont employé l'expression « sein d'Abraham », qui signifiait proprement les limbes des patriarches. pour parler du séjour céleste dans lequel Jésus-Christ avait introduit les âmes justes qui attendaient sa venue. Tertullien cependant, *Adversus Marcion.*, iv, *P. L.*, t. n, col. M4-145, en réfutant Marcion qui plaçait dans les enfers pour y être tourmentés ceux qui avaient cru à la loi et aux prophètes et dans le sein d'Abraham pour y être heureux ceux qui avaient obéi à Dieu et à Jésus-Christ, prétend que cette dernière région est destinée à servir de lieu de rafraîchissement à toutes les âmes justes, même à celles des païens convertis au christianisme, en attendant la consommation des siècles et la résurrection de la chair. Seuls, les martyrs vont directement au paradis pour jouir aussitôt de la récompense méritée par leurs combats. *De resurrectione carnis.* 17, t. n, col. 817-818. Cf. L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vorchristlichen Zeit*, Fribourg-en-Brigau, 1896, p. 311, Origène, *hi Num.*, homil. xxvi, n. 4, *P. G.*, t. xn, col. 776, assure que l'autre siècle est appelé sein d'Abraham ou bien paradis. Saint Ambroise, *De obitu Valentiniani*, 72. *P. L.*, t. xvi, col. 580; saint Augustin, *Genes.*, ix, 3. t. xxxn, col. 765; saint Grégoire de Nazianze, *In laudem Cæsarii fratris*, 17, *P. G.*, t. XXXV, col. 776, ont expliqué que les âmes de leurs parents ou de leurs amis reposaient dans le sein d'Abraham. Ce dernier a désiré pour lui le même bonheur, *Poemata de scipio*, *P. G.*, t. XXXVII, col. 1013. 115. Saint Augustin. *Quæst. rrra*, n. 38, *P. L.*, t. XXXV, col. 1350, a défini le sein d'Abraham « le lieu «le repos des bienheureux pauvres en esprit à qui appartient le royaume des cieux dans lequel ils sont reçus après cette vie ». Cette définition a été reproduite par le vénérable Bede, *In Lucæ Evangelium interpretatus*, vi, *P. L.*, t. xcn, col. 535 (cf. *Hom.*, t. t. xciv, col. 270., par Smaragde, *Collectiones in Epistolam, et Evangelium*, t. n. col. 250, par Raban Maur, *Horn, in Evangelium et Epistolam*, homil. Lxxvii, p. L., t. cx, col. L295, et par l'abbé Hatber, *Hom. de tempore*, homil. ex, *P. L.*, t. cxviii, col. 592.

2. *Liturgies*. — Toutes les liturgies contiennent au nombre des prières que l'Église adresse à Dieu pour les défunts celle par laquelle elle demande que les âmes, emportent l'âme dans le sein d'Abraham, c'est-à-dire au céleste séjour. Pour la liturgie de saint Basile, voir l'abbé Illeaudol, *Liturg. orient. collée*, Paris, 1716. t. i. p. 72. et pour la liturgie grecque, Goar. *Eὐχολογίων* sire *Iludale Græcorum*, Paris, 1647, p. 532, 538, 510. La liturgie romaine comprend la même demande dans les prières de la recommandation de l'âme et des âmes, elle applique la parabole du pauvre Lazare à saint Martin, évêque de Tours, à la cinquième antienne des Laudes de son office. le 11 novembre.

> *Épigraphie*. — Les épitaphes chrétiennes des premiers siècles reproduisent de nombreuses formules par lesquelles les vivants souhaitent à leurs chers défunts le bonheur du ciel. Parmi elles, Martigny, *Diet. des antiq. chrétiennes*, 1877, p. 577, en rapporte deux qui parlent du repos dans le sein d'Abraham et des patriarches. *Diet. d'archéologie chrétienne*, t. i, col. 1521-1512.

b. *L'art chrétien* a employé, pendant tout le moyen âge, mais surtout au XII^e siècle, l'image du sein d'Abraham pour représenter le lieu de la paix et du

pois dans l'autre vie. On la voit dans les sculptures des cathédrales de Paris, de Chartres, d'Amiens et de Reims, dans les vitraux de Bourges. Grimouard de Saint-Laurent, *Guide de l'art chrétien*, Paris, 1874. t. iv. p. 251-255, 507-508; Ch. Cerf, *Histoire et description de Notre-Dame de Heinsis*, t. n, p. 49.

5° *Théologiens*. — C'est donc avec raison que les théologiens catholiques ont conservé l'expression « sein d'Abraham » pour désigner le ciel. Saint Thomas, *Sum. theol.*, Suppl., q. LXIX, a. 1. in corp, et ad 2^{um}, a justifié cet emploi. Bien que, dit-il en substance, le sein d'Abraham ait signifié les limbes avant l'avènement de Jésus-Christ, rien n'empêche qu'après cet avènement, il ne désigne le ciel. En effet, le sein d'Abraham, qui indique le repos des justes, n'était uni aux limbes des patriarches, où ils jouissaient d'un repos incomplet, qu'accidentellement. Or les objets qui ne sont unis qu'accidentellement peuvent être séparés. Ainsi le sein d'Abraham a pu passer de l'enfer au ciel, où les saints voient Dieu et sont parvenus au terme complet de leurs desirs.

E. MARGUËRE.

2. **ABRAHAM BARD-SHANDAD**, surnommé « le boiteux », auteur nestorien du VII^e siècle, a écrit une Catéchèse (*martyrânûtd*), une Dispute contre les Juifs, le Livre de la voie royale, des discours, des lettres, une traduction de l'abbé Marcos, auteur ascétique. Jésus-Bar-Nuh et Abu-Nuh, peut-être aussi le patriarche Timothée, furent ses élèves. Une partie de ses œuvres ont été conservées, dans un manuscrit du British Museum (Add. 17270).

Voir Asséman *Hib. or.*, t. lit a, p. 501; cf. p. 179, 19*. 196, 212; Badger, *The nestorians and their rituals*, Londres, 1832, t. H. p. H75.

J. PAHISOT.

3. **ABRAHAM DE BASRA**, évêque nestorien de Shahruz, puis métropolitain de Basra après 987, est mentionné par Abdiésir pour avoir donné une interprétation (périégèse, version ou commentaire) de Théodore de Mopsueste. Il écrivit aussi de nombreuses lettres sur divers sujets. Voir Al-Nahs, *Catalog*, dans Assémani, *Hib. or.*, t. in, n, p. 175.

J. PARISOT.

4. **ABRAHAM DE BASRA** est l'auteur d'un Dialogue avec un moine du Sinai sur l'histoire monastique. La traduction arabe de cet ouvrage est contenue dans un manuscrit arabe du XV^e siècle. (Z^e d. val. arab., 127. Assémani, *Ihbl. or.*, t. m a, p. 610. L. PARISOT.

5. **ABRAHAM DE CRÈTE** Barthélemy, évêque grec, a traduit en latin l'*Histoire du concile de Florence jusqu'au départ des Grecs*, composite probablement par Dorothee, archevêque de Mytilène. Cette traduction, entreprise à la demande de l'archevêque de Ravenne, Benoît de Accolitis, parut à Borne en 1521; elle est souvent défectueuse; on lui préfère la version de Jean-Mathieu Ciryopoulos. Par une singulière aberration. Abraham de Crète donne à l'assemblée de Florence le nom de *huitième concile, ireuménique*, comme si les conciles généraux célébrés depuis 787 (deuxième concile de Nicée) ne comptaient pas. Baronius l'en a repris avec une extrême vivacité. *Annales ecclesiastici*, année 869.

finl, *Concilia generalia et provincialia græca et latina*, Paris, 1616; L. van Nollæ in concilio Florentino; Hergenrother, *Histoire de l'Église*, t. md. Belet, Paris, 1888, t. iv.

V. ODLÉ.

6. **ABRAHAM ECHELLENSIS**, ainsi surnommé « du nom dellêk », village du mont Liban, où il naquit, fit ses études au collège maronite de Rome et publia dans cette ville en 1628, une grammaire en langue syriaque à l'usage de ses nationaux, qui se servent de cette langue dans leurs offices liturgiques. Il enseigna les langues orientales, c'est-à-dire le syriaque et l'arabe, à la Propa

garnie à Rome, et à Paris où il fut appelé en 1640 pour travailler aux versions arabes et syriaques qui ornent la splendide Bible polyglotte de Lejay (1629-1646). Il collabora à l'édition des textes syriaques et arabes et à la version latine de ces textes avec Gabriel Sionita et quelques autres; il eut avec ses collaborateurs des débâtes assez longues. On les trouve exposés dans les trois savantes lettres qu'il adressa à ceux qui dépréciaient sa collaboration à la Polyglotte. Il retourna à Rome en 1642, revint à Paris en 1645 et quitta définitivement cette ville en 1653 pour retourner dans la ville éternelle où il mourut en 1664.

Il nous a laissé beaucoup d'ouvrages qui révélèrent de nombreuses sources orientales inconnues avant lui. Les ouvrages d'Ecchellensis ont perdu beaucoup de leur valeur depuis que l'acquisition par les bibliothèques d'Europe d'anciens manuscrits syriaques et arabes ont permis aux savants de donner des textes plus corrects et de mieux élucider l'histoire de l'Orient chrétien. Abraham Ecchellensis publia à Paris en 1641 sa *Synopsis de philosophie arabe*. Il avait approfondi cette matière à Rome et avait apporté à Paris la copie de deux manuscrits du Vatican, des œuvres philosophiques de Jacques d'Édesse, d'Alhanase de Balad, de Grégoire Bar-Ilébræus et d'Ibn-Sina (Avicenne). Cette copie se trouve aujourd'hui à la Bibliothèque Nationale. Zoltenberg, *Cat. mss. syr.*, 218, 249. Quelques années plus tard, en 1616, il y ajouta *Le chemin de la Sagesse : Semita sapientite, sive ad scientias comparandas methodus, nunc primam latini juris facta*. in-8°, Paris, 1646, lire d'un manuscrit arabe anonyme. Cet écrit est de Borhian-Ed-Din; le texte a été publié par Roland avec la traduction d'Ecchellensis, Utrecht, 1709. L'année suivante, il fit paraître une traduction latine d'un traité arabe sur les propriétés et les vertus médicales des plantes et des animaux, sous ce titre : *De proprietatibus et virtutibus medicis animalium, plantarum ac gemmarum, tractatus triplex Habdarrahimi asiaticensis ex arabo lat. fact.*, in-8°, Paris, 1617.

Entre temps il avait mis au jour plusieurs écrits théologiques. En 1611, il donna en latin vingt lettres de saint Antoine, le grand anachorète égyptien, traduites sur une version arabe faite vers l'an 800 par un moine d'Égypte. Ces lettres sont reproduites dans Migne. I. G., I. XL. Ce même tome de la *Patrologie* contient les *Règles, Sermons, Documents, Admonitions et Réponses de saint Antoine*, traduit également de l'arabe en latin par Ecchellensis et publiés à Paris en 1616, avec une Vie du Père des moines, pleine de légendes. L'année précédente, l'infatigable maronite avait donné en latin, d'après les sources arabes, d'importants documents sur le concile de Nicée, entre autres le canon disciplinaire que toutes les Églises orientales attribuent à ce concile et qui sont inconnus des Grecs et des Latins : *Concilii Niavni præfatio cum titulis et argum., canon, et constit. ejusdem, quæ hactenus apud orientales exstant, nunc primum ex arab. in lat. versa*, in-8°, Paris, 1645. En 1653, avant de quitter Paris pour retourner définitivement à Rome, il publia, d'après une source arabe-copte, une *Chronique orientale*, dont la partie la plus intéressante contient l'histoire de Calife d'Égypte et des patriarches coptes d'Alexandrie jusqu'au XII^e siècle. Il y ajouta un *supplément* important sur l'histoire des Arabes avant Mahomet. Ces deux ouvrages furent réimprimés par Cramoisy en un volume in-folio sous ce titre : *Chronicon orientale nunc primum latinitate donatum, cui accessit supplementum historiarum orientalium*, Paris, 1685.

De retour à Rome, il publia la même année le *Catalogue* des écrivains syriens d'Ebed-Jésus, évêque de Soba ou Nisibe (1291-1318), qui confond dans sa Préface avec Abd-Jésu, successeur de Soulaqa. Ce *Catalogue*, qui contient une précieuse bibliographie des écrivains

syriens, n'a été réédité avec d'importantes corrections et notes, au tome II de la *Bibliotheca Orientalis* de L. S. Assémani. Bientôt après, de concert avec B. Al-lalius, il rédigea sa *Concordantia nationum christiana- rum orientalium in fidei catholice dogmatibus*, Mayence, 1655. Puis il entreprit de ne pas filter les assertions de Selden et d'autres protestants sur l'origine de la primauté du pape et du pouvoir des évêques. C'est l'objet de l'*Eutychius patriarcha alexandrinus vindicatus*,

Rome, 1660-1661. Cet ouvrage est divisé en deux parties : la première, qui fut imprimée après la seconde, traite des origines de l'Église d'Alexandrie et du pouvoir de ses patriarches et de ses évêques; la seconde a pour titre : *De origine nominis patriarche nec non de eius primatu, contra Seldenum*. Le nom de Selden, selon Ecchellensis, signifie *père des pères*, et il a d'abord été donné, vers l'an 222, au patriarche d'Alexandrie. Plus tard il fut réservé au pontife romain dont la primauté est affirmée par divers témoignages des Églises orientales. Plusieurs de ces témoignages sont aujourd'hui rejetés par la critique.

Ecchellensis a aussi écrit de nombreuses lettres au Père Morin sur les *Rites orientaux*. Elles ont été recueillies par Richard Simon dans Morin, *De antig. Ecries, orient.*, Paris, 1682. Enfin il donna à Florence en 1661 la traduction latine de la *Paraphrase* arabe d'Abulphat sur le *Sections, coniques* 5. 6 et 7 d'Apollonius.

L. Lamy.

1. ABRAHAMITES. Hérétiques du IX^e siècle nés dans la Syrie, et appelés par les Arabes *Rarrimah*, du nom de leur chef Abraham ou Ibrahim. Ces novateurs niaient la divinité du Christ. Certains auteurs les rattachent à la secte des pauliciens.

L. G. O. F. XU,

2. ABRAHAMITES. Ibistes de la fin du XVIII^e siècle, apparentés de loin aux hussites. Leur centre d'action fut assez restreint : ils ne paraissent pas être sortis de la seigneurie de Pardnbitz, dans le cercle de Chrudim, en Bohême, et leurs adeptes, recrutés avec mystère, se composaient en majeure partie de paysans juifs et protestants, parmi lesquels s'étaient fourvoyés quelques catholiques peu éclairés. Ces gens prétendaient revenir à la religion professée par Abraham avant la circoncision : ils n'admettaient ni la Trinité, ni le péché originel, ni l'exercice du culte chrétien, bien qu'ils prissent soin de faire baptiser leurs enfants par les pasteurs catholiques et de contracter mariage devant ces ministres, pour éviter la poursuite de la loi civile. Ils croyaient à l'existence de Dieu, à l'immortalité de l'âme, aux peines et aux récompenses futures, sans toutefois reconnaître l'éternité des châtements de l'enfer. Le Christ n'était pour eux qu'un homme ordinaire et de toute l'Écriture sainte ils n'entendaient conserver que le décalogue et l'oraison dominicale. Leur morale n'était guère plus sévère. Joseph II se montra peu tendre pour les adhérents de cette secte, et sur leur refus de se classer dans l'une ou l'autre des confessions reconnues fut réduit à la tolérance (1780). Il enrôla de force les hommes qui en faisaient partie dans les corps d'armée de frontières et les dispersa de la sorte en Hongrie, en Galicie, en Transylvanie. Pour conserver ses biens, le catholicisme. Il n'en fallut pas davantage pour réduire à néant cette singulière classe de novateurs.

-rhiehte drr bVuniachrn Drtsfrn, LdpxJg, 171⁵; Mcusd, Xachrichlrn Yrrnerkungru, EriangCD, 18W.

L. GuilleLOREAU.

ABRAXAS. Nom donné par Basilide (cours du I^{er} siècle) au chef de l'Ogdoad, et par les antiquaires à certaines pierres servant d'idoles.

I. ABRAXAS, nom de divinité. Ce mot paraît pour la première fois dans la littérature païenne dans Mint

Irénée, *Cont. hier.*, I. XXIV, 7. P. G., t. vu, col. 679. Saint Innée, très au courant du gnosticisme égyptien de Valentin, dont quelques disciples, passés d'Afrique en Europe, avaient remonté la vallée du Bhône, entreprit la réfutation de cette grossière erreur. A la fin de son premier livre, il crut devoir consacrer quelques lignes aux prédécesseurs de Valentin. C'est ainsi qu'il est amené à parler de Basilide et de son système singulièrement compliqué. Par trois fois, *Cant. haer.*, I, xxiv, 3, 5, 7, P. G., t. vu, col. 675-679, il signale les 365 dieux admis par cet hérétique, mais ce n'est qu'à la fin qu'il fait connaître le nom que Basilide donnait au premier de ces 365 dieux, *Abram**. — L'auteur des *Philâfophumena*, I. VU, f, 26, P. G., t. xvi c, a probablement connu l'œuvre de saint Irénée, car il semble n'avoir eu d'autre but que de la compléter; c'est lui qui nous fait le mieux connaître le système de Basilide. — Clément d'Alexandrie, bien placé pour se rendre un compte exact du gnosticisme basilidien, n'a pas pris la peine de nous l'exposer dans son ensemble. Il s'est contenté, le cas échéant, de le signaler dans ses leçons, de faire une rapide allusion soit aux moeurs, soit aux fêtes de la secte, et de réfuter en passant tel ou tel point particulier sur l'essence de Dieu, la nature de l'Âme.

Telles sont les trois sources principales, mais fragmentaires, que l'on est réduit à utiliser, en les complétant l'une par l'autre, pour se faire une idée aussi exacte que possible du système de Basilide, et où nous allons puiser les éléments d'information indispensables pour connaître la nature, le rôle, la place de l'Abraxas. Pour l'ensemble du système, voir Basilide.

D'après Basilide, le monde est partagé en trois parties superposées. — Au sommet du monde supérieur se trouve Dieu, l'Inconnu, le Sans-naissance, * d'après saint Irénée, — le « Un non-né », $\epsilon\upsilon\text{-}\beta\alpha\gamma\epsilon\nu\eta\tau\omicron\varsigma$, d'après saint Epiphane, *Le m.*, xxiv, I, P. G., t. xii, col. 309, — le « Dieu qui n'est pas », $\delta\ \omicron\upsilon\chi\ \acute{\omicron}\nu\ \theta\epsilon\omicron$, le « Un qui n'est rien », $\chi\beta\ \omicron\tau\epsilon\tau\nu\ \tau\upsilon$, d'après *Philoutphuinena*, vu, 20, 21, P. G. t. xvi r, col. 3302, 3303. C'est un Dieu-néant, capable de devenir, possédant une volonté en puissance mais qui pourra passer à l'acte; c'est une panspermie, car ce Dieu-néant possède tous les germes de ce qui sera ou pourri être. Il a de plus une triple propriété consubstantielle et active, $\Gamma\Gamma\acute{\omicron}\tau\eta$. — Quoique n'étant pas, il parle, et, à sa parole, la lumière paraît, et aussitôt le branle est donné qui va permettre la constitution des mondes.

En effet, la première $\acute{\omicron}\acute{\omicron}\tau\eta$, très ténue, spirituelle, part du germe universel et, par une courbe rentrante, tourne au Dieu-néant avec la rapidité de la flèche ou de la pensée. C'est Dieu passé en quelque sorte à l'acte, mais restant immanent.

La seconde $\acute{\omicron}\acute{\omicron}\tau\eta$, moins agile, plus grossière que sa sœur, mais prise d'un désir semblable, est impuissante à le réaliser seule. Il lui faut une aide; elle se sert du $\pi\nu\Delta\mu\alpha$ comme d'une aile, et, grâce à lui, elle parvient à l'intégrer, elle aussi, son principe et son centre, le Dieu-néant. Mais le $\chi\nu\omicron\mu\alpha$, n'étant pas comme elle consubstantiel au Dieu-néant, doit rester à la porte du monde supérieur, ne retenant qu'un parfum de son union passagère avec la seconde $\acute{\omicron}\acute{\omicron}\tau\eta$, et constituant au-dessous du monde supérieur le monde intermédiaire, l'Esprit-limite, le $\tau\iota\chi\theta\acute{\epsilon}\tau\omicron\nu\ \text{cvtOgA}$.

C'est la le second monde que Basilide peuple d'autant de dieux qu'il y a de jours* dans l'année. En effet, la panspermie palpite, les germes fermentent et il en sort un être ineffable, incomparable de beauté, de grandeur, de puissance, le grand Archon, $\delta\ \rho\iota\gamma\alpha$ "Αρχών, qui va jouer dans ce monde du milieu le rôle du Dieu-néant dans le monde supérieur. Crst le Démiurge du monde supralunaire. Ce personnage commence par monter; il s'élève jusqu'à la limite du monde céleste, mais pas plus que le « $\nu\iota\omicron\mu\alpha$ il ne peut la franchir. Il en conclut qu'il n'y a

rien au-dessus de lui, il ignore de plus l'existence de la troisième $\acute{\omicron}\acute{\omicron}\tau\eta$, restée enfouie dans le sein des germes jusqu'au moment de son utilisation future, il se croit le seul Maître et commet ainsi un acte présomptueux et coupable qui rendra nécessaire la rédemption. — Ne voulant pas rester seul, il s'engendre un fils plus puissant et meilleur que lui, dont il se fait aider pour constituer les inondes éthérés jusqu'à la lune, qui est le point de séparation de l'éther et de l'air. Le premier de ces mondes, et celui qu'il habite, est l'Ogdoade, séjour de huit éons. Or ce premier ciel donne à son tour naissance à un second ciel, celui-ci à un troisième, et ainsi de suite trois cent soixante-cinq fois. Le 365^e ciel est l'Hebdomade, à la tête de laquelle régné un Archon, bien inférieur à l'Archon de l'Ogdoade, puisqu'il en est éloigné par une série décroissante et si longue de dieux, mais supérieur à tout le monde sublunaire, à ce monde qui est le notre, et dont il va être le Démiurge comme le grand Archon a été le Démiurge du monde intermédiaire. Par un parallélisme voulu, le second Archon ignore complètement l'existence des deux mondes supérieurs, l'éthéré et le céleste, il commet un acte d'orgueil, une faute semblable à celle de son confrère de l'Ogdoade, et, comme lui, aura besoin d'être racheté. Or ce second Archon n'est autre, paraît-il, que le Dieu des Juifs, l'organisateur du monde que nous habitons, celui qui a parlé à Moïse.

Mais le grand Archon, qui est-il? — Il n'est pas le Dieu suprême, le Dieu-principe. Il appartient au monde de la divinité, à un rang fort élevé dans la hiérarchie du plérôme, mais en dehors du monde céleste, à la tête du monde intermédiaire, qu'il est chargé d'organiser puisqu'il en est le Démiurge; il est dieu, mais un dieu amoindri, faillible, coupable même, car il succombe et rend nécessaire sa propre rédemption; il n'est autre que l'Abraxas de saint Irénée, ou $\Gamma\text{'A}\beta\rho\alpha\sigma\alpha\chi$ des *Philosophuniena*. Il habite l'Ogdoade, il est le chef de file des 365 dieux.

Pourquoi ce nom? pourquoi ce nombre? Il convient de tenir compte de renseignement ésotérique des gnostiques, qui cherchaient à tout rendre mystérieux pour piquer la curiosité des profanes et faire croire à la supériorité des initiés. Ce nom a une signification voulue. Soit que Basilide l'ait emprunté, soit qu'il l'ait inventé pour les besoins de son système, il n'a été choisi qu'à cause de la valeur numérique de ses lettres, qui égale 365, d'après la manière de compter des Grecs. En effet, $\alpha=1$, $\beta=2$, $\rho=100$, $\chi=1$, $\sigma=200$, $\alpha=1$, et $\zeta=60$; total : 365.

Ce nombre n'a pas été choisi sans intention. Saint Irénée n'y a vu qu'une simple influence arithmétique, à l'exemple des mathématiciens, dit-il, ils (les basilidions) distribuent les positions locales des 365 dieux; car ils ont adopté leurs théorèmes pour en faire le caractère de leur doctrine; ils prétendent que le principal d'entre ces dieux est Abraxas et que c'est pour cela qu'il contient en soi le nombre de 365. » N'y aurait-il pas plutôt une relation intime, quoique déguisée, avec les systèmes solaires et, particulièrement, avec le culte oriental de Mithra? Saint Jérôme semble l'avoir soupçonné, car, dit-il, Basilide appelle le Dieu tout-puissant du nom monstrueux d'Abraxas, et il prétend que, selon la valeur des lettres grecques et le nombre des jours du cours du soleil. Abraxas se trouve enfermé dans son cercle, la même, selon la valeur d'autres lettres, est appelé Mithras par les gentils. » *Corn. Am.*, m, P. L., t. xxv, col. 1018. Il est vrai que $\text{Mi}\theta\rho\alpha$ ne donne que 360; que $\text{MtOpr}\zeta$, proposé par Jean Macarius, ferait 367. Mais de Montfaucon, *L'antiq. expliquée*, Paris, 1719, t. n 6, p. 356, s'appuyant sur la lecture κ pour τ , croit qu'on devait lire $\text{MH}\beta\rho\alpha$, ce qui vaut bien 365. En tout cas, le rapprochement signalé par saint Jérôme est assez suggestif. Mithra est une divinité solaire, Abraxas le serait également. D'autre part, l'identification de Jésus-Christ, le Soleil de justice, avec le so-

leil matériel n'était pas pour embarra**er un gnostique. La parenté entre Mithra et Abraxas et l'introduction d'un mythe solaire dans un système qui tenait essentiellement à conserver les données chrétiennes, sauf à les défigurer et à les subtiliser, devait plaire à l'irnagination f.mtas-tique de Basilide, d'autant plus que le culte de Mithra, avec l'ensemble de ses mystères et de ses initiations, se rapprochait suffisamment du culte chrétien pour surprendre des esprits simples et des âmes naïves. Du reste, rien d'élonnanl à ce que Basilide ail emprunté à l'astro-nomie et au culte solaire le nom mystérieux de son dieu; cartons les gnostiques, essentiellement syncrétistes, puisaient partout les éléments de leurs systèmes, cherchant à renchérir les uns sur les autres pour mieux éblouir les partisans de la Gnose. L'ensemble de son système est une preuve irrécusable de syncrétisme. Son Dieu-néant est dans la Cabale; sa panspermie, d'un panthéisme si caractérisé, est d'origine indienne; son pléroïne, avec l'émanation des éons qui le composent, appartient au courant gnostique; sa triple υιότηη n'est qu'une transfor-mation de Γ "Επινοια de Simon, de Γ "Εννοια de Mé-nandre; son Abraxas est un emprunt aux cultes solaires de la Perse, mélangé d'éléments égyptiens, car il s'en-gendre un fils plus grand et plus puissant que lui, ce qui ne se voit que dans le mythe d'Osiris et d'Illorus. La seule idée spécifiquement chrétienne est celle de la chute et de la rédemption ; encore faut-il remarquer que h chute e^l le f.iil d Abraxas, c'est-à-dire d'un dieu.

A consulter : S. Irénéo, *Adv. h.rr.* t. I, P. G., t. vu; Cément d'Alexandrie, *P. G.*, t. vm et ix, πααίηι; *Phitotophumrna*, l. VII, édit. Cruicr, Paris, 1860 et P. G., t. XVI, c; S. Epiphane, *Adv. hrr.*, P. G., L xu; Jacobi, *DtuUidit...* acnfrnfur, Berlin. 1852; Muller, *Histoire du gnosticisme*, 3 vol., Paris, 1828; Henan, *Hist. des orig. du christ., passim*; Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians*, 2. édit., 3 vol., Ixmdrcs, 1878; (Jlhom, /)a.« *Pasilidianischc System*, Gættingue, 1835; Jacobi, *Das liasitidianische System*, Gotha, 1877; Herxog-Hauck, /len-lencyctopli die, Leipzig. 1896; Amélineau, Emoî sur (*e gnosti-cisme égyptien*, Paris, 1887.

G. Bareille.

II. ABRAXAS, nom d© piorro» bnsilidiennes. Quel-ques Pères se sont occupés de Basilide et dr son Abraxas; mais ils n'ont pas prêté une égale attention à certaines pierres en usage parmi les basilidiens et les autres sectes

3. — Abraxas, d αρη * Montfnucon. Anle/uif? *expliquée*, t. n b, pl. <xx.

gnostiques. Ces pîerres, que les fouilles ont fait découvrir en quantité considérable, se trouvent dispersées dans les

y Abraxas, d après Monlfaucon, ibid., pl. cxi.vm, (k. 3.

divers musées do l'Europe ainsi que dans des collections Virliculières. Les antiquaires les connaissent et ils les

désignent sous h» nom d Abraxas parce que la plupart portent ce nom gravé. Toutes ne sont pas des Abraxas; mais toutes semblent avoir servi d amulette ou de talisman.

Le mot Abraxas n'est pas le seul qui soit gravé sur lrs pierres baxilidiennes; il en est d'autres, tous en carac-tères grecs, quoique d'origine étrangère a la Grèce : Ια m, écrit souvent Ωαι, Σαέαωβ, Αδωναι ou Αδωνη, Ανυυι; ou Κνουόιζ et Κνυμι, Ισι, Μώρα: ou Μιθρα. Parfois Αεραζα« ou Αβρασα ou Α6?ασα se trouve en compagnie d'un ou de deux autres noms : Αδωνη-Αδρασα, Αβραααξ-ιαο» (voir fig. 3), Μώρα -α6ρασα -ιαω (voir fig. 4), Ια<»-Αερα«αξ-Σαεαωυ, Ιαω-Σαδαηω- Χβρασα (voîl fig. 5). Parfois encore ces pierres contiennent des séries de lettres — tanto! fi s voyelles grecques, αιηιουο», écrites soit de gauche à droite, soit de droite à gauche ou même capricieusement mélan-gées et sans ordre, tantôt des consonnes sans «ignifica-tion connue. Parfois enfin ce sont des syllabes incom-préhensibles; des termes indéchiffrables à radicaux grec*, copies, hébraïques, syriaques; des mots entiers qu'on

5. — Abraxas d'après Montfaucen, ibtd., pl. c x l v i t i.

peut lin*de la même manière dans les deux sens, tels que celui-ci : Αüαναΐαναζβα; et de* phrases suivies, mais dont le sens ne se laisse guère deviner ou n'est qu'à moitié accessible.

Indépendamment des inscriptions, c)*s pi< rn s n nfi r-ment aussi lres souvent des figure* bizarre*. de* pcrsoi.-nages symboliques, compo**.* d'éléments étrangers le* uns aux autres et réuni* dans un dessein caché. Ainsi l Abraxas à tête rayonnante de coq. avec les bras et le buste d'un homme, les jambes formées par deux m r-pents, un bouclier d'une main, un fouet d» l'autre. L'Abraxas soleil, a figure humaine, radn-v, sur un char l'Abnixas avec le serpent tantôt droit, tantôt se mordant la queue. L'Abraxasavoc l'escarbot ou sca-rabée. le disque du soleil, le croissant de la lune, des étoiles. L'Abraxas monstrueux, etc.

Telles sont ces pierres énig-matiques et curieuses. Dès qu elles furent connues, le monde sax.ml chercha à les lire, â les com-prendre, à les expliquer. Depuis Sauinatse, Kircher, Macarius, en passant par Chifflet, Gorlœus, Mallt i. Do Monlfaucon. et tant d'autres jusqu'à Bel lerman(1820), Matter (1826), Kopp (1829), Sti-ckel (ISfcS), du xvi. siècle jusqu'à nos jours chacun a cherché et proposé une explication. Mais outre qu'on a ru le tort deprendre souvent pour basilidienne* des pierres qui appartenaient â toute autre secte d Asie, de Gréer. d'Égypte.on n'a hasardé la plupart du temps que des » \-pheation* insuffisantes, invraisemblables ou faussée. Mat-ter est peut-être celui qui a serré le problème de plus près, mai* le problème est loin d'être résolu Sans doute il est des rapprochements qm s'imposent, qu'on ne saurait mer, et qui sont la preuve manifeste du syncrétisme en usage parmi les gnosti<|ues; mais qu'il reste encore de points inconnus. d<? lecture* indéchiffrables, d'interprvti-lions difficiles! Tant qu'une découverte probante ne \icn-

6. — Abraxas, revers d apri'i: Monlfauctui, tbt</.. rJ. cxLv n. flg. 1.

dn pM nous donner la clef de tons ces mystères, nous ne pourrons -oulever qu'un coin du voile sans atteindre la n'alité tnt.de.

incontestablement l'étroite parenté de la gnose bosilidicnne avec les systèmes solaires el astronomiques, le judaïsme et la religion égyptienne ne saurait être niée. Elle saute ain yeux, en quelque sorte, dans la réunion, sur une même pierre, des divers symboles qui appartiennent a d'autres manifestations religieuses que la Gnose. Os têtes rayonnantes d'homme, de coi], de lion, de serpent, le char et ses coursiers, le fouet, Mithras font penser au culte «lu soleil; le disque solaire, le croissant de la lune, Sirius, les sept planètes, certains signes du Zodiaque manifestent l'influence astronomique; h-scarabA*, l'îsis, l'Anubis ne sont-ils pas égyptiens? El les mot* d'origine juive: lao, Sabaoth. Adonai, Gabriel, etc., n'indiquent-ils pas une relation avec le judaïsme? Noms, images, symboles, inscriptions, le tout mêlé, cela nous paraît étrange et cache des rapports intimes qui nous échappent, il est vrai, mais qui avaient un sens pour les initie* de la Gnose, Évidemment il y a là le produit d'un enseignement ésotérique, des signes cabalistiques inac-cosibls aux profanes, des allusions aux rites et aux croyances mystérieuses «le la secte, des symboles de la délivrance de lame «lu pneumatique, de son ascension jusqu'au plérôme, tout un langage secret d'initiés. Aussi,

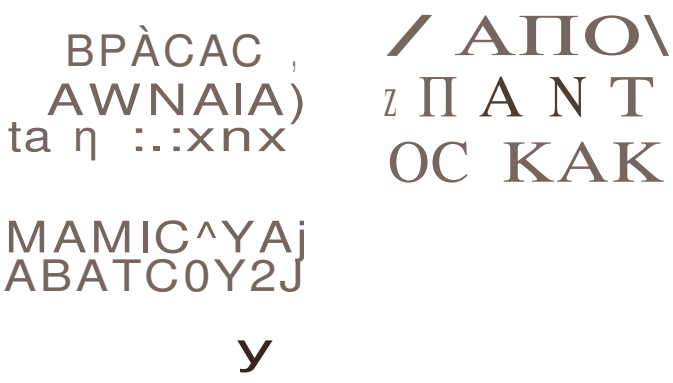
7 - Abraxas, d opitΓA Mutter. /Zuioire d«< gnosticisme, pi. iv, tlg. 7.

jusqu'à plus ample informé, ne peut-on se livrer qu'à d«»s hypothèses sans se flatter, malgré leur vraisemblance, d'avoir atteint la vérité complète; les sources font mal-heureusement défaut. Il est bon de remarquer toutefois l «ljm nc», sur ces Abraxas, de toute allusion chrétienne, ce qui prouve combien, au fond, le gnosticisme était moins, comme le prétendaient ses partisans, une restauration du christianismi* par l'exaltation de la science qu'un véritable escamotage, qu'une volatilisation «le la religion révélée, sous l'éclat des images et d'un appareil p^eudo-scionlillque.

Ce <<« I on peut dire sans crainte d'erreur, c'est que c» ' Abraxas, ces pierres basilidi«»nnés, comme tant d'autn - M*mblabh * que I on retrouve chaque jour en Asie, en Égypte, à Carthage et ailleurs, étaient des amulettes, d' s talismans, port* < par des dévots pour m» rendre telle ou telle divinité gnostique favorable, conjurer l'esprit du mil, μ· préserver des maladies, b* seules inscriptions li*ibl-* ne permettent pas d'en douter. Nous n'en citerons que quelques exemples, empruntés soit à Mont-faucon, soit à Matter, ouvrages cités à li bibliographie.

L Sur une pi, m» batiliditame on ht, d'un côté : Ιαω, Ὀράσα'. Σα^αοΛ. etc., et de l'autre : « Donnez-moi la gr&cr et ta victoire puisque j'ai prononcé votre nom each»' et in (Vible · (voir lig. 61. — 2. Autre pierre. 1) un coté on trouve Harpocrate, assis sur une fleur do lotus, la tête radiée, ta main armée du fouet, et autour ta lune. Sirius, un cynocéphale. i\rc cr« mot* : Et; Ζευ Σερχηπη, un peal Jupiter Sérapis; de l'autre côté, un· inscription «le dix ligne», les sil premières illisible*, les trois dernières duutxiDt cette tecture : Λῶρασαζ io /αριν Α/εξαν^ρ...»

Abraxas, donne la grâce a Alexandre. — 3. Au rever» d'un autre Abraxas, on voit le symbol· mitiinaquo «lu lion et du taureau; à l'endroit, un pneumatique, debout, le corps, les bras, l«»s jambes recouvertes do lettres, ou l'on distingue les sept voyelles plusieurs fois répétées,



8. — Abraxa>, u upn > Montfaucon, *ibid.*, p. cxxiv, fig. I.

emblème des sept régions sidérales; au-dessous «lu per-sonnage le mot Αἰλιαναβχναλ6α; et, verticalement, le long du sceptre que le pneumatique tient de la main gauche, ces mots en caractères grecs : οιν Ηαραι ΛαΟμ θυλαχ Αβρασαζ dans lesquels Matter voit de l'hébreu el qu'il traduit ainsi :- (Tiens) le regard flxésurAbraxas qui met fin à les angoisses. » Matter, *Hitt, du gnnst.*, t. HI, pl. IV, lig. 7 (Voir fig. 7). — En voici deux autres qui ont appar-tenu à «les femmes : 4. Sur l'un, pas d'image, une simple inscription qui commence d'un eût· et s'achève de l'autre : a) Ιαω Αβρασαζ Αδωναι άγιον ονομα (?) βεξιαι δυναμε ρυλαζατι Ονεβιαν Παυλχιναν — b) απο παντο κακου δαιμονα . Matter, *Hist, du gnost.*, t. ni, pl. x, lig. 6. (Voir fig. 8). — 5. Sur l'autre, ornée «lu serpent qui se mord la queue, â l'intérieur duquel un autre serpent â tête «le lion, deux figures égyptiennes, les sept voyelles, et à l'extérieur une inscription illisible, nous lisons au revers : Τασσον την μήτραν τη; δεινα ει τον ιδιον τοπον ο τον κύκλον του ήλιου... — Voilà deux femmes, l'une, Vibia Paulina qui demand· â lao Abrasax Adonai d'élre preserve· de tout mauvais démon, l'autre qui demande a celui qui regie le cours «lu soleil ou la fécondité ou une heureuse délivrance, «lit Montfaucon, *L'antiquité erpli-quée*, t. il. pl. il, p. 372. N'esl-ce pas la preuve du rôle que les femmes jouèrent dans les sectes gnostiques? En tout cas il est bon de rappeler les faits de corruption que xiint lr» n»*e. *Cont. ba r.*, I. xm, 3. 4. 5. 6, l·. G., I. vu, col. 585, 388, reproche â Marc et aux marcosiens. On n'ignore pas, en eflrl, que ces sectaires, sous prétexte de leur révéler tous les mystères «le la Gnose, attiraient à eux les femmes et tinnsairnl par en abuser.

Quoi qu'il en soit de la manière «le comprendre et d'interpréter les pierres basilidiennes, il n'en est pas moins avéré que, si elles restent encore un mystère pour nous, elles prouvent le caractère de syncrétisme du gnos-ticisme de Basilide. Nous n'avons plus qu'à souhaiter une heureuse découverte qui nous permette enfin «le con-naître complètement le sens caché el symboli«lue «le ces talismans el nous aide à mieux saisir l'ensemble «lu sys-tème hasilidien.

A consulter : I/'s autours par Matter, *Ifist du guoffi-cifituf*, Pari*. 1828, t. n, p.53; Cbiffllet, *Abra.nis-Prutrua*, dls-crt. jointe à l'Abraxas «le *Jam Macarii*, Anvers, 1657; do .Mont-faucon, *^antiquité expliquée*, Paris, 1719, t. n b; Chnboull-let, *Calai, des camees el des pierres gravées de la tliblio-theque impériale*, Paris, 1*58; Kopp, *PaLr^graphia cntica*, Manheim, 1817-1829; Itellcrmann, *Lui Vertuch uber die Gem-men... Abraraubile*, Berlin, 1H17-18W; Mogcnttern. *Abra.raa-gemme.* !)<>rpai, 1813; Baudlasin, *Studien : semil. Religions-genduchle.* l^clpxig, 1876; Dieterich, *Abraxas, Sludien sur tleligionsgeschichle des Spalrnm Altrrtiims*, Leipiig, 1892; Diet, *d'archéologie chrétienne*, L I, col. 127-155.

G. Βλ η ε π χ ε .

ABREU (d») Sébastien, jésuite portugais, né a Crato (Alemtejo), en 1593, enseigna ta théologie à Evora, fut théologien du général de la Compagnie «le Jésus, chan-celier de l'université d'Évora et mourut dans cette ville, le 18 octobre 1674. *Institutio paiOchi seu tpccculum pa-*

rochorum, in-fol., Evora, 1665, 1681; in fol. **V**enir.' 1699; in-fol., Evora, 1700; in 4^o. Dilingen, 1700, 1701. 1737; in-t^o, Venise, 1721. Une traduction italienne parut à Trente en 17.16, et Venise. 1807. L'auteur, dans cet ouvrage, traite des obligations des curés et de la manière de les remplir selon les règles.

De Backer et Sommervogel, *l*libl.de la **O** de Jésus, Bruxelles, 1890. L I, col. 23-25. **Q** SOMMEHVOOEI-

ABRÉVIEURS DU PARC MAJEUR. On donne ce nom à des prélats de la chancellerie pontificale chargés de la rédaction et de l'expédition des bulles. Leur origine précise est incertaine. Il en est fait mention pour la première fois, ce semble, au temps de Jean XXII el de Benoit XII. Ils étaient alors au nombre île 24. Puis le nombre s'en multiplia dans des proportions telles que Pie II dut en réduire le chiffre à 70 : *Decernimus el declaramus quod numerus abbreviatorum istorum quibus dumtaxat fiet distributio sit septuagenarius*. Cf. *Extravag. Quum mi sacrosancti?*, de Jean XXII, *De sententia excommunie.*; *Extravag. Ex debito, De electione*, et *Ad regimen, De prirbendis*, inter comm., et bulle *Vices illius gerentes* de Pie II, dans Pitra, *Analecta noviss.*, t. i, p.618. Plus tard, cette institution subit encore d'autres modifications.

Il parait probable que le nom d'abréviateurs a été donné aux membres de ce collège, parce qu'ils faisaient les breviateurs et dressaient les minutes des lettres apostoliques. Sic *appellati*, dit Ferraris, *liibliotbeca canonica*^ *Abbreviatores, quia ipsi brevi compendio concipiunt impreti ata a summo pontifice in supplicationibus et postea latinis in litteris extendunt*. Us s'assemblaient on un lion de la chancellerie qui s'appelait *Parco*, d'où leur nom.

Us étaient autrefois répartis en deux classes : les abréviateurs du Parc majeur, *abbreviatori di Parco maggiore* el les abréviateurs du Parc mineur, *abbreviatori di Parco minore*. Ceux-ci n'avaient presque aucune fonction; leur réde se bornait d'ordinaire à aider les premiers dans l'exercice de leur charge. Ils n'existaient plus déjà avant la suppression du collège.

Les abréviateurs du Parc majeur avaient une triple fonction : 4. Ils faisaient à tour do rôle, par eux-mêmes ou par leurs employés, les minutes des bulles que l'on doit expédier et que copient ensuite les écrivains apostoliques, *scrittori aposlolici*. —ty Ilssignaientlesbulles à la place du cardinal chancelier. —3^o Enfin, réunis en collège, ils formaient un tribunal ou ils examinaient les difficultés que pouvaient présenter certaines clauses ou formules que l'on voulait introduire dans ces bulles, comme aussi les décrets qui y étaient adjoints cl le payement des taxes auxquelles elles donnaient occasion.

Les prélats qui composaient le collège des abréviateurs du Parc majeur étaient divisés en deux ordres: les prélats dits *di numero* (au nombre de 2 en 1908) et les prélats surnuméraires (au nombre de H). Il y avait un secrétaire et 5 substituts qui remplaçaient les prélats dt *numero* pour les choses matérielles.

Le régent do la chancellerie apostolique était le président du college, il distribuait aux prélats les suppliques dont ils devaient faire les minutes. Il faisait collationner les bulles avec ces minutes, y inscrivait la première lettre du nom du vice chancelier et les deux lettres \v^C*Jectum, correctum*, pour indiquer qu'elles avaient été lues et corrigées, el les remettait au garde du plomb pour les sceller.

Le collège des abréviateurs du Parc majeur était le premier de la chancellerie pontificale et l'un des plus importants de Home. Il a clé supprimé parla constitution *Sapienti consilio*, du 29 juin 1908, et ses fonctions ont été transférées au collège des protonotaires apostoliques, appelés < participants *di numero* ».

Outre les abréviateurs du Parc majeur dont il vient d'être parlé, il y a encore, en cour de Home, à la Datcrie,

l'abréviateur dit *di curia*, chargé de rédiger les minutes des bulles qui sont expédiées *per viam* di curia.

Boules : *In apcttolicsr dignitatis* de Martin V, 1^{re} »rp-tembre 1418, dans *Magnum bullartum Romanum* iärxembnTjrg, 17V2. t. I. p 206; *Vieen UHUS garnies* de PieH<l 458-1464». dans Pitra, *Analecta novintima*, *Soletvnrnm altera cunctinua*fio, Park, 1KH5. t I, p. 618: *Illa quorum conditio* de Paul II, (1464-14711. *ibid.*, p. 618-619; *Diiina rternû* de Sixte IV, 11 janvier 1478, dans *Magnum butlarium Romanum*. Luxembourg, 1742, L 1, p 413; *Summi bonarum* de I/on X, 16 juillet 1515, *Ibid.*, p. 557; *Romani pontificis* de Paul V, 1^{er} juillet 1605, *ibid.*, Luxembourg, 1712, t. îil. p. 197. et *Maximo ad labores* do Benoit XIV. 13 septembre 17W), dans *R^ne-dict*» *papr XIV butlarium*, Venise» 1778, t. 1, p. 4.— Voir aussi Riganti. *Commentaria in regulas canecllarixaportotix*, ad r«»g. I^{er}., 4 4. p 149; Ferrarie, *Bibliotheca canonico*, v. *Abbreviatores*; Van bjq.cn. *Jus ecclesiasticum universum*, part. I. Ut. XXW c. i. n 9, sq-Z de Lo^a, *Relatio curjg romane*, disc. XLIV, n. 5; CiampnL *De abbrevi'taforum de Parco majori... antiquo statu, illorum in collegium erectione, munere, dignitate, praerogativis ac privilegiis dissertatio historica*. Borne. 1691 et 1606; Bangen, *Die rômische Curie*, Munster. 1854; Philipps. *KirchenrechL*, Ratiitonne, 1864, t. vi; WeUer et Welle. *Kirchenlexicon Oder Encyclopédie der katholischen Théologie und ihrrr Hülsswtxsen *chaften*, 2* édit-, t. I. Moroni, *Dizionario <ft erudizione storico-eccesiantica*, Venise, 1840, L i ; Grimaldi. *Les Congrégations romaines, gutdr. historique et pratique*, in-8., Sienne, 1890, c. xxv : *la Chancellerie apostolique*.

L. Jmôme.

ABROGATION. Nous étudierons dans un premier article *iabnigation des loi* ru général*; nous en consacrerons un second â la manière dont ^est faite l'abrogation *delà loi mosaïque*. On trouvera au mot JruAïsxE les preuves de l'abrogation de cette loi.

t. ABROGATION des lois. — L Sa nature. II Ses causes. III. L'agent abrognteur. IV. Formes de l ibrogation. V. Observalions canoniques.

I. Sa nature. — la's Latins appelaient *irrvqatio* l'acte du pouvoir législatif ou impératif imposant une obligation légale à ses sujets; ils appelaient *drmgatia* l'acte du même pouvoir diminuant provisoirement ou définitivement cette obligation; ils appelaient enfin *abrogatio* l'acte du même pouvoir supprimant définitivement cl totalement l'obligation susdite. Il faut <en tenir â ces notions parfaitement logiques, et ne pas imiter certains moralistes ou canonistes confondant l'abrogniion avec la cessation *des lois* (voir Loi). Les lois cessent de plusieurs manières, à plusieurs degrés, sous l'influence de plusieurs causes. L'abrogation est une de ces manières» un de ces dtqrn s, l'effet d'une de ces causes. Elle est essentiellement un *acte d'aulontr. supprimant toute ^obligation d'une loi, pour tout le corps social, rt d'une façon dr/imht'r*. Acte d'autorité, elle est une nouvelle coordination rationnelle de la société vers un but à réaliser; elle est pour ainsi dire une loi nouvelle substituée â la précédente. Elle n'allège ni ne restreint pas seulement l'obligation, comme fait h dérogation : elle l'enlève absolument. Elle ne vise pas uniquement des individus isolés, comme la dispense le fait; elle ne suspend pa» la loi temporairement pour la société entière, comme peut encore le fain* la dispense : elle est universelle quant au temps et quant aux personnes. Elle pourrait, si l'usage le voulait, s'appliquer aux simples commandements, même aux devoirs particuliers rvsulLml d'un vqhi, d un contrat, d'un quasi-contrat car il v a là des obligations qui peuvent être supprimées par voie d'autorité. Mais on ne l'emploie habituellement que pour les *lots* proprement ilites (voir ce mot). C'est donc bien un terme spécifiquement *legislatif*; ot l'on devra s'en souvenir chaque fois qu'on voudra di-serter théoriquement ou raisonner pratiquement à son sujet.

IL Six cm ses. — Si les sociétés humaines, d'ordre naturel ou surnaturel, étaient immuables ; si les pouvoirs législatifs étaient toujours assez parfaits pour porter du premier coup des lois en pleine harmonie avec les prin-

dpes <*t les faits, il n'y aurait certes jamais de raison tuAbante pour motiver une abrogation. Et réellement, parce que certains éléments sont immuables au sein des sociétés les plus mobiles; parce qu'un législateur d'une science et d'une prudence infinies. Dieu lui-même, a légiféré nécessairement ou librement sur ces immuables bases sociales, il y a des lois placées pour toujours au-dessus dp toute abrogation, soit humaine, soit même divine. Ce sont d'abord les lois appartenant au *droit naturel* : Dieu ne pouvait point ne les pas promulguer, et il ne pourri jamais les supprimer quant à leurs dispositions directes et formelles; les termes contingents auxquels elles s'appliquent peuvent seulement donner des variations apparentes à leurs dispositions imprécises et indirectes, par exemple à l'indissolubilité du mariage qui peut être entendue et pratiquée d'une façon plus ou moins rigoureuse selon les temps, les personnes, les circonstances. Ce sont ensuite, et en grand nombre, des lois appartenant au *droit divin positif*. S'il en est quelques-unes, comme la *loi mosaïque*, qui ont pu et dû être abrogées, beaucoup d'autres et des plus importantes, comme la *loi chrétienne*, ne le seront jamais, parce que Dieu les a établies et nous les a révélées comme immuables, Dans leurs dispositions générales et abstraites, il y a place pour des contingences et pour des mutations, par exemple en matière de vœux à remplir envers Dieu; et l'Église pourra, par conséquent, abroger certaines façons de pratiquer la fidélité votale dans l'état religieux. Mais quant aux dispositions précises et catégoriques du droit divin, nulle abrogation n'est possible tant que le genre humain restera dans la situation morale que Dieu lui a faite. Vainement des rêveurs millénaristes ont conjecluré la prochaine arrivée de siècles d'or ou la primauté pontificale serait détachée de Home et rattachée à Jérusalem : la loi constitutive de l'Église romaine est de celles qui n'ont pas été abrogées. Quant aux lois humaines, canoniques ou civiles, elles peuvent toujours être abrogées*. saufen ce qu'elles contiennent d'emprunté au droit naturel et au droit divin stable. Les changements historiques*, ethnographiques, géographiques même; les modifications commerciales, industrielles, économiques; les transformations morales et parfois immorales des peuples; les variations du degré de civilisation où ils s'élèvent, où ils descendent; les évolutions et les révolutions qui les agitent sans cesse, nécessitent aussi la suppression de lois bonnes et sages naguère, maintenant nuisibles ou inefficaces. Si elles tombaient en *désuétude* (voir Loi), si elles étaient supprimées ou remplacées par la *coutume* (voir ce mot), l'abrogation par voie d'autorité, l'abrogation rigoureusement dite dont nous parlons, ne serait plus de mise : on n'abroge pas ce qui n'existe plus à l'état de lien et d'obligation; tout au plus* en constate-t-on la cessation. Mais on abroge quand la loi fait du mal et en fera désormais; quand son observation ne procure et ne procurera plus de bien sérieux; quand une législation différente est réclamée par les conditions* soit intérieures soit extérieures ou se trouve h société. Si « la loi suprême est le salut du peuple », toute* les lois en contradiction avec elle doivent être modifiées* et souvent même abrogées.

III. L'abrogation. — C'est toujours le pouvoir législatif, monarchique, aristocratique, démocratique, qui a la forme constitutionnelle de la société où l'abrogation doit se faire. Dans l'ordre surnaturel, dont Dieu est l'unique et suprême monarque, lui seul n'a pu abroger h partie cérémonielle et judiciaire de la législation mosaïque.. Dans l'Église catholique, dont le pape est le vrai roi visible, le prince et le pasteur universel, lui seul peut abroger des lois relatives à la chrétienté tout entière. Dans un diocèse particulier, où l'évêque est vraiment législateur, avec restriction* et conditions sans doute, lui — il peut abroger, sous* les mêmes* réserves, les lois émanées de l'autorité épiscopale et imposées à ses dio-

c«%iiiib Dans les sociétés* politiques, l'abrogation se fait d'une manière analogue; et *i. par exemple, h* lois d'une république ont été portées par le quadruple pouvoir d'un président, d'un conseil «l'Etat. d'un sénat et d'une chambre des députés*, l'abrogation n'en pourra être <q>én*v que par le concours de ces quatre facteurs*. Si h *referendum* national est un cinquième élément t»**eiiiel à la législation, il le sera de même à l'abrogation. à moins de stipulations contraires. Quand une délégation du pouvoir législatif e*t possible», comme dans les monarchies absolues, elle peut suffire à l'abrogation des lois* portées par le prince lui-même, mais à la condition pourtant que h* délégué agira pour de bonnes raisons, car il n'est jamais censé revêtu d'une autorité imprudente et déraisonnable. U» prince, le législateur, le pouvoir ordinaire, peut au contraire abroger valablement. quoique imprudemment, quoique méchamment : s'il supprime l'obligation légale dépendant réellement de lui. elle n'existe plu* et ne lie plus. On s'est demandé si un législateur subordonné pourrait abroger ses propres lois ou celles de ses devanciers, quand même elles seraient approuvées par un législateur plus élevé. C'est le cas. par exemple, de l'évêque relativement au pape. Distinguons deux sens dans le mot *approuvées*. Si cette approbation du supérieur a constitué la valeur législative des mesures prises par l'inférieur, au point qu'elles eussent été sans cela de simples projets de lois et non de vraies lois, évidemment l'inférieur ne peut les abroger qu'en vertu d'une délégation formelle du législateur en chef. Si, au contraire, l'approbation était simplement un visa, un *placet*, un *nihil obstat*, ne faisant pas acte législatif et m* créant pas la loi. celle-ci peut être abrogée par l'inférieur qui en était l'auteur véritable, ou par ses successeurs. Bien entendu, des stipulations spéciales pourraient se rencontrer, dans l'Église par exemple, interdisant sous peine de nullité toute abrogation faite par un inférieur, même en ses propres lois, sans l'assentiment du supérieur. Ce sont là choses de fait, à examiner et à décider d'après les documents du droit positif. Le principe général est que *Vabrogatio* se fait par l'autorité d'où procéda *Virrogatio*, ou par une autorité catégoriquement supérieure. Car on n'en peut douter, quand un pouvoir législatif dépend «l'un autre pouvoir également législatif et complet comme tel; quand, par exemple*, h* pouvoir épiscopal dépend du pouvoir pontifical en matière de législation, au point que celui-ci peut légiférer s'il le veut pour les sujets mêmes de l'évêque, et qu'il peut conséquemment annuler ou modifier les lois épiscopales régulièrement portées, le législateur majeur est en droit d'abroger par lui-même la législation de son inférieur, même sans l'agrément «le celui-ci.

IV. Foies de l'abrogation. — Les autorités législatives* suprêmes peuvent imposer à leurs délégués ou subordonnés des modes obligatoires à suivre en cas d'abrogation; et nous n'en parlons pas. Au point de vue de la simple raison philosophique et juridique, le législateur indépendant et pleinement autonome peut choisir, pour abroger une loi, entre les quatre moyens suivants. 1° *déclaration explicite* de l'annulation complète et définitive de la loi, avec suffisante promulgation pour que la société se sache déliée»; 2° *déclaration implicite* résultant d'une loi nouvelle et valide, formellement opposée à la précédente, sans qu'une raisonnable conciliation puisse s'établir entre elle*; 3° *renuission tacite* «h» ne plu* observer la loi antérieure, avec suffisante manifestation de l'intention où «*l le supérieur, de n'en plu* réclamer l'exécution désormais, en supprimant par exemple les employés chargés* précédemment d'en poursuivre l'application; 4° *dire»* ou *loi»* donnée au peuple dans un sens contraire à la loi, naguère encore existante. Quand il n'y a aucun* déclaration ni explicite» ni implicite de l'autorité; quand la déclaration implicite» place à quelque doute; quand surtout la permis-

rion Licit» ou la direction positive ne sont pas assez évidentes pour supprimer nettement l'obligation des sujets, le recours au supérioui ou du moins à de sages et savants conseillers devient nêce“>.iire, suivant les règles de la morale chrétienne en matière d'obligations précédemment certaines, mais ayant perdu de leur certitude première.

V. OnSEBVARIONS CANONIKUES. — Sans abandonner le terrain de la théologie pour celui du droit, nous croyons utile de faire observer que les canonistes gallicans, autrefois si préoccupés de protéger les « libertés do l'Eglise de France » contre une abrogation possible et finalement nécessaire de la part du Saint-Siège, ont singulièrement exagéré les conditions requises pour qu'il y ail abrogation valide des lois par/indi/res. Cependant il reste vrai <pie le législateur suprême, quand il supprime des lois générales, n'entend pas toujours supprimer les privilèges qu'il a précédemment accordés, ni les lois diocésaines qu'il a, sinon formellement connues et approuvées, du moins laissé porter ou maintenir en conformité avec les principes généraux du droit ecclésiastique. Mais s'il déclare abroger · même les lois et droits tout spéciaux qui méritent une mention particulière >; si surtout il les indique en détail comme frappés d'abrogation, nul doute qu'alors ces législations particulières ou privilégiées ne disparaissent effectivement et entièrement. On peut cependant prévoir des conjonctures où des abrogations de ce genre seraient funestes à des diocèses exceptionnels; et en ce cas l'autorité diocésaine pourrait en différer la notification ou l'exécution, afin d'avoir le temps de consulter le souverain pontife et de recevoir ses instructions pratiques sur le parti à suivre. Est-il besoin de dire (pie la fonction des patriarches, des métropolitains, des archevêques, n'est pas Irgûta/iue relativement aux diocèses de leurs circonscriptions? Sauf donc une délégation expresse du Siège apostolique, ils ne pourrlient abroger aucune loi de leurs sulfraganls. Si l'on désire connaître, par un exemple authentique, toute l'efficacité d'une abrogation pontificale, on peut lire au *Corpus jiiim*, C/enien/., I. III, lit. xvii, c. *Quoniam*, le décret de Clément V cl du concile de Vienne, touchant la célèbre constitution *Clericis laicos* de Boniface VIII. Plusieurs canonistes disent que c'est une abroga/io *in radice*; et ils entendent par la, non pas que la rétroactivité de l'abrogation supprime, dans le passé, Pofr/tga/lon et le *devoir* alors produits par la loi, ce qui serait absurde; mais que celle rétroactivité annule, en remontant aussi haut que possible, tous les *effets extérieurs*, sociaux, juridiques, financiers, produits alors par l'accomplissement de la loi, ce qui est intelligible et quelquefois très convenable.

Ci. Suan i. /) *b ipbin*, l. VI, c. xxv-xxvit; Lchmkubl, *Theol. mor.*, t. I, n. 126. 175; Jules Didlot, *Morale surnaturelle fondamentale*, Théorèmes LXXXI, IA.XXIV, I.XXXVII.

J. DIIMOT.

II. ABROGATION DE LA LOI MOSAÏQUE. **Objet**, tempe, théorie théologlquo. La loi mosaïque était destinée à disparaître devant la loi chrétienne (voir Particle Judaïsme), mais il semble, au premier abord, que ci lle abrogation n'a été que partielle et ne s'est accomplie qu< progrès>·hement. Le decalogue du Sinus e<l resté la loi des chrétiens et plusieurs prescriptions mosaïques ont passé dans la législation de l'Église, d»' plus, on sait les ardentes controverses que suscita, au temps des apôtres, la question des rites judaïques; il est donc nécessaire de déterminer dans quelle mesure la loi de Moïse a cessé d'être en vigueur, et de fixer la d de à laquelle il a été inutile ou même défendu de l'observer. Nous verrons ensuite comment s'est formée la théorie théologique relative à cette question.

I. **Objet**. — En considérant les trois parties dont se compose la loi mosaïque, on arrive sms peine à cette Conclusion que la loi civile ou judiciaire d'Israël et

aussi sa loi liturgique ou cérémonielle ont été totalement abrogées par Jésus-Christ; s'il subsiste quelque doute, ce ne peut être que quant à la loi morale.

Et d'abord, la loi civile des Juifs les constituait à l'état de peuple spécialement choisi par Dieu en vue de préparer la venue du Messie, notamment, en gardant la révélation que Jésus-Christ viendrait parfaire et les prophéties qui devaient trouver en lui leur accomplissement. Dès lore, après la venue de Jésus-Christ, le peuple d'Israël n'avait plus aucune raison d'être; il ne lui restait plus qu'a se fondre dans ce peuple nouveau promis a Abraham, que toutes les nations étaient appelées à former, peuple ou Église du Christ pasteur unique de ce troupeau universel. Aussi, le jour de son ascension, Jus-Christ, brisant les barrières étroites de la nation dilé d'Israël, envoyait-il ses apôtres recruter dans le monde entier cell·? société catholique composée non plus de circoncis, mais de baptisés, qui aurait pour loi non plus les commandements de Moïse, mais ceux du Fils de Dieu, et qui serait héritière, jusqu'à la fin des siècles, de celte spéciale assistance divine jusque-là réservée au seul peuple d'Israël. Matth., xxvm, 19, 20.

Le culte, chez les Juifs, incluait comme éléments essentiels l'existence de la tribu de Lévi; — celle du temple de Jérusalem; — les victimes qui y étaient offertes; — enfin, la signification figurative et prophétique inhérente à ces sacrifices comme à tous les autres rites ou cénunonies de ce culte. Or, conformément à la prophétie de M.dachie, i, II. le sacerdoce lévitique a été transféré aux gentils; d'après celle de Daniel, tx. 2U27, le temple de Jérusalem devait être détruit, et il l'a <t· en effet; à la place des victimes sanglantes immolées à Jérusalem, une oblation pure devait être faite à Dieu en tous les lieux du monde. Mal., *loe. cit.*; enfin les figures de l'ancienne alliance annonçaient elles-mêmes implicitement le jour ou. accomplies en Jésus-Christ et dans son Église, elles ne pourraient plus sans mensonge signifier comme futures les n'alités présentes. Toute celle législation cérémonielle devait donc nécessairement céder l place au nouveau culte institué par Jésus-Christ.

Sous le nom de loi morale de> Juifs, nous entendons toutes les prescriptions de drûh naturel qui y sont contenues. et spécialement le decalogue, sauf le precept· d'observer le sabbat, qui est de droit positif. Ainsi comprise, la matière de cette loi morale était évidemment obligatoire avant Moïse et n'a pas cessé de l'être encore aujourd'hui, même indépendamment de la nouvelle promulgation que Jésus-Christ en a faite. Bien mieux, Jésus-Christ n'a pas seulement conservé le decalogue; il l'a confirmé et perfectionné soit en l'expliquant, Matth., v, soit par les conseils évangéliques; de plus, il y a ajouté le poids de son autorité divine, la force de son exemple, ainsi que celle des motifs plus excellents sous lesquels il le propose à notre obéissance et de la grâce plus abondante qu'il nous donne pour l'accomplir. (Voir ci-après l'histoire de la tl^orie théologique, etc.)

II. **Temps**. — D'après la doctrine de saint Paul, llebr· vin, t.x. la loi nouvelle est, elle aussi, un teskimenl. testament nouveau, fait par Jésus-Christ et destiné· i remplacer celui de l'ancienne loi. Pour que celle-ci fût juridiquement abrogée, il fallait donc d'abord que ce testament nouveau eût rte établi et que la mort de h <us-Christ l'eût rendu irrevocable, llebr., ix. IG. 17, puis qu'il eût été ouvert, c'est-à-dire promulgué. Or, c'est le jour de la Pentecôte que cette promulgation a eu lieu; c'est donc seulement à cette date que l'ancienne loi a juridiquement pris fin. et a perdu toute force obligatoire.

Cependant, apres la Pentecôte, pendant quelque temps encore, l'observation de certain· rites mo.<ii>pies est π“l·o licite, sous cette réserve qu'on ne pouvait plus les regarder comme m ev-^air>·- au *alut. Nous lisons en effet que saint Pierre et saint Paul ont pratiqué quelques-

ms de ces rit»*. à recension, tt «an* s'y croire oblige*. Wl. XVb 3 ; xii, 21 ; I Cor., IX. 20. 21 ; Gai., n. 12-1 i. A a vérué, s, nnt Paul a reproché â saint Pierre de judaïser enais il ne s'agissait pas de la question dr principe, puisque saint Paul judarait lui-même â l'occasion ; il craignait sruleinont que scs clients, les gentils, ne fussent entraîné*» par la conduite de Pierre â croire a l'obligation de pratiquer h's rites mosaïques. Sur ce point, les deux apôtres riaient bien d accord. Gal., *ibid.*, et. au concile de Jérusalem, réuni précisément pour traiter celte question, l'on entendit Pierre d'»montrer que les gentils étaient sauvés, sans la loi mosaïque, par la grâce dr Noire-Seigneur Jésus-Christ. Ad., XV, 7-21. Saint Paul, Gai., n. 16, n'est pas plus explicite.

Mai" pourquoi donc les apôtres autorisaient-ils ain*i la judaïsation, bien qu'à titre purement facultatif rt en la limitant aux Juifs ? N'y avait-il pas là une négation implicite de l'unité de l'Église, de sa catholicité et de la vertu sanctificatrice de scs rites ? Saint Augustin a pensé que cette tolérance provisoire était un dernier honneur funèbre rendu à la synagogue expirante. Eprif., LXXH, *ad Hier., P. L.*, t. xxxni, col. 276. be fait, il convenait que les rites judaïques, divinement institués par Dieu, ne fussent pas mis sur Ir même pied que les superstitions païennes ; du reste, plusieurs des ligures de l'ancienne loi continuaient encore de s'accomplir au temps où l'Évangile se répandait dans le monde entier ; en restant, du moins au début, juxtaposées aux réalités quelles avaient prédites, ces figures donnaient, aux yeux des Juif", a ces réalités un plus grand relief.

Toutefois, celte tolérance devait avoir un terme : lorsque la diffusion de l'Évangile cut réalisé complètement le nouvel ordre de choses prédit ct figuré par l'ancienne loi, celle-ci ne put plus être observée sail" fuite. Il faut entendre par là qu'il est interdit : l- d» pratiquer les cérémonies judaïques à titre religieux, pour honorer Dieu ; excepté cependant celles qui ne seraient pas strictement judaïques ; ainsi les encensements sont permis, mais l'observation du sabbat ou de la circoncision est défendue ; 2° d observer le* préceptes mosaïques d'ordre civil en y attachant la signification religieuse spéciale qu'ils avaient dans la loi de Moïse. Dans ces deux cas. en effet, observer la loi mosaïque équivaudrait a affirmer que Jésus-Christ n'est pas encore venu. Il y a cependant, à cet égard, une différence entre les préceptes civils et ceux d'ordre cérémoniel. Les premiers avaient pour fin principale le bien social des Hébreux ; les autres fins (pii s'y ajoutaient accidentellement en étaient séparable* ; les seconds, au contraire, n'avaient d'autre raison d'être que de signifier la venue future du Messie.

III THÉORIE THÉOLOGIQUE DE L'ANNOUATION DE LA LOI MOSAÏQUE. — Le dogme de l'abrogation de la loi mosaïque n'cl iit pas explicitement énoncé dans la prédication de* apôtres au sortir du cénacle, mais il ne devait pas Larder à se dégager du fait de l'accession des gentils à la religion chrétienne. Nous apprenons en effet, pai le chapitre xv des Actes des apôtres, qu'une vive discussion éclata a Antioche au sujet de ces gentils : fallait-il h-" soumettre ou non à la loi de la circoncision ? Paul ct Ikirnabé p- niaient que non cl le concile de Jérusalem li ur donna rai*on. Il fut des lors établi que la loi chrétienne n'était point une simple addition à la loi mosaïque, qu'elle suffisait pleinement a elle seule pour a*"tirer le -alut de* gentils, que ceux-ci enfin ne poñ- v dent étr» forcés en aucune façon a judaïser.

Il ne pouvait donc y avoir et il n'y eut. dans l'Église du pn tin- r siècle* d'hésitation â retrancher de o communion les corinthien* rt les éblouïtes. partisans a- h.im» " de la loi de Moïse, qui soutenaient, entre autn'! i m ur«, que h* gentil* eux-nit'mr* no pouvaient être m«d » K.m* l ob-»'rv itn n d»* crtrr loi. Quant aux judeo-chrétiens qui observaient la loi ancienne, â titre de

"impi- précepte ct sans y astreindre les gentils, l'Église les toléra longtemps encore, sans dont»' jusqu'à ce quite disparussent, par la force des événements : ainsi, au milieu du n- siècle, saint Justin, *Dial. cum Tryph.*, 47, /*. G'.., t. vi, col. 60V, n'ose condamner ceux qui vivaient en commun avec les autres chrétiens ; mais ceux qui firent communauté à parl.au sud de la mer Morte, furent, des le ni* siècle, considérés comme hérétiques : on les appelait nazaréens (voir ce mut). A celle époque, il était donc acquis que les Juif" eux-mêmes ne devaient et ne pouvaient plus licitement pratiquer les observances de Moïse.

Ces principes gagnèrent en précision au cours de la discussion qui survint entre saint Jérôme et saint Augustin sur ce point : après que la loi mosaïque eut été abrogée, pouvait-on encore l'observer licitement ? Non. disait saint Jérôme, et il expliquait la conduite des apôtres, en soutenant qu'ils avaient pratiqué les rites mosaïques d'une façon purement matérielle, non plus comme des actes de religion, mais pour d'autres fins. *Epist.*, exit, *ad Any.*, *P. L.*, l. xxii, col. 916. Saint Augustin estimait au contraire que les apôtres avaient véritablement entendu se conformer aux pratiques religieuses des Juifs et qu'ils avaient pu le faire, attendu que ces observances n'élaient point devenues illicites du fait de leur abrogation, mais pouvaient être continuées pendant qielque temps encore. S. Augustin, *Epist.*, i. xxxn, *ad Uieron.*, *P. L.*, l. xxxiii, col. 276 sq. L'opinion de saint Augustin devint commune dans l'Église et rallia jusqu'au suffrage de saint Jérôme lui-même.

Dans la *Somme thèologiyue*, Ia II», q. cm, a. 3, \$, saint Thomas a donné une lumineuse synthèse de toute celle question. La loi cérémonielle a-t-elle cessé d'être en vigueur à l'avènement de Noire-Seigneur ? Oui, répondit-il, car les rites sont les symboles du culte intérieur, c'est-à-dire des choses dans lesquelles on croit et l'on espère. Or, dans la religion de Jésus-Christ, si h's biens célestes sont toujours" futurs, nous avons cependant sous la main les moyens de les obtenir, tandis quo la religion ancienne ne faisait que promettre ces moyens pour l'avenir. L'abrogation des rite" anciens devait donc avoir lieu : commencée â l'avènement de Jésus-Christ, elle a « lé consommée par sa passion, selon la parole de hteus-Christ mourant. Après leur abrogation, ces rites sont-ils devenus illicites ? Non, dit saint Thomas ; ils ont pu être observés, sans être, il est vrai, tenus pour obligatoire*, jusqu'à ce que l'Évangilo eût été suffisamment répandu. C'est la doctrine de saint Augustin, qu'il déclare plus fondée que celle de saint Jérôme. Mais pourquoi le concile de Jérusalem a-t-il étendu aux gentils l'abstinence pidaupie a *suffocato* ? Celait l.i, selon le saint docteur, une disposition transitoire et locale, destinée à faciliter l'union des Juifs et des gentils dans le sein de l'Église.

Ailleurs, saint Thomas résout les principales difficultés tirées des lois mosaïques qui ont clé reçues dans la religion chrétienne. Il montre qu'il s'agit de préceptes fondés sur le droit naturel, au moins en partie : ainsi en est-il des dimes, II- II-, q. LXXXVII, a. I, du sabbat, /V *Sent.*, L lli, dial. XXXVII, q. I, a. 5, et de certains empêchements de mariage, I- II-, q. cv, a. 4.

En IHI, le pape Eugene IV consacrait par la bulle *Calitate Domino* la réconciliation avec l'Église romaine de diverses sectes orientales, entre aulr« " de celle des j.icobites ; nous y lisons les déclaration et définition suivantes que l'on croirait empruntées à saint Thomas : . 1. l sainte Eglise romaine croit fermement, confesse et enseigne «pie les prescription" légales de l'Ancien Testament ou de la loi de Moïse, (pii "e divisent en césiémonie*. eho".* sainte-», 'aerifice*» el sacn*ments, ayant été instituées pour signifier une chose a venir, toutes convenables qu'elles fissent pour le culte a rendre à Dieu a cell» époque, ont cessé lorsque la venue de Noln*-Scigneur Jéeu.s-Christ a réalisé la chose «pi'elles eîgiu-

faient ; les incrementa du Nouveau Testament ont corn* mncê alors d'etre en vigueur, Apres la pa»sion, quiconque a placé son espérance dan» le» prescriptions susdites et s'y est soumis comme à de» choses néces- saire» au salut, comme si h foi â Jésus-Christ ne suffi- sait pas .l le sauver, a péché mortellement. L'Église ne nie cependant point que depuis la passion jusqu'à la promulgation de l'Évangile, ces preset iphons n aient pu être observées a la condition de n'être pas tenues pour nécessaires au sahit, mai» elle affirme qu'apres la pro- mulgation de l'Évangile on ne peut plus les observer sans manquer son salut éternel.. » Ifardouin, *Acta conrdiorum*, Paris, 1711, t. tx, coL 1025, 1026.

Ix*s théologien» des siècles suivant» n'ont guère eu â ajouter à un ensemble doctrinal déjà si complet. Dan* le long exposé que Suarez en a l ut. *Dô legibus*, IX, c. XI-XXII. deux points seulement sont A signaler. Plusieurs théologiens avaient pensé que le decalogue était obliga- toire de droit positif non seulement en vertu de l'ordre de Jésus-Christ, mais aussi de pir h promulgation que Dieu en avait faite par le ministère de Moïse. Suarez distingue dans celte promulgation un double caractère et conclut qu'elle subsiste en tant que déclaration doc- trinale du droit naturel, mais non pas comme précepte positif : â ce point de vue en efiel elle suivait la condi- tion précaire des autres prescriptions de la loi mo- saïque. Enlin, Suarez a cherché A préciser mieux que ses devanciers l'époque â laquelle l'observation de la loi mosaïque a cessé d'être licite et donne comme vrai- semblable que les apôtres, particulièrement saint Pierre et saint Paul, ont pu, avant de mourir, déclarer que cette époque était arrivés?.

L'abrogation de la loi mosaïque louche à la théologii sacramentaire par plusieurs côtés qui seront envisagés dansdes articles spéciaux.

II. Mourkau.

ABSALON, abbé de Springkitsbach, au diocèse de Trêves. Dans 17/isfoire *htlérauc do la France*, Brial l'identilie avec Absalon, qui fut installé abbé do Saint-Victor à Paris, en 1198, et qui mourut le 17 septembre 1203. Il pense qu'il avait gouverné l'abbaye do Spring- kirsbach avant celle de Saint-Victor. Oudin croit au con- traire qu'il était simple religieux a Saint-Victor de Pari», avant d'être abbé de Springkirsbacli vers 1210 et qu'il ne fut jamais abbé de Saint-Victor. Ces deux auteurs citent en faveur de leur opinion le titre de manuscrits qui renferment les sonnonns d'Atisalon de Springkirskicli Ce» scrmons.au nombre de cinqu ml., ont été imprimés à Cologne en 1534, in-foL, sou» Ir litre de *D, Absalom's abbah* Sprinckirsbacensis Sermones fcsclivales*, réim- primés arec des corrections, en INK». A Milan, in-ln, et reproduits par Migné, *P. L.*, t.ccKi,col 8-294,dapn^s l'édi- tion de Cologne. Plusieurs de ce» mt iio iis ont aussi été inséré» par Pierre de Alva et Astorga dans sa *Bibliotheca virginalis sru Marne maiv maguunl*, Madrid,16W Les discours d'Absalon sont Ingénieux et ne manquent pas d'onction. Il interprète souvent les texte* de iTcriture dans un sens allégorique et aime le» application* mo- rales. Ce qu'il dit des prérogative* de la sainte Vierge, dins ses neuf sermons in pu» *ifi'ahonc*, in ROlréifa/e, *in assumptione B. Manv*, Intéressera particulièrement les théologiens.

Oudin, *Commentarius de scnidni d#u. Fret. M.r antiquis*, Francfort, 1722, L u. p. 1711. reproduit pai Mlgne en tête dû l'nUvragn d Al *al<m. /*. L., t. c xi. et»' R; *Ih^tmrr tltttmhr de la France*, Pari., 1*21, t. xvi p. V.!, anal) « dan» la -«ond- édition do Quitter, *Histoire dr. auzetir* Pari», t. xiv, p. «70.

A. Vacant.

ABSOLON Jonn. jésuite tchèque, né l Auscha (Bohème), le î r janvier 1669, enseigna douze uns h thêûlogi.* a Olmulz, fut onze ms chancelier el préfet dv* études a celle université cl mourut à Prague, le

23 août 1730. *Epitome theologica* sru gu/cstioncs et resolutiones de umvcrsn theologi* ,31n-8*,01muU, 1713 1720; 8 in-8.. Prague, 1718 sq.

Dr llackor et Somnicrvogol, *Bibl. de ta O» de Jésus*, BruieUcs, 18Ûv, L I, col. 2&-2Û.

C. SoHMEvOCEU

ABSOLU t'j, *absolutum*, ἀπο/ύτον : ce qui est délié, sans attache, ni dépendance; ce qui est indépendant et, par coriM-quent, se suffit â soi-tnème. — L Nature sui- vant la doctrine traditionnelle. 11. Nature suivant les moderne*. 111. Existence.

1. Nature suivant la doctrine traditionnellk. — L'absolu est opposé au dépendant et non pa* au relatif; car il n'exclut pas h relation en,t*rtu de laquelle un autre dépendrait de lui. On pourrait morne démontrer qu'il implique celte relation dans l'hypothese où quelque chose existe en dehors de lui. — 1. L *Rire* qui est *par soi*, το ἑξάνόν,el n'exigeuucunecau.se pour arriver a l'existence; qui est en *soi*, το ἀνυπόδιτον,oI ne requiert aucun *substra- tum* pour subsister; qui est *a soi cl pour soi*, το αὐταοχι , et trouve en lui-même sa propre fin comme il y posM^dc sa raison d'exister : cet être est absolu dans toute sa plé- nitude, il est . l'absolu » (*absolu total*, ou *absolu altsolu*). On coniOît qu'un tel être est essentiellement infini, par- fait, éternel et nécessaire, car le fini el l'imparfait dépendent de la limite qui les borne; ce qui a com- mencé, ce qui est contingent dépend d'une can*e exté- rieure qui l'a posé dans l tire et peut lui retirer »on concours. Cependant on ne doit pas confondre, comme M. Itabier, *Psychologie*, Paris, 1881, p. 437, la notion d'absolu avec celles d infini, de parfait cl de nécessaire. — 2 la-' être* chez lequel» on trouve quelque indépen- dance, -ont encore appelés « ab-oins » (*absolus partiels* ou *rclahfx*), en raison et en proportion même de celle indépendance. Les mettre* sont absolues,parce qu elles sont indépendantes de toute \olontê et de toute puissance el que Dieu lui-même, en qui elles ont leur rai-on. ne saurait les changer. La *substance*, même cntO el finie, est absolue, parce qu elle est en elle-même, parce qu elle est *iriveepta*. La qualité d ab»olus doit donc vire refusée aux *accidents*, qui n'étant ni propriétés essentielles, ni subsistants, dépendent nêcv-»airemvnl de l'essence et de Il substance. — 3. L absolu >e rencontre encore dans l'ordre du w*ei et dans celui du bien. Dans le premier de ce» ordre», les propositions *analytiques* sont absolues et tirent leur vérité d'elles-niêmes, c'est-à-dire de lana- 1)»c d leur sujet, tandis que les propositions synthétiques ne sont vraies que de la vérité des faits contingents quelle.» expriment. Par rapport aux conclusion» qui dérivent d eux, les principes sont *absolus*,puisqu'ils sont évidents par eux-mêmes. Les *n'alitts objedive*. sont »u*si appelées absolues par rapport à la connaissance a laquelle elles imposent leur vérité et dont elles »onl indépendantes. — b L'ordre du *bien* renferme des absolus corrélatifs. Dans la distinction entre les *actes bons* el le» *actes indifférents*, qui correspond à la distinc- tion entre le» jugement» analytique» el les jugement» synthétiques, ceux-là tirent leur bonté de leur nature même el représentent l'absolu; le dépendant el le relatif rv»ide dan» le» acte» indillt rent» que le» circonstances rxtnn»4*qiiiv» rendent bon» ou mauvais. Les *fins* qui sont aux *moyrtu* ce que le» pnneipes sont aux conclusions, représentent egalemeut l'absolu, tandis que les moyens, qui »ont bons de la bonté de la fin, sont relatif» et dépendant». Li série des fins el des moyen» qui aboutit a la lin suprême constitue le *devoir*. Elle e»l aussi indépendante de la volonté que les realilès objective» le »ont de la conndssance : elle e»t l'absolu du devoir. La volonté qui veut ce» fins et ce» moyens, la raison qui connaît h» ré dit. - objectives sont les faculté» de l'ab- solu.

Il Nati ni »l iwvr rr» x o r e r x e s. — Le -en»donné» pu les modernes nu mut absolu boni très nombreux.

Presque tous peuvent se ramener à l'un ou à l'autre des M-ns que nous venons de définir. Les théories sur l'absolu sont pareillement très variées et pèchent les unes par excès, les autres par défaut — 1° Parmi les premières, il faut ranger le *panthéisme* qui exagère la réalité de l'absolu en identifiant, à l'exemple des anciens Idéales, toutes choses avec l'Œn et avec l'Absolu. Qu'il soit le moi-sujet (Fichte), ou le moi-objet (Schelling), qu'il se confonde avec l'être transcendantal (Hegel), l'absolu est partout, il est tout, lui seul possède véritablement l'être, le reste n'est, qu'apparence et mobilité. A la suite de Malebranche, les *ontologistes* exagèrent la connaissance de l'absolu, lorsqu'ils nous en concèdent l'intuition directe et immédiate. — 2° Mais les opinions les plus répandues sont celles qui s'attaquent à la notion de l'absolu pour en vider le contenu et en restreindre ou nier même la réalité. Pour les *phénoménistes* et les *associationistes*, toutes choses doivent être ramenées à des faits et à leurs lois : l'absolu-substance n'existe pas; les plus téméraires vont jusqu'à nier l'absolu-Dieu; nous vivons au milieu de pures apparences et dans la continuelle mobilité. *h agnostiques* et les positivâtes, s'ils ne vont pas toujours jusqu'à nier l'existence de l'absolu, la déclarent *intbniotrabte*. Kant affirme l'impossibilité du passage de l'idée de l'absolu à l'existence de l'absolu; Herbert Spencer relègue l'absolu dans la région de l'*inconnaissable*. Avant lui Hamilton, voulant < exorciser le fantôme de l'absolu », avait essayé de montrer qu'il est *inconcevable* et que son idée, enveloppant la contradiction, est une pseudo-idée.

III. Existence. — L'existence de l'absolu total n'étant objet ni d'intuition, ni de conscience, se démontre par le raisonnement. Ceux qui définissent l'absolu par opposition au relatif, ont été amenés à douter de son existence ou à la nier. En effet, le relatif ne suppose l'absolu qu'» comme terme d'une relation. Le mobile prouve le premier moteur, l'effet prouve la cause, les moyens prouvent la fin. l'ordre prouve le principe, etc. Or, ces id» de moteur, de cause, de fin, de principe enveloppent une relation. L'existence de l'absolu *e déduit directement de l'existence du dépendant. L'être dépendant exige un principe d'où il dépend et qui ne soit pas dépendant lui-même; ce principe, c'est l'absolu. L'existence de l'absolu se prouve aussi par tous les arguments qui démontrent l'existence de Dieu, car ils démontrent que Dieu existe comme absolu.

Hamilton, *Fragments de philosophie, La philosophie de l'absolu*, Paris, 18W; Stuart Mill, *Zaï philosophie de Hamilton*, e ii-iv. Pari», 1800; Herbor Spencer. *Les premiers principes*, I. part., Paria. 1871; lUvahson, *Îai philosophie en France au six* th de*, Paria, 1868; A. Fouillée, *La philosophie de Platon*, III part., I. I, c. I, Pari». 1859; *Le mouvement idéaliste*, Paris, 1897; *Le mouvement positiviste*, Paria, 1897; P. Kleutgen, *Die Philosophie der Voneit*, η. 55V up, 914 aq.. Impruck. 1860; Mm. Bra m./^i *logique de Cabsulu*, Parta, 1887; Louis Liard. *Lu scient- poxlltrect ta métaphysique*, L l. c IX sq. Paris, 1883; Paul Janet, l*rinrt p«s de métaphysique, etc., I. IV, leçon 2\ l*ar>, 1897; Cyrille Blondeau. *L'absolu et m loi constitutive*. Par s, 1807; E Bnirae. *Vidée du phénomène*. Parie, 1801; Jau-f«-y. *Dictionnau e apologétique*, Paris, 1889, article* *Dieu, Pantheïnme*

A. Chollet.

ABSOLUMENT, *absolute*, adverbe employé fréquemment dans le langage théologique. Il a plusieurs sens* suivant qu'il concerne les *qualités* des êtres, leurs *diff*< *reacts*, ou leur *nécessité*,

L Qc v l it è s. — qualités des êtres : 1. leur conviennent *estenttellement* et par elles-mêmes, ou bien m leur «ont attribuées qu'en vertu d'une comparaison <tablie entre eux et d'autres être.* Dans le premier cas, ou le* affirme absolument, dans le second cas, elles sont <|. % itinbut s relatif*. — Pierre est « homme », il est < ptin» de» apôtre* ». Pris en lui-même, il est < homme ». U le?t absolument, il a'eal < prince des apôtres » que

comparativement, puisque ce titre ne lui appartient que par Mut» d'un rapport avec les autres apôtres.

2' Le* théologiens prennent l'adverbe *absolute* dans ce sens, quand ils disent que les *créatures* sont absolument des êtres et relativement des non-êtres. Prise absolument et en soi, toute créature est un *cire*, puisqu'elle a son essence, son existence, ses propriétés à elle. Saint Thomas l'affirme en montrant que l'être, que la vérité ou la bonté de Dieu est le principe et la cause de l'être, de la vérité ou de la bonté des creatures, mais n'est formellement ni cet être, ni cette vérité, ni celle bonté. *Sum. theol.*, I>, q. VI, n. 4; q. xvi, a. 5,6; *hi IV Sent.*, l. I. dist. VIII, q. I. a. I; *Quxst. disp.*, *De verit.*, q. i, a. 4. — Comparativement, la créature est plutôt un *non-rtre*. Si on la compare à *Dieu*, qui seul possède l'être dans toute sa plénitude, elle n'est qu'une participation lointaine, un néant à côté de cet Être par essence. Si on la compare à l'existence, elle est encore un non-être, car elle est contingente, c'est-à-dire n'est pas par elle-même, est indifférente à être ou à n'être pas. Enfin, si on l» compare â toutes les *autres créatures* existantes ou possibles, elle est tellement limitée, on doit nier d'elle tant de perfections qu'elle n'a pas, tant de natures qu'elle n'est pas, que les philosophes ont pu l'appeler un être fini et un non-être infini. Elle est donc un non-être au triple titre de *participée*, de *contingente* et de *finie*. Cf Kleutgen, *Die Philosophie der Vorzeit*, luspruck, 1860, n. 5ÎL

3° La théologie distingue encore avec soin, et dans un sens analogue, ce qui convient absolument à la *divinité* et ce qui ne lui convient que relativement; d'où la nécessaire distinction, en Dieu, de l'absolu et du relatif, correspondant à la distinction de la nature cl des personnes, de l'Unité et de la Trinité. Il convient absolument à la divinité d'être, de penser, de vouloir, d'être infinie, nécessaire, parfaite, loutc-pui*sante; il lui convient relativement d'engendrer cl d'être engendrée. Si on la considère absolument, elle est un seul Dieu; sous l'aspect relatif, elle est trois personnes, le Péri», le Fils et le Saint-Esprit, et celle distinction du relatif et de l'absolu permet de comprendre, autant que cela se peut dans un mystère, pourquoi il n y a pas contradiction à placer simultanément l'Enité et la Trinil» en Dieu. Cf. Petau, *De Deo*, \ L c. vu-xi; *Dr Triait.*, I. V, c. i-ni; Franzelin, *De Deo trino*, th. xxi.

Parfois les théologiens donnent un autre sens au inol < absolument » et re<|uièrent d'autres conditions des qualités pour les affirmer d'une manière absolue. « Absolument » est alors pris pour « purement et simplement ».

1. La blancheur, disent-ils avec les philosophes scolastiques, convient absolument à l'Européen, qui est blanc par toute s.» personne; elle ne convient pas absolument, mais partiellement, à l'Africain dont les dents seules sont blanches. Dans ce cas, absolument est opposé à *partiellement*; le sens absolu est opposé à un sens *restrictif* dans lequ»! la blancheur n'est plus affirmer absolument parce qu'elle n'est la qualité que d'une portion du corps.

2. Dans d'autres cas, le sens absolu est oppose à un sens *ampliatif*, et absolument opposé a *compl. temeti!* : exemple : les richesses sont dites absolument, c'est-à-dire purement et simplement bonnes, bien qu'elles ne le soient pas dans certaines circonstances spéciales ; au contraire, les vertus sont complètement bonnes, parce qu'elles le sont toujours et dan* quelque circonstance que l'on se trouve. *Sum theol.* H* H., q. Lvm, a. 10, ad 2e*. Saint Thomas emploie encore le mol absolument dans cette acception, quand il dit quo le corp* vivant dr l Noire-Seigneur él dl le même que «on corp* mort, si <n prend la chose absolument, c'r*t-à-dire si l'on envi* igi-purement et simplement *<n individualité hypostatlqne; l mais qu'il n'était pas le même, si au lieu de celle indi-

vidualité persistante, on cherche une identité entière et totale. *Sum. theol.*, III, q. i., a. 5.

II. Différence. — 1° Deux dénominations diffèrent absolument quand leurs objets sont réellement et intrinsèquement distincts; par exemple, Marie et Joseph, le poids et la chaleur, l'intelligence et l'imagination; la différence n'est que *connotative*, ces deux dénominations désignent une seule et même réalité sous des aspects divers: créateur et sanctificateur diffèrent connotativement, parce qu'ils se rapportent à un même Dieu considéré, d'une part, comme source d'être et, d'autre part, comme principe de sainteté. Dieu et sanctificateur diffèrent encore connotativement, puisque le premier nom désigne Dieu pris en lui-même et que le second le signifie comme terme d'une relation.

2° Les logiciens distinguent, dans un autre sens, les termes *absolus* ou *substantifs* et les termes *connotatifs* ou *adjectifs*. Les premiers expriment des substances: terre, hommes, etc., ou des qualités considérées comme subsistantes: la rondeur, la sagesse, l'humanité; les seconds signifient les qualités dans leur sujet: rond, sage, etc. Ces termes diffèrent des substantifs et des adjectifs grammaticaux. Cf. *Logique de Port-Royal*, part. I, c. n.

III. Nécessité. — Absolument sedit enfin des choses nécessaires et il est alors opposé à *hypothétiquement*.

1. Les *essences* sont absolument nécessaires; l'existence de Dieu, qui est son essence même, est absolument nécessaire; les *propriétés essentielles* des êtres participent à la nécessité des essences et sont aussi absolument nécessaires. Les essences sont dites absolument nécessaires, parce qu'elles ne peuvent pas ne pas être de telle nature, bien qu'elles puissent ne pas exister; Dieu (pii, non seulement ne peut pas ne pas être tel, mais encore ne peut pas ne pas exister, occupe le suprême degré de l'absolu dans le nécessaire.

2. Pour bien discerner ce qui est absolument nécessaire de ce qui ne l'est qu'hypothétiquement, il faut recourir aux *causes des êtres*. Les deux causes internes, matérielle et formelle, qui constituent l'essence, donnent, par le fait même, l'absolument nécessaire; les deux causes externes, efficiente ou finale, vivent la nécessité hypothétique. En effet, une chose est absolument nécessaire, ou bien parce qu'elle est exigée par la cause matérielle, quand celle-ci existe: par exemple, il est absolument nécessaire qu'un triangle d'or soit pesant; ou bien parce qu'elle est imposée par la cause formelle: par exemple, il est absolument nécessaire que, dans un triangle, les trois angles soient égaux à deux droits. Dans le premier cas, la matière; dans le second cas, la forme du triangle sont causes de nécessité absolue.

3. La nécessité *hypothétique*, opposée à la nécessité absolue, a tantôt sa source dans l'action des causes *efficientes*. Il n'est pas absolument nécessaire que j'existe; mais cela est nécessaire, supposé que Dieu veuille me créer; c'est une nécessité hypothétique, c'est-à-dire qui surgit dans l'hypothèse donnée. La *coaction* appartient à cette sorte de nécessité, car elle est une violence exercée par les agents extérieurs; il est nécessaire que l'homme manque de liberté, supposé qu'on le jette en prison: nécessité hypothétique ou de coaction. Tantôt la nécessité hypothétique vient des causes *finales*: il n'est pas absolument nécessaire que je mange ou que je prenne le train, mais cela est nécessaire, supposé que je veuille vivre ou passer de France en Russie. Il y a des degrés dans cette nécessité, suivant que le moyen employé pour atteindre la fin est indispensable ou seulement utile: la nourriture est indispensable pour vivre, le train n'est qu'utile pour aller en Russie. *Sum. theol.* I, q. ixxxn, a. I. On voit que la nécessité hypothétique peut coexister avec la contingence, puisque la première vient de l'extérieur et que la seconde est intrinsèque: le moyen nécessaire par la fin n'est pas moins contingent en lui-même.

4. La *prescience divine* crée-t-elle une nécessité et cette nécessité est-elle absolue ou hypothétique? Mes actes prévus par Dieu sont-ils absolument ou hypothétiquement nécessaires? Cf. S. Bonaventure, *hi IV Sent.*, L. 1, dist. XXVII La. il, q. 1; S. Thomas, *Qwest. disp.*, De *verit.*, q. n, a. 12, ad 3. S. Anselme, *De concordia prescientie et predestinationis*, q. I, De *concord.*, prtrsc. *Dei cum lib. arb.*, c. II, P. L., t. CLVIII. Ils ne peuvent être absolument nécessaires, car ils auraient pu ne pas être prévus et ne pas être posés. Ils sont tout au plus nécessaires, supposé que Dieu les ait prévus. Mais cette prévision divine elle-même n'apporte nullement à mes actes une nécessité analogue à la nécessité de coaction imposée par les causes efficientes: elle n'exerce sur eux aucune influence; mes actes restent entièrement libres. Plutôt que de dire qu'il est nécessaire qu'ils existent, je dois affirmer qu'il est *certain* qu'ils existeront; ils seront *infailliblement*, mais non pas nécessairement.

Cf pour tout l'article: Signoriello. *Lexicon peripateticum philosophico-theologicum*, v *Absolute*, ill. IV, vu. IX, Naples. 1872; G. Itceb, *Thesaurus philosophorum*, dust. A. I. it. m. IV, U., m. édit. CorDotdi. Paris, 1875; Mellinli. *Lexicon*, v* *Absolutum*, *Connotarc*, *Connotata*, *Connotativum*.

A. CHOLLET.

I. **ABSOLUTION DES PÉCHÉS.** On appelle absolution (de *absolvere*, délier, cf. Maith., xvi. 19; xviii, 18) la rémission des péchés accordée par le prêtre dans le sacrement de pénitence. On appelle aussi absolution la levée des censures portées par l'Eglise. Voir Censures et Excommunication*. Nous ne nous occuperons ici que de l'absolution des péchés. Cette absolution est l'acte du prêtre, tandis que la contrition, la confession et la satisfaction sont les actes du pénitent, dans le sacrement. Nous nous bornerons donc à considérer, dans le présent article, l'absolution des péchés, en elle-même et dans ceux qui ont le pouvoir des clefs (Matth., xvi. 19). c'est-à-dire le pouvoir d'absoudre, résolvant pour les mots Contrition, Confession, Satisfaction, ce «pu regarde les devoirs du pénitent, et, pour le mot Pénitence, l'étude de l'ensemble du sacrement. Pour donner valablement l'absolution, il faut être revêtu du sacerdoce et avoir juridiction vis-à-vis du pénitent. Nous parlerons de cette seconde condition au mot JERIDICTION. Enfin on trouvera au mot CONFESSION, l. ni, col. 942-960, l'explication des devoirs du prêtre dans l'audition des péchés, qui doit précéder l'absolution.

Ainsi restreinte, la question de l'absolution des péchés offre encore matière à d'amples développements. Nous les ferons entrer dans dix-huit articles qui vont suivre et dont voici les titres:

1. Absolution d'après l'Écriture sainte. — 2. Absolution au temps des Pères. — 3. Absolution dans l'Eglise latine du vu. au Xir siècle. — 4. Absolution: sentiments des anciens scolastiques. — 5. Absolution: sa forme actuelle dans l'Eglise latine. — 6. Absolution: doctrine de l'Eglise catholique. — 7. Absolution chez les Grecs*. — 8. Absolution chez les Russes. — 9. Absolution chez les Syriens. — 10. Absolution chez les Arméniens. — 11. Absolution chez les Coptes. — 12. Absolution chez les protestants. — 13. Absolution chez les anglicans. — 14. Absolution: théories des protestants modernes et des rationalistes. — 15. Absolution: questions de théologie morale. — 16. Absolution sous forme de précatore. — 17. Absolution conditionnelle. — 18. Absolution indirecte.

I. **ABSOLUTION, d'après l'Écriture Sainte.** — I. Promesse du pouvoir d'absoudre. II. Son institution. III. Sa nature.

Les textes classiques concernant le pouvoir de remettre les péchés sont: 1. ceux où ce pouvoir est promis, d'abord à saint Pierre, Matth., xvi, 19, puis à

tous tes apôtres, Matth., xviir, 18; 2*) celui ou ce pouvoir leur esl conféré. Joa., xx. 21-23.

I. La promesse. — 1. *Promesse à Mint Pierre*. — Pierre ayant confessé que Jésus était le Messie et le Fils du Dieu, reçoit de lui la promesse de trois prérogatives : il sera le fondement de l'Eglise. il en aura les clefs, il hem et déliera efficacement sur terre en vue du ciel.

Les deux dernières seules, Matth., xvi, 19, ont rapport au sujet actuel.

El tibi dabo claves regni aciarum. Jésus se sert ici d'une locution symbolique dont le sens est bien connu : donner à quelqu'un les clefs d'une maison, c'est l'en constituer le propriétaire, ou du moins l'intendant de celui qui en reste le maître. L'usage biblique est absolument conforme à cette interprétation. Sobna, le préposé infidèle du Temple (ou du palais royal), étant complu par Eliuim, c'est à celui-ci que le Seigneur « donnera la clef de la maison de David; et il ouvrira et la personne ne fermera; et il fermera et la personne nourrira ». Is.. XXII. 22. Le Christ est dit avoir < les clefs de la mort et de l'enfer », Apoc., I. 18. parce qu'il est le maître de la vie et de la mort. Cf. Apoc., m, 7; ix. 1; xx. I; Luc., xi, 52.

Pierre sera donc investi de l'autorité suprême dans le royaume messianique : il en sera le chef, le législateur, le juge; et il aura tout spécialement le pouvoir d'admettre dans le royaume ou d'en exclure ceux qui le méritent. Or le principal, et dans un sens le seul obstacle à l'entrée des hommes dans le royaume des cieux, c'est le péché. Voilà pourquoi le précurseur a tant insisté sur la nécessité de la conversion et de la pénitence pour avoir accès dans le royaume messianique. *Prudentiam agite, appropinquavit enim regnum celorum*. Matth., III, 2. 8, II; Luc., ni, 3, etc.

Il est donc nécessaire de conclure que le pouvoir de remettre les péchés, c'est-à-dire d'enlever cet obstacle à l'entrée dans le ciel, est renfermé dans le pouvoir des clefs promis à saint Pierre.

2. *Promesse soit à saint Pierre, soit aux apôtres*. — Jésus dit ensuite à Pierre, Matth., xvi, 19: *Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et tu cœlis et quodcumque mlieris super terram, erit solutum et in cœlis*. Plus tard, il adresse les mêmes paroles à tous les apôtres : *Quicumque alligaveritis*, etc. Matth., xvm, 18.

Les mots *ligare* et *solvere*, >ōtw cl <sttv, 'dsar

cl π'?, *iani/i*, signifient au sens propre « charger quelqu'un de liens », Judic.. xv, 13; Ezech.. ni, 25. et l' < en délivrer ». Is.. xiv, 17; Job, xxxix, 5; Ps. ci. 21.

Ces expressions avaient aussi une signification métaphorique. -צv. Dan , vi. 8, 9, IG. Num , xxx, 3. 10, signifie : imposer une obligation. Comme l'ont démontré Lightfoot. *Harar hebraiar*, *Opera omnia*, Rotterdam, 1086, t. it, p. 336 sq., et Buxtorf, *Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbineum*, Bâle. 1609. Elles étaient lres u>il< es pour les rabbins : dans les controverses au sujet des interprétations de la Loi, les uns < liaient », e rst-à-dire déclaraient une chose défendue, les autres • déliaient », c'est-à-dire la disaient permise. On sait que ces interprétations des écritures avaient souvent force de loi Matth . xxiH. 2-1. Mais ces tenues avaient, au temps de Notre-Seigneur. un sens plus large encore : ils désignaient le pouvoir de décider souverainement en matière religieuse et de gouverner la société religieuse. Le pouvoir judiciaire, tout est compris dans ces mots. Knabenbauer. *Comment. mEvaiuj*. »ec. ALiftA., Paris, I. il. p 60. le pouvoir de pardonner les péchés et de les punir est nécessairement renfermé dans cette plénitude de pouvoir promis à Mini Pierre et aux apôtres.

Qu'il en soit ainsi est encore manifeste, «i. au lieu de h « consideret iwkhnem ou replace et - parole* de la Noire-Seigneur ibn» leur contexte. C'est après avoir dit

à Pierre : ♦ Je te donnerai les clefs du ciel. » que Jésus poursuit, avec l'intention évidente d'expliquer ce qu'il do précis r le sens de cette métaphore : « aussi (et) tout ce que tu lieras, etc. » Le pouvoir de lier et de délier est donc comme un écoulement du pouvoir des clefs. Or celui-ci consistant principalement dans le droit d'admettre au ciel ou d'en exclure, il est évident que Pierre reçoit le droit de délier les hommes des liens du péché, qui les empêchent d'aller au ciel, ainsi que celui de leur imposer des peines pour leurs péchés, de telle sorte que s'ils ne veulent pas s'y soumettre, ils sont exclus du ciel.

Déjà le pape saint Callisto, au témoignage de Tertullien. s'appuyait sur ces paroles de Jésus à saint Pierre pour justifier son droit de remettre les péchés. Tertullien. devenu monacal, ne conteste pas la légitimité de cette interprétation, mais seulement l'application que le pape fait à sa personne du pouvoir donné à Pierre. *De pudicitia*, c. xxi, *P. L.*, t. n, col. 1025.

D'autre part, c'est manifestement aller trop loin que de soutenir avec quelques Pères (saint Chrysostome, par exemple) qu'il s'agit ici du seul pouvoir de remettre ou de punir les péchés. Ce sentiment n'est partagé parmi les modernes que par Grimm, *Leben Jesu*, 1887, t. ni. p. bis.

A son tour le contexte de la promesse faite à tous les apôtres, *Quicumque alligaveritis*, etc.. Matth.. xvm. 18, fournit un argument, plus décisif encore, que le pouvoir de lier et de délier s'étend aux péchés. Il s'agit en effet du pécheur que la charité oblige à reprendre : *Si peccaveris in te Irater tuas, varie et corripe eum*. Matth., xvm, 15; s'il ne veut pas écouter la correction fraternelle, V 16-17, on doit le déferer à l'Eglise, *Die Ecclesiae*. L'Eglise, c'est-à-dire ses chefs, puisque Jésus parle ici des apôtres, y. 18. ont le droit d'imposer à ce pécheur des obligations en rapport avec sa faute, et celui-ci a le devoir de s'y soumettre. S'il n'y fait pas, il doit être retranché de l'Eglise : *Si Ecclesiam non audierit, fil tibi sicut ethnicus et publicanus*; s'il se soumet, il sera maintenu dans l'Eglise et réintégré dans la communion de ses frères. Car, ajoute Jésus, *tout ce que les apôtres feront dans cet ordre de choses, punir le pécheur, l'exclure même de l'Eglise*, lui remettre sa faute ainsi que les peines encourues de ce chef devant Dieu, *tout est ratifié dans le ciel : amen dico vobis, quicumque alligaveritis super terram erunt ligata et in cœlo, et quicumque solveritis super terram, erunt soluta et in cœlo*, V. 18.

Cette conséquence est si évidente qu'elle même des exégètes protestants, tels que Keil et Weiss, reconnaissent qu'il s'agit ici du pouvoir de remettre les péchés; seulement pour des raisons étrangères au contexte, qu'il n'y a pas lieu d'examiner ici, ils attribuent ce pouvoir à la multitude des fidèles.

II. L'interprétation. — *Quoniam remisistis jeccata, remittuntur eis; et quorum retinueritis, retenta sunt*. Ion., xx. 21. Le soir même de sa résurrection, Jésus apparaissant pour la première fois à ses disciples réunis, après leur avoir salués et leur avoir montré les plaies de ses mains et de «on côté, leur dit de nouveau : « La paix soit avec vous. - comme s'il voulait prendre congé d'eux; mais ces paroles avaient en cette circonstance solennelle une signification particulière. Il leur contie en effet la mission, qu'il a remplie lui-même, de rétablir la paix entre Dieu et les hommes. « Comme le Père m'a envoyé, ainsi moi-même je vous envoie. » Les apôtres reçoivent donc de Jésus et la mission d'accomplir la même œuvre que lui, et l'autorité que lui-même avait reçue de son Père dans ce but. Et Jésus spécifie et précise quelles seront cette mission et cette autorité. Il souffle sur eux et leur dit : < Recevez le Saint-Esprit. » Comme le créateur insuffla une âme vivante au premier homme, ainsi Jésus, en qui réside

la plénitude de l'Esprit Saint, fs., ix. 2; Joa., ni, 3», etc., donne à ses apôtres cet Esprit sanctificateur cl vniii-catur. Il le leur donne à ce moment même; car il ne dit pas λήψθε, « vous le recevrez » (au jour de h Pentecôte), mais λχὺνπ, < recevez-le ». Des ce moment les apôtres «ont donc les dépositaires du Saint-Esprit, source el auteur de la sanctification, et voici quelle sera leur puissance : « Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils sont remis; ceux a qui vous les retiendrez, ils sont retenus. »

1° *Le pouvoir de remettre les péchés.* — « Remettre les pêches, » ôstevai τὰ ἀμζρτια, *remittere peccata*, d'après la signification naturelle des mots cl l'usage constant de l'Écriture, c'est délivrer le pécheur de sc> fautes, de telle sorte que devant Dieu la culpabilité n'existe plus et que le pécheur devient juste, ami et enfant de Dieu, Horn., !V, 5; Jac., II, 23; Bom., vin, !i sq., d impie, d'ennemi de Dieu el d'enfant de colère qu'il était auparavant. Eph., n, 3; Hum., v, 10, etc.

Dieu seul possédé en propre le droit de remettre ainsi les péchés. Aussi lorsque Jésus dit au paralytique: ἀφιενται σοι αι ἀμαρτιαι σου, * les péchés sont remis, » Matth., IX, 2, les pharisiens se mirent à murmurer < Quel est celui-ci, qui prononce de tels blasphèmes ? Qui peut remettre le péché si ce n'est Dieu seul? ». El Jésus ne conteste pas la justesse de cette dernière reflexion, mais leur prouve, au moyen du miracle par lequel il guérit le paralytique, (pie « le Fils de l'homme a sur la terre le pouvoir de remettre les péchés ». Luc., 21 sq.

Or c'est précisément ce pouvoir, exclusivement divin, que Jésus communique à ses apôtres. C'est pour les rendre capables d'exercer un pouvoir qui appartient a Dieu seul, qu'il leur donne le Saint-Esprit. — Il emploie l'expression activai, qui est le terme consacre pour désigner la remission des péchés telle que Dieu lui-même l'opère : dans le *Pater*, par exemple, Jésus nous fait dire à Dieu ; ὁρπε ἡμιν, *dimitte nobis debita nostra*, Malth., vi, 12; de même au y. IV : « Si vous ne pardonnez pas aux hommes, votre Père céleste non plus ne vous pardonnera pas, » ἀφήσχι, *dimittet*; Jésus en croix dit à son Père : αὐτοί, Luc., χχιιι, 3V; c'est aussi le terme employé pour dire que Jésus a remis les péchés. Matth., ix, 6; Marc., il, 5, etc. — Enfin Jésus donne à ses apôtres, en ce qui concerne les péchés. et sa propre mission el sa propre autorité, *sicut misit ni» Pater, et ego mitto vos*, Joa., xx, 21 ; or Jésus est venu pour délivrer les hommes de leurs péchi s, Matth., I, 21, pour justifier les pécheurs, Matth., ix, 13. Luc., v, 32; et il a soineut remis les péchés, par exemple, au paralytique, Matth., ix, 2, à la pécheresse. Luc., vu, 47.

Aussi, grâce à ce pouvoir divin qui leur est donné, les apôtres remettent les pêches de telle sorte que ceux-ci sont remis efficacement, immédiatement et *ipso fado*; il n'y a pas d'intervalle ni d'intermédiaire entre l'action des apôtres cl la rémission elleclive des pêché». Jésus dit en effet : ἀçttvrxt, « ils sont remis, » et non pas · ils seront remis ». Quelques manuscrits ont la leçon : ἀφιονται. forme plus rare du présent, d'autres ἀφιωνται. qui est plus probablement un juifait, ce qui désignerait encore plus énergiquement l'infailible efficacité de la rémission. Wincr, *tirammatiK des fieutestamentlichen Sprachitlioms*, § IV, 3,3-édil., Leipzig, 1811, p. IH.

2° *Le pouvoir de retenir le% péchés.* — Jésus-Christ n'a pas seulement donné à »rs sqiôtres le jiouvoir de remettre les péchés, il leur a donné aussi celui de les retenir : *quorum retinueritis, retenta sunt, fa* τινων (τινο) ζρατητβ, χ·χράτηντ®ι. Ces paroles sont de la plus haute importance, car elles déterminent la nature de l'acte par lequel les ministres de Jésus-Christ remettent les péchés.

Les apôtres Font en effet placés devant cette alternative : ils peuvent remettre, el ils peuvent rclenii les

péché*». Le choix du **pirli** auquel ils *se détermineront* ne peut évidemment pas d< pendre du hasard ou de leur caprice. Car il s'agit,d'une part,des péchés, c'est-à-dire des crimes de lèse-majesté divine dont te souci leur est confié; cl d'autre part,de la justification rendue ou refusée au pécheur et par conséquent de son admission au ciel ou de son exclusion, il est impossible d'admettre (pie Jésus-Christ la sagesse incréée, a voulu abandonner une matière si grave ri si grosse de conséquences, à l'arbitraire el aux caprices de ses ministres. Il esl évident qu'il entend leur imposer l'obligation d'agir suixant la justice et l'équité, c'est-à-dire de se conformer aux lois en vigueur dans le royaume de Jésus-Christ cl de tenir compte du degré de culpabilité el de repentir des pécheur*. Mais poor que leur -untence de pardon ou de refus du pardon soit «quitable, il est nécessaire que b cause ail été instruite ac préalable et que les fautes commises,aussi bien que te. dispositions du coupable, soient connues des juges.

En un mot, l» r» mission des pêches se fait par manière de sentence judiciaire : !<> ministres de Jésus-Christ sont des juge*» dont la sentence, soit quelle icconte la n'mission, soit qu'elle b refuse, a une valeur juridique.

Il importe de remarquer encore que Jésus ne dit pas à ses ajKdres qu'ils ont le pouvoir de remetire de *ne jxis remettre* les péchés; mais de les remettre ou de les *ivtemr*. < Retenir » dit plu» que < ne pas remettre »; le mol grec κρατίζν signifie : « saisir, tenir, » et suppose l'exercice d'une force, d'une autorité, sur b chose qu'on retient. Ce terme est d'ailleurs le pendant de celui de *hgai*e*, employé dans b promesse, qui signifie < imposer une obligation ». Les ministres de Jésus-Christ ont donc le pouvoir non seulement de remettre ou de ne pas remettre les pêchés; ils ont encore le droit d'imposer des obligations et des peines, ayant rapport avec les péchés. Leur pouvoir de juger comprend aussi celui de punir les pt'cht's. El c'est au moyen de ces peines, de ces obligations qu'ils onl le droit d'imposer, qu'ils · retiennent · et * lient · véritablement lrs pvcht s: car si le pécheur ne veut passe soumettre a l'obligation qui lui esl imposée, son pêche ne peut fias lui être remis. Cf. Pesch. *Pm-lectiones dogmaticA* Fribourg. 1897, t. vu, p. 25; Oswald, *bie dogmalisclu* Lrkre von dis bed. Sacrtimente*o. Munster, 1877, t. il. p. 33.

Signalons encore une conséquence que le* théologiens tirent de ce droit qu'ont les ministre* de Jésus-Christ de retenir et de lier les péchés : c'est qu'aucun pêché mortel commis apres le baptême ne peut rire remis indépendamment de l'absolution sacramentelle. Car s'il n'en était pas ainsi, les ministre» de Jt'sus-Christ auraient reçu en vain le pouvoir de retenir et de lier h's jX'chéS.

III. Nati ri m pouvoir promis et donne par JEst*-CIIIUST. — Apres l'explication du sens général des textes scripturaires concernant l'absolution des pêches, il importe de préciser certains points et d'établir certaines propositions a rencontre des doctrines erronés·» des hérétiques.

10 yx/mx»ir *de remettre les péchés consiste à reme/fre le pêche lui-même* et non pas seulement les peine» du pêché, soit colles que Dieu infligeai! pécheur, soit celles que l'Egli»e lui impose par mesure de discipline extérieure.

a) L· contexte des paroles de l'institution prouve que la rémission donnée par les ajiôlres est suivie d'un effet intérieur produit dans l'âme, el qui a pour principe li gnu-e de l'Espritl *sinrtilicatur. Il ne s'agit m du j>oiivoir do guérir les maladies, suites et peines du pêché, ni du pouvoir de relever des peines extérieures prononcées par l'Eglise.

L) lx» mut ἀμχρτχ désigne l'acte «lu pêché (la transgression de la loi), ou l'vUt de pêché, qui résulte de h

Ce pouvoir s'étend à tous les péchés commis après le baptême. — Les paroles de Notre-Scignciir sont absolument générales et sans aucune restriction: Q/(oncr73forE *solveris...*; <JU LC t MQi r *solverdis...*; *Qüont M remisa dis* (äv τινων ou τιν); < ceux, quels qu'ils soient, à qui vous n-mettez les πῦνιόν. «péchés les plus graves n» sont donc pas exceptés». L's péchés de rechute ne sont pas exceptés davantage. Saint Pierre ayant demandé à Jésus : Domine, *quotie* «peccabit in me frater mrue et dimittam ci * usque septies f en reçut la réponse: Aon

dim tibi usque septies, sed usque septuagies septies, Mallh., xvm, 21 sq. (D'après saint Luc, xviii, 4, Jésus dit : *Septies in die dimitte illi*.) Os paroi*, sont dites des péchés entre particuliers, mais elles doivent plu* encore être appliquées aux péchés commis contre bien et pardonnées par lui, puisque la miséricorde divine (-1 le modèle que l'homme doit imiter : *Estate miséricorde, sicut et pater vester misericors est*. Luc., VI, 36.

Cette doctrine de la remissibilité de tous les péchés semble être contredite par plusieurs passages bibliques. En ce qui concerne les blasphèmes contre le Saint-Esprit, Malth., xii, 32, et les péchés *ad mortem* dont parle saint Jean, I Joa., v, 16, voir BLASPHEME CONTRE le Saint-Esprit.

L'épître aux Hébreux contient aussi plusieurs textes de ce genre, vi, 1-8; x, 26; xii, 16-17, sur lesquels s'appuyaient les montmixtes. Voir l'explication de ces text.* au mot l'Épître aux.

5° *Le pouvoir de remettre les péchés doit s'exercer perpétuellement dans l'Église.* — L'Écriture ne le dit pas en propres termes, mais la proposition n'en est pas moins certaine. Ce pouvoir n'a pas été donné exclusivement aux apôtres, comme certaines grâces *gratis dater* (voir ce mot); il leur a été donné de la même manière que le pouvoir d'enseigner, de baptiser, de consacrer l'eucharistie, pouvoirs (pii, de l'aveu de tous, continuent et continueront à s'exercer dans l'Église jusqu'à la consommation des siècles. Il doit donc en être de même du pouvoir de remettre les péchés. — D'ailleurs le motif pour lequel ce pouvoir a été donné aux apôtres n'existe pas seulement pour leur temps, il existera tant qu'il y aura des hommes sur la terre; car, étant donné la fragilité humaine, il y aura toujours des pécheurs ayant besoin de rémission.

Le concile de Trente a sanctionné l'interprétation qui vient d'être donnée des textes relatifs à l'absolution. Sess. XIV, c. 1. il déclare : *Dominus sacramentum pœnitentium tum pricipue instituit, cum a mortuis excitatus insufflavivit in discipulos suos dicens : Accipite Spiritum Sanctum... Quo tam insigni facto et verbis tam perspicuis potestatem remittendi et retinendi peccata ad reconciliandos fideles post baptismum lapsos apostolis et eorum legitimis successoribus fuisse communicatam universorum Patrum consensus semper intellexit... Quare verissimum hunc Domini sensum sancta hire synodus probans et recipiens damnat eorum commentitias interpretationes, qui verba illa ad potestatem prirdieandi verbum Dei et Christi evangelium annuntiandi contra hujusmodi institutionem falso detorquent.*

Puis il délimit, can. 3 : *Si quis dixerit verba illa Salvatoris ; Accipite Spiritum Sanctum, non esse intelligenda de potestate remittendi et retinendi peccata in sacramento pœnitentiarum... ; detorsit autem... ad auctoritatem prirdieandi evangelium ; anathema fit.*

Outre les ouvrages déjà cités*, Corhiy, *Spicilegium <hw;inatico-biblicum, Gand. 1884>* I. II, p. 438-1U; Sebant, *Die Lehrr von den heil. Sacramenten der kalh Kirche*, Fribourg-en-Bri^gau, 1833, p. VJ8-602.

J.-B. Pelt.

II. ABSOLUTION au temps des Pères. — 1. Textes patristiques. II. Argumentation.

Examinons quelle importance les docteurs de la primitive Église ont attachée aux textes de saint Jean, XX, 22-23, et de saint Matthieu, xvi, 19; xvm, 18, dans la spéculation, et quel sens ils leur ont donné dans la pratique. Y ont-ils reconnu nettement le pouvoir d'absoudre? Groupons d'abord les documents qui peuvent nous aider à résoudre cette question; nous verrons ensuite les conclusions qui en découlent.

I. Tixn.s PATRisTiQl is. — 1°. *Église syrienne.* — Des le début du ii^e siècle, saint Ignace d'Antioche (f vers 107) dans son épître aux Philadelphie!*, considère l'inter-

vention de l'évêque comme nécessaire pour la réconciliation de* jM chrurs avec Dieu, « Dieu, dit-il, pardonne aux pénitents, s'ils ont recours à l'unité de Dieu (ou de l'Église) (à l'Église réunie?) et au consentement de l'évêque, *ad consensum episcerpi*, ou *ctmchium episcopi*, comme portent d'autres manuscrits. *Epist. ad Philadelphie*. vin, *P. G.*, t. v, col. 833. La fameuse épître de Clément romain à Jacques de Jérusalem, qui cM sûrement p-eudêpigraphe et de provenance syrienne (M. l'abbé Duchesne, *Liber pontificalis*, t. i, p. 72, la date du ii^e siècle), attribue expressément aux successeurs des apôtres, et en particulier au successeur de saint Pierre, le pouvoir des clefs. < Je donne à Clément [mon successeur], dit saint Pierre, le pouvoir de lier et de délier qui m'a été donné par le Seigneur, de *orte «pie tout ce qu'il décrètera sur la terre sera décrété dans le ciel. Car il liera ce qui doit être lié, et il déliera ce qui doit être délié. > Plus loin, l'auteur appelle les évêques, des « clefs ». « Ils ont, dit-il, le pouvoir de fermer le ciel et d'en ouvrir les portes, parce qu'ils ont été faits les clefs du ciel. » *P. G.*, t. I, col. 461, 478. — On trouvera à l'article IX. *Absolution chez les Sy»^iens* les témoignages de deux Pères illustres, qui ont écrit en syriaque, Aphraates, en 337, et saint Éphrem, quelques années plus tard. — Vers la fin du IV^e siècle. < iint Jean Chrysostome, dans son traité du *Sacerdoce*, se fait l'echo de la tradition de l'Église d'Antioche quand il écrit : « Des êtres qui ont leur séjour sur la tcm*. dont Lexistrnee est attachée à la terre, [les pn'trvs) ont reçu la mission d'administrer les choses du ciel, et sont investis d'un pouvoir que Dieu n'a donné ni aux anges» ni aux archanges; car ce n'est pas à eux qu'il a été dit : « Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel ; et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié « dans les deux. » Les princes de la terre ont bien aussi le pouvoir de lier, mais le corps seulement, tandis que le lien dont parle l'Évangile, saisit l'ame même, et va se rattacher aux cieux : ainsi tout ce que les prêtres font ici-bas, Dieu le ratifie là haut, et le Maître confirme la sentence du serviteur. Leur a-t-il donné autre chose qu'une puissance infinie dans les cieux mêmes? Il dit : « Les péchés sont remis à qui vous les nuneitrvz. et < ils sont retenus à qui vous les retiendrez. » Peut-il exister un pouvoir plus grand que celui-là? Le Père adeste a donné à son Eds tout jugement : et je vois le Fils transmettre lui-même ce droit tout entier à ses prêtres. » *De sacerdotio*, l. III. c. v. *P. G.*, t. txvn, col. 613.

2e *Eglise d'Alexandrie.* — Dans sa doctrine pénitentielle, Clément d'Alexandrie (7 vers 217) s'inspire du Pasteur d'Hermas. Il procède, par conséquent, de Rome. Le récit qu'il nous transmet de la conversion d'un jeune kndit, opérée par saint Jean, à Éphèse, semble indiquer que la pratique des Églises de l'Asie Mineure ne lui est pas inconnue. Après avoir montré comment l'apôtre « garantit au coupable repentant qu'il avait obtenu son pardon du Sauveur, pria pour lui, baisa sa main purifiée [kit les larmes de la pénitence, et le ramena à l'Église. il décrit certains exercices pénitentiels qui se terminent par « la réintégration du pécheur dans le sein de l'Église ». Puis il ajoute : < Celui qui reçoit l'ange de la pénitence, τὸν ἡγγελον τῇ ἱατανοίᾳ (mot emprunté à Hermas), n'aura pas lieu de s'en repentir, lorsqu'il quittera son corps; et ne sera pas confondu, lorsqu'il verra le Sauveur venir dans sa majesté. » *Quis dives salvetur*, c. xii. n, *P. G.*, t. ix. col. 649, 652. < L'ange de la pénitence » n'est autre, sans doute, que le prêtre ou l'évêque préposé aux exercices pénitentiels qui, dans la langue de Clément d'Alexandrie, s'appellent « la seconde pénitence ». *Stnmiata*, l. II, c. XIII, *P. G.*, t. vin, col. 996. Encore une locution empruntée au Pasteur d'Hermas. Cette seconde pénitence est celle qu'accomplissent les lidrles (pu sont tombes dans

quelque péché grave, par opposition à la première pénitence, celle qui prépare les inlides a la réception du baptême. — Origène cul l'occasion d'exposer sa pensée, vers 230. sur les fidèles pénitents, en commentant ces mots de l'oraison dominicale : *Dimiue nobis debita HCHtra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*. Il rappelle lu texte de saint Jean, XX, 23, qui confère aux apôtres cl à leurs successeurs le pouvoir de pardonner, mais il prétend que l'idolâtrie, l'adultère et la fornication forment une catégorie de péchés irrémisibles*. En conséquence, il blâme « les prêtres qui s'arrogent une autorité qui dépasse la dignité· sacerdotale, et qui, par ignorance de la discipline, se glorifient de remettre aussi ces péchés « normes ». *De oratione*, c. xxviii, l*. G., t. xi, col. 528-529. Mais il est clair ·piII n'entend pas ravir, d'une façon absolue, aux prêtres le pouvoir d'absoudre. Dans son *lioniil.*, xvii, in *Durant*, il dit : t Si nous révélons nos péchés non seulement à Dieu, mais encore à ceux qui peuvent apporter remède à nos blessures et à nos péchés, ces péchés seront effacés par celui qui a dit : · J'effacerai les iniquités comme une « nuée. » P. G., t. xiii, col. 1816. — Le schisme novation, qui dégénéra en hérésie, provoqua dans toutes les Eglises une protestation énergique et une solide réfutation. Nous poss. (lon> un *I ragmentum ex libris contra novatianos*, de saint Athanase (f 373; : « De meme, dit-il, qu'un homme baptise* par un prêtre est illuminé par la grâce du Saint-Esprit, ainsi celui qui confesse (sa faute) dms la pénitence, reçoit par le prêtre la rémission (de cette faute) en vertu de la grâce du Christ, » L· texte mérite d'être cité : *Οσπερ ὁ Ὁρωπο ἱεροῦ ἱεροῦ βαπτίζομένο φωτίζεται τη τοῦ πνεύματος οὕτω καὶ ὁ (ξομολογούμενο ἐν μετρηνοῖα διὰ τοῦ ἱεροῦ λαμβάνει τὴν ἄφεσιν χάριτι Χριστοῦ. P. G., I. xxvi, col. 1316. — Au siècle suivant, saint Cyrille d'Alexandrie (t HV), commentant Jean, xx, 22, s'exprime ainsi : Pourquoi le Sauveur a-t-il donné à ses disciples une dignité qui parait réservée à Dieu même? H j jugé bon que ceux qui avaient reçu l'Esprit divin du Maître, eussent aussi le pouvoir de remettre ou de retenir les pêches, l'Esprit divin les remettant ou les retenant par leur ministère. Ces hommes qui ont reçu le souille de l'Esprit remettent les péchés (ἀφίαισ· ἀμαρτία) de deux manières : par le liaplème et par la pénitence, par la pénitence en ce sens qu'ils remettent ou retiennent les péchés, soit en gourmamlt les tils de l'Eglise qui sont pécheurs, soit en pardonnant aux penitents. » in *Joa. Evangel.*, I. XII, l'. G., t. lxxiv, col. 721.

3* *de Constantinople*. — La discipline pénitentielle primitive de cette Eglise nous est connue par un recil de Socrate et de Sozomène. Si l'on en croit Socrate, l'onice de prêtre pénitencier y aurait été institué apres l'explosion du schisme novation; selon Sozomène, celle institution remonterait plus haut encore, » t juxqu aux origines de l'Eglise. lu confession publique, attachée à la p·nilenet», étant devenue odieuse, l'évêque choisit thus son *presbyterium* un prêtre qui fût distingué par son intégrité, sa discrétion et sa prudence, et l'investit de la mission de recevoir l'aveu des pécheurs, de leur imposer des œuvres pénitentielles profiorationnrvs a leurs fautes, et de les absoudre de leurs p·ti·;-, *absolvebat am/ilenies* (ἀπέλυε). Ui direction supérieure de la pénitence restait toujours à l'évêque qui m? réservait particulièrement la réconciliation solennelle .ni temps d» Pâques. Mais l'audition des confessions particulières, le soin de décider si la confession devait aussi être publique, la détermination des exercices penitentiels, la surveillance des pénitents, tout cela était l'affaire du prêtre pmitncier. Cet office fut supprimé par l·n· ii· rêqu Ni· tair · v<>> 300. Socrati. *IHst.* eo l V. c. xix. l· ·< t. · wit. ont 613-617. Sozomène, *Hist. evcl.*, L Vil, c. xvi, *ibid.*, col. 1457-1460. — Le

pouvoir d'absoudre ne fut pas pour cela ôté ?πχ prélos ou aux évêques dans l'Eglise de Constantinople. Saint Jean Chr^sostome, sucvi's>i ur de Nectaire, pratique cl préconise l'usage de l'absolution, et de l'absolution n'p<t<x». Au concile *ad Quercum*, tenu en 403, l'une des principales accusations port es contre lui était qu'il avait osé dire aux pécheurs (ce «pii riait une manière de favoriser la licence) : ■ Si vous p<*>chez encore, fiiles de nouveau p< intence, et aussi souvent que vous viendrez à moi, je vous guérirai. Ihirdouin, *Concilia*, t. i, col. 1012.

i0 *Eglises de l'Asie Mineure*. — l'irrnilien, évêque de Q'sarée en Cappadoce (f 252), dans son épltre à <aint Cyprien écrit avec assurance : « la» pouvoir de remettre les péchés a été donné aux apôtres ut aux Eglises que les apôtres, envoyés par Jésus-Christ, ont établies, et aux évêques qui ont succédé aux apôtres en vertu de l'ordination. » *Epist. ad Cyprian.*, n. 16, P. l·., t. ni, col. 1168. On a fait observer que Firmilien formulait celte déclaration à projios du baptême. Mais il t-st clair que le pouvoir dont il parle s'étend même aux péchés des fidèles; l'allusion au texte de saint Jean est indéniable. — Nul Père de l'Eglise ne s'est occupé*, plus <pie saint Basile (f 379), de la discipline pénitentielle. Ses lettres à Ainphiloque ont servi de règle aux diverses Eglises de l'Asie Mineure. C'est à tort, ce semble, qu'un en a révoqué en doute l'authenticité. M. Funk a démontre quelles sont sûrement du iv* siècle. la.» canons qu'elles renferment n'indiquent pas expressément quel était le ministre de la réconciliation. Mais ailleurs saint Basile déclare que « la confession des péchés doit être faite nécessairement à ceux à (pii a été· confiée la dispensation des mystères de Dieu ». *He/ulw breviores. Itespons. ad giueslion.* 288, P. G., t. xxxi, col. 1281. S'il ne s'exprime pas plus clairement, c'est (pie le fiouvoir sacerdotal d'absoudre n'était pas alors mis en cause. — Saint Grégoire de Nazianze se borne pareillement à réfuter « ceux qui nient que l'Eglise de Dieu peut remettre tous les péchés. » *Orat.*, xxxix, in SS. *Lumina*, n. 18-19, P. G., t. xxxvi, col. 336-357. — Ici encore nous retrouvons une condamnation de l'hérésie novatienne. Personnellement Novation n'attaquait pas le pouvoir des clefs; il était simplement préoccupé (ambition a part) d'une question de discipline; il entendait refuser la réconciliation à une classe de pénitents, sous prétexte que telle était la tradition de l'Eglise romaine. Mais sur celte question purement disciplinaire se greffa bientôt une question dogmatique. Les novatiens, notamment Acvsius, au concile de Nicée, prétendirent qu'il « n'était pas au pouvoir des prêtres, mais seulement au pouvoir de Dieu, de remettre certains péchés ·. C est l>ourquoi leur doctrine fui condamnée. Sozomène, //.

I. I, c. xxii, P. G., t i.xmi. col. 925.

50 *Eglise de Home et docteurs italiens*. — Le plus ancien témoin que nous ayons de la discipline pénitentielle a Home est le *Pasteur* d'Hermas (vers 150). < L ange de la pénitence, » le « préposé à la pénitence », enseigne à Hermas (pie la femme adultère peut obtenir le pardon de son crime, en faisant pénitence, mais (pie la rechute doit cire sans rémission, parce qu' « il n'y a (pi une pénitence pour les serviteurs de Dieu », toi <>>ύοι τοΟ θχου μχτα/οία Ιοτι μια. Certains docteurs prétendaient qu'il n'y avait d'autre efficacité (pie celle qui précurail les pécheurs à la remission de leurs fautes par la reception du baptême. la « préposé a la pénitence · déclare fausse une pareille doctrine. < Le Seigneur miséricordieux a eu pitié· de sa créature dit-il, et il a établi Cette p< nitrnee (une seconde pénitence») et m en a ronflé l'admini^tnitiun. C'est pourquoi, apres celle grande et sainte vocation (du baptême), si quelqu'un est lente par le diable, et pêche, il a (encore) une pénitence. Mais s il |>èhe de nouveau, et qu'il fasse pénitence celle dvnrnicie ne servira plus a un tel «

cheur. car il fiera difficilement * <uvê, * ἱεροκό/ω ζῆται. Hennas. Pastor, I. 11, proœmium, el *Hand.*, IV, c. 1-m, P. G., I. n, col. 914,919. CL Aovum Tettanien-lum csira canonem receptum, par Hllgenfeld. fasci-ctil. 3, p. 39-42. — Les Canons d'Hippobjle, qui sont de provenance romaine el remontent nu commencement du m^e siècle, sinon â la lin du II^e, melt» ni dans la bouche du pontife qui consacre u d nouvel évêque ces paroles significatives. · Accorde-lui. Seigneur, l'épisropat. et l'esprit de clémence, et le pomoir dp remettre les péchés. n Canon. Hippolyti, c. xvii; Duchesne. *Les origines du culte*, 2^e édit., p. 506. Il > a ici une allusion évidente â la parole évangélique; s'il pouvait y avoir quelque doute sur ce point, les *Constitutions apostoliques*, qui dépendent en partie des *Casions d'Hippolytc*, se chargeraient d· h lever. ■ Donne-lui, Seigneur tout-puissant, par ton Christ, la participation à ton Saint-Esprit, afin qu'il ail le pouvoir de remettre les p^s ch·x scion Ion précepte et ton mandat, κατὰ τὴν τυχὸς/ήν σου, et de délier tout lien, quel qu'il soit, selon le pouvoir que lu as accord· aux apôtres. » *Constit. apost.*, I. VIH, c. v, P. G., t. 1, col. 1073. Nous touchons au pape Callisto (7 222) qui, en vertu de son autorité épiscopale et malgré les protestations des montanisU'S revendiqua le droit et le pouvoir d'absoudre les péchés les plus graves, y compris l'adultère et la fornication. pourvu que les coupables eussent fail pénitence de leurs crimes : Aqo et mechûe et fornicationis delicta petentia functis dimitto, lui fail dire Tertul-lien. *De pudicitia*, c. 1, P. L., t. n, coi. 979. — On peut rapporter l'institution des prêtres pénitenciers à Home au pape Simplicius (468-483), puisqu'il établit dans les basiliques de Saint-Pierre, de Saint-Paul, de Saint-Liurvnt, presbyten t pro ptcnilenliam petenti-b is. *Liberponli/ic.*, édit. Duchesne, l. i, p. 93; cf. p. 219. S il est dit que le pape Marcel (7 309) « a divisé la ville de Home en XXV tituli ou paroisses, pour l'administralion du baptême et de la pénitence, > *ibid.*, p. 75, IGi, il s'agit de la < pénitence, » préparatoire au baptême. Les prêtres pénitenciers ne fonctionnaient pas encore dans la Ville éternelle â cette date, répartie en un moins grand nombre de tituli. S'il est certain que le pape Innocent l*r mentionne en 416, comme « un usage de l'Eglise romaine, » les exercices pénitentiels, il les a attribué â l'évêque de Borne (pii est le < prêtre » dont il parle. « C'est à ce prêtre, dit-il, qu'il appartient de juger de la gravité des péchés, de surveiller la confession du pénitent, et les larmes qui attestent son repentir, eide le faire délier lorsqu'il aura jugé sa satisfaction suffisante. · *De pondere xslimando delictorum sacerdotis est judicare...*, ac tunc jubere dimitti cum viderit congruam satisfactionem. C'est à lui encore qu'êtnit réservée la réconciliation solennelle des pénitents an jeudi saint. *Epist. ad Decmtium*, c. vu, P. L., t.xx. col. 559. El selon Soxomône. // E , I. \ II. c. xvi. P. G., t.txvn, col. 1 iGl. par cette réconciliation épiscopale, le pénitent « elait absous de ses péchés », τὴ ἀμαρτία ἀνίχται. — Le papo saint Léon écrivait, en 152. à fhro-don*, évêque de Erejus < Voici quelle est la règle ecclésiastique sur l'état des pénitents. L'intime miséricorde de Dieu vient au secours des fautes humaines de manière â nous rendre l'espoir de la vie éternelle, non seulement par la grdcc du baptême, mais encan* par le remède de la pénitence; de la sorte ceux qui ont profané les dons de li régénération, peinent obtenir la rémission de leurs crimes, à la condition qu'ils se condamnent eux-mêmes, car Dieu, dans son indulgence. l nu» les secours de sa divine bonté a ce prix qu'on ne puisse les obtenir que grâce aux supplications des prêtre* : \ir dtvime bonitatis præsidiis ordinatis ut indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum ne-queant obtineri. En elle!, h» médiateur «le Dieu et des hommes a donné aux chefs de l'Église le pouvoir de

donner à ceux qui confessent (leurs fautes] l'action de la pénitence, « t de les admettre par la port/.* de la réconciliation a la communion des sacrements, lorsqu'ils auront été purifié· par une satisfaction salutaire. » Le pontife presse ensuite les pécheurs de se convertir, de peur que la mort n· les surprenne et ne rende impossible « ou la confession du pénitent ou la réconciliation du prêtre », rel confessio psrmbmtis ...! reconciliatio sacerdotis. « Il est lres utile et nécessaire, écrit-il encore, que le pécheur soit déchargé du poids de «es fautes, avant le dernier jour, par la supplication saorrdot t.de, » mullum utile ac necessarium est ut peccatorum reatus ante, ultimum diem sacerdotali supplicatione solvatur. P. L., t. liv, coi. 1011-1013. On n-trouvrrait aisément h même doctrine dans les écrits du pape Gélase. Nous nous bornerons â invoquer le témoignage de saint Grégoire le Grand (7 604l : « Les »p*>tr«. dit-il, ont reçu en partage le pouvoir du jugement suprême, de sorte que, a h place de Dieu, vire Des, ils retiennent aux uns leurs péchés, aux autres ils les remettent... Voici que ceux qui nsloubmi pour eux-mêmes le sévère jugement de Dieu, deviennent cependant l« juges des Ames. » Dans la pritupie. le pape met une limite à ce pouvoir d absoudre. « Il faut peser les motifs. dit-il, et alors seulement doit s'exercer le pouvoir de lier et de délier; de la sorte, ceux que le Dieu tout-puissant vigile par la grlcie d- b» eottponchon. l» sentence du paslrtr les absout (réellement L'absolution du président n'est vraie que lorsqu'elle suit la décision du juge intérieur. » *Ilomil.*, xxvr. in *E^ang.*, I. II, P. L., I. lxvi, col. 1200. — Aux témoignages des pontifes romains nous ajouteron*, pour l'Italie, ceux de saint Jérôme et de saint Ambroise^ que l'Église a mis au rang des docteurs. Saint Jérôme dans ôπ épłtrv a Heliodore, n. 8 et 9. rxalte la dignité des évêques. < qui ont succtMé au collège des apôtn<. <|ui de leur bouche sacrée produisent b· corp« du Christ» qui nous ont faits cliri'tiens. qui possèdent les defc du royaume des cieux.ot nous jugent en quelque sorte avant le jour du jugement, > qui dares regni csdontm habentes ipiodam modo ante judicii diem judicant. P. L., t. XXII. col. 332-353. — Saint Ambroise est plus explicite : < Dieu seul, dit-il, peut remettre les ptchês. mais il les remet par les hommes, à qui il a donne aussi le pouvoir de les remettre. · Et ailleurs : « Cvst aux apôtres que le Christ a donné le pouvoir de remettre lrs péchés, et des apôtres ci' pouvoir a « U transmis au ministère des prêtres. > quod ab apostolis ad sacerdotum officia transmissum est. Et encore : < Les pretn*s revrndiquent le droit qui leur a été donné de remettra les péchés (Kir le baptême et par la pénitence. » El enfin : « Ce droit n'a été accordé qu'aux prêtres. » jus hoc salis fiemiisstim sacerdotibus est. In *Evangel.*, secund. *Lucam*, I. V, n. 13; *De pœnit.*, L II. c. n. n. 12; l. I, c. vin», n. 36; c. 11, n. 7, P. L., t. xv, col. 1639. t xvi, col. 199, »77, 468. Pour avoir entendu les quaire grands docteurs de l'Eglise latine, il ne nous manque plus que le témoignage de saint Augustin. Il viendra à son heure avec les principaux rcpnbentants de l'Église d'Afrique.

6· *Église d'Afrique.* — Tertullien distingue trois sortes de péchés, les minuta ou modita, les media et les majora. (>s dvnners.au nombre de trois, l'idolâtrie, l'homicide et la fornication ou l'adultère, sont irrémis-sibles. *De pudicitia*, c. î-IH, P. L., t. n, col. 979. Dieu seul en peut accorder le pardon, même aux jx*chciirs admis à Li jx nitence. Quant aux autres p«*chrs. le M-vère partisan du montanisme ne dénie pas à l'Église le pou-voir de les remettre : *Habet jiotcstatrni Ecclesia debeta donandi. Dr pudicitia*, c. XXI, P. L.. t. 11, col. 1024· H admet même que l'ev0<jue exerce en certains cas Je pouvoir de l'Église : *Salva illa pamitentue specie post /idem, quai aut levioribus delictis ventam ab episcopo*

consequi poterit, aut majoribus et irremissibilibus a Deo solo. *Ibid.*, c. xvm, col. 1017. — A l'égard des lapsi, saint Cyprien (v 258) maintient le régime de la sévérité. Néanmoins, le souci du salut des âmes lui inspire ce conseil et cette règle : « Que chacun confesse son péché, pendant que celui qui est coupable est encore dans le siècle, pendant que sa confession peut être admise, pendant que la satisfaction et la rémission faite par les prêtres est agréée de Dieu, » *dum remissio facti per sacerdotes apud Dominum grata est. Delapsis*, c. xxix, *P. L.*, L iv, coi. 189. — Saint Augustin préconise, en divers endroits de ses ouvrages, le pouvoir d'absoudre confié par J.-C. aux apôtres et à leurs successeurs : « Pierre, dit-il, apparaît dans l'Écriture comme personnifiant l'Église. Surtout en ce passage où il est dit : « Je le donne les clefs du royaume des deux, * etc. Si Pierre a reçu ces clefs, est-ce que Paul ne les a pas reçues ? Si Pierre les a reçues, est-ce que Jean et Jacques, et les autres apôtres, ne les ont pas reçues ? Et ne sont-ce pas les clefs de l'Église dans laquelle les péchés sont remis chaque jour ? Mais parce que Pierre personnifiait l'Église, ce qui a été donné à lui seul, a été donné à l'Église. » *Serni.*, ex. n. 6 et 7, *P. L.*, t. xxxviii, col. 802. Ailleurs, Augustin renvoie les pécheurs « aux évêques, qui exercent dans l'Église le pouvoir des clefs, » *veniat ad antistites per quos illi in Ecclesia claves ministrantur. Serm.*, cccia (douteux), n. 9, *ibid.*, t. xxxix, col. 1517. Citons encore la lettre dans laquelle Augustin blâme la conduite des prêtres qui prennent la fuite à l'approche des Vandales, et dénonce le péril qu'ils font courir « à ceux qui demandent le baptême, à ceux qui demandent la réconciliation ou seulement l'admission à la pénitence, en un mot à ceux qui fondament l'administration des sacrements. Si les ministres font défaut, s'écrie-t-il, à quel malheur sont réservés ceux qui sortiront de ce siècle sans avoir été régénérés* ou déliés, » *ubi si ministri desint, quantum exitium sequitur eos qui de isto seculo vel non regenerati exeunt vel ligati. Epist.*, CCXXVIII, *ad Honoratum*, n. 8, *P. L.*, t. xxxiii, coi. 1016.

7. *Église d'Espagne.* — A partir du concile d'Elxirv (300), de nombreux conciles réglèrent la discipline pénitentielle. L'hérésie novatienne qui avait partout des adhérents provoqua une lettre de saint Pacien, évêque de Barcelone (l*391), réfutant Sempronianus : « Vous dites que Dieu seul peut remettre les péchés. C'est vrai ; mais ce que Dieu fait par ses prêtres, c'est encore lui qui le fait, quod per suos sacerdotes facit, ipsius potestas est. Pourquoi donc a-t-il dit aux apôtres : « Ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel ? » Pourquoi a-t-il dit cela, s'il n'est pas permis aux hommes de lier et de délier ? Prétendez-vous que ce pouvoir n'a été donné qu'aux apôtres ? Mais alors les apôtres seuls ont pu baptiser, seuls donner le Saint-Esprit, seuls reprendre les péchés des nations, car on peut dire que les apôtres seuls ont reçu ces commandements. » *Epist.*, i, *ad Sempron.*, n. 6, *P. L.*, t. Xii, col. 1657. Dans sa *Parinensis ad p.* nitendam. i6i</, col. 108\$. Pacien indique à quels péchés s'applique le pouvoir sacerdotal d'absoudre.

8* *Église des (iaulrs.* — Dès le temps de saint In née (arant 21JU), on voit fleurir en Gaule la discipline pénitentielle. Des femmes perverties par les hérétiques revinrent à résipiscence ; elles confessèrent publiquement leurs crimes, » l prirent rang parmi les pénitents. Par quel ministère reçurent-elles l'absolution ? Saint Iréme n' le dit pas. Saint Hilaire, évêque de Poitiers, dans son *Cornméritaire du texte de saint Matthieu*, xvm, 8. • η* Figné netti ment que le Seigneur • a remis aux ap<V tn un jugement en vertu duquel ceux qu'ils lieraient sur la trm, cW-a-dire ceux qu'ils bisseraient dans les lient de leur* pèclhs, et ceux qu'ils délieraient, c'est-à-dire ceux qu'il* idmettraient au salut en leur accordant k pardon, seraient, en raison de ta srnknce apostolique,

ou absous ou liés dans le ciel », *Immobile severitatis apostolicx judicium pricmisit, ut quos in ternis ligaverint, id est peccatorum nodis innexos reliquerint, *(quos solverint (concessione videlicet veniæ receperint in salutem), hi apostolica concessione sententia' in crrlis quoque absoluti sint aut ligati. P. L.*, t. ix, coi. 1021. Citons encore Gennade, prêtre de Marseille (fin du V* siècle), qui dans ses *Dogmata ecclesiastica*, c. lui envoyés au pape Gélase, s'exprime ainsi : « Quant à celui que des péchés mortels commis après le baptême accablent, je l'exhorte à satisfaire d'abord par une pénitence publique, puis, une fois réconcilié par le jugement du prêtre, de s'associer à ceux qui communient, !* ». *ita sacerdotis judicio reconciliatum communioni sociari* s'il ne veut pas recevoir l'eucharistie pour son jugement sa condamnation. • *P. L.*, t. LVIII, col. 991.

II. Akgi'Mentation. — Des textes cités on peut induire quels étaient le sujet, la matière, le ministre, le moment la formule, et l'efficacité de l'absolution.

Le *Le sujet de l'absolution* est le fidèle baptisé, coupable de quelque péché grave, ou, pour mieux dire, le pénitent. La pénitence formait, à l'origine, un véritable état, comme le catechuménat. Quiconque, parmi les chrétiens, avait commis l'un des péchés qui étaient considérés comme canoniques, c'est-à-dire soumis au pouvoir des clefs, se rangeait dans la classe des pénitents, non de lui-même, mais par l'autorité de l'évêque ou du prêtre pénitencier. Ainsi s'exerçait le pouvoir (le lien que le Sauveur avait accordé aux chefs de son Église. Le pénitent était *lié*. C'est ce qui explique le texte de saint Éphrem : « Que celui qui a été lié lui demande donc (à Dieu parses ministres) la rémission complète ; » le texte de saint Augustin, à propos de Ua/are : *Ligatus erat sicut sunt homines in confessione peccati agentes pœnitentiam, Serm.*, ccc l ii, n. 8, *P. L.*, t. xxxix, coi. 1558 ; celui de Jean le Jeûneur ou d'un canoniste grec, quel qu'il soit : *Oratio super eum qui a sacerdote ligatus est cum absolvitur*. Morin, *De administrat.*, sarram. pœnitent., Appendix, p. 90. Ci. Benoît le Lévitte (f 845) : *Quoniam sine manus impositione nemo absolvitur ligatus. Capitular.*, j, 116 ; *P. L.*, l. xcvi, col. 715. Tout ceci sera expliqué plus en détail, au mot Pénitence canonique.

2° *Matière de l'absolution.* — Les péchés graves constituaient régulièrement la matière de l'absolution. A l'article CONFESION sacramentelle, on verra par quels moyens les premiers chrétiens obtenaient le pardon des *peccata minuta*, des menus péchés, ou, comme nous disons aujourd'hui, des péchés véniels. Dans la pratique, tous les docteurs que nous avons cités ne sont pas d'accord sur le nombre des péchés remisibles par les successeurs des apôtres. Origène estime que les prêtres dépassent leur pouvoir, en remettant les péchés d'idolâtrie, d'adultère ou de fornication ». Terlullien est du même avis, et ajoute l'homicide à cette liste des péchés irrémissibles. Les inontanistes et les novations préconisent cette doctrine ; c'est pourquoi ils sont frappés par l'Église. le pape Calliste « déclare qu'il rvtm l le péché de fornication à ceux qui en ont fait pénitence », *pœnitentia functis*. Saint Ambroise, saint Grégoire de Nazianze, saint Pacien, nous l'avons vu, combattent les novations. Saint Augustin formule ainsi le sentiment général « Il y en a qui ont dit : il ne faut pas accorder la pénitence à tels et tris péchés ; ils ont été exclus de l'Église et sont devenus hérétiques. Pour quelque péché que ce soit, l'Église notre mère miséricordieuse ne perd pas ses entrailles, » in quibuscumque peccatis rmn perdit viscera pia mater Ecclesia. *Eerni.*, ccc l ii n 9 *P. L.*, t. xxxix, col. 1559. D'où peut provenir l'erreur d'Origène, de Terlullien et des novations ? C'est que selon le sentiment de certains historiens catholiques/ notamment de M. Funk, l'Église, pendant un certain temps, avait cru devoir, par mesure disciplinaire,

fuser la réconciliation aux homicides* aux idolâtres et aux adultères. Cette pratique n'eniamail pas son pouvoir d'absoudre. Mais peu à peu on put croire quelle n'possédait pas un pouvoir dont elle ne faisait pas usage. Et c'est ainsi que finit par s'accréditer l'opinion qui déclarait irrémissibles par l'Église, les péchés d'adultère, d'homicide et d'idolâtrie, ki conduite du jiapc Callisle et la condamnation des montanistes el « b s notations remit les choses au point. On remarquera cependant que, selon plusieurs historiens catholiques, les relaps notaient pas admis a la réconciliation par l'Église primitive. C'était encore là une simple mesure de discipline. Historiquement on en établit l'existence par les textes d'Hermas, de Clément d'Alexandrie, d'Origène, de Terlullien, de saint Ambroise cl de saint Augustin, h· mot d'Hermas : « Pour les serviteurs de Dieu, il n'y n qu'une seule pénitence, » est interprète par Clément « l Mexandrie, S'Croma/a, II, 13, P. G.t l. vm, col. 993-996, dans le sens « l'une seule pénitence canonique après le baptême. On peut voir les autres textes réunis dans notre article sur *Le caractère sacramentel de la pénitence publique* (Revue du clergé français, 1rr novembre 1898, p. 425, note 2; p. 424, note 2; p. 429, note 2; p. 431, note 1). Cela sera étudié plus à fond, au mot PÉNITENCE canonique. Citons cependant le texte de saint Augustin : « Quoique par une sage et salutaire précaution on n aît accordé celle très humble pénitence que pour une seule fois dans l'Église, de peur « pie ce remède devenu vil ne fût moins utile aux malades, tandis qu'il est d'autant plus salutaire qu'il aura été moins exposé au mépris, quel est celui cependant qui oserait dire a Dieu : Pourquoi pardonnez-vous encore à cet homme qui, après une première pénitence, s'est encore enlacé dans les liens de l'iniquité ? » *Epist.*, CUII, n.7,a<Z *Macedonium*, P. L., I. XXXIII, col. 656. On voit par là « pie si l'Église n· donnait plus l'absolution aux relaps, elle espérait néanmoins « pie Dieu leur pardonnerait encore, à cause do sa miséricorde, et de leur repentir. Quant à la détermination des péchés graves remis par l'absolution, les premiers Pères ne sont pas très précis. On a vu que Terlullien désigne comme rémissibles les *delicta leviora* par opposition aux *delicta majora et irremissibilia*. Ces péchés, relativement légers, sont encore des péchés graves, distincts des *peccata minuta*. Par contre, saint Pacien semble enseigner que les seuls péchés qui soient matière nécessaire de la pénitence ecclésiastique cl de l'absolution sacerdotale sont les trois péchés d'idolâtrie, de fornication et d'homicide. *Paroniesis ad parnitent.*, c. iv, P. L., t. xm, col. 1084. Saint Augustin s'exprime quelque part à peu près de même façon. « Ne commettez pas, dit-il, les péchés pour lesquels il est nécessaire que l'on von» sépare du corps du Christ. Ceux « pie vous voyez ainsi faire pénitence ont commis des crimes, tels que l'adultère ou d'autres fautes extrêmement graves, *facta immania*; c'est pourquoi ils font pénitence, (« r si leurs péchés étaient légers, l'oraison quotidienne suffirait pour les effacer, » *De symbolo ad catechumenos*, c. vin, P. L., t. XL, col. 636. Mais ailleurs on voit qu'il entend par péchés pénitentiels, c'est-à-dire soumis nu pouvoir des clefs, d'une façon générale. « ceux que renferme lo decalogue de la Loi et dont l'apotre a dit : « Quiconque les commet, ne possédera « pas le royaume de Dieu, » *actio pernitentia pro iltis peccatis subeunda est, gu,r legis decalogus continet, et de quibus apostolus ait : 'quoniam qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt. Serni.*, CCCLI (douteux), *De pn nit.*, c. \\\, P. L., l. xxxix, col. 1542. Bref, les Peres sont d'accord pour déclarer « pie tous les péchés graves sont Soumis au pouvoir des clefs. Mais quels sont les péchés qui doivent être rangés dans cette catégorie, c'est une question pratique ou l'on peut observer quelque divergence d'opinion. Ce point sera examiné plus au long, aux articles Pl ciiê et Confession.

3' *Ministre de l'absolution.* — Saint Ignace d'Antioche indique « pie « les pénitents n'obtenaient le pardon de leurs **péchés** que s'ils avaient recouru à l'Église réunie rl au consentement de l'évêque ». Le rôle de l'évêque n'est pas nettement déterminé dans ce texte. Le *Pasteur* d'Hormas et Clément d'Aloxandrief?) signalent un « ange de la pénitence », sans doute l'évêque ou le prêtre préposé aux exercices de la pénitence et chargé de la réconciliation des pécheurs. Donnait-il l'absolution? on ne le dit pas. Mais Socrate et Sozomene nous décrivent d'une manière assez détaillée l'office du prêtre pénitencier, dont l'existence remonte, selon le premier au temps de Dcce, selon le second a l'origine de l'Église. Sozomene dit nettement qu'a Constantinople ce prêtre « absolvait » les pécheurs avant de fixer leur pénitence et de les ranger dans la classe des pénitents. Et le même Sozomene nous apprend qu'à Borne, où il ne signale pas l'existence du prêtre pénitencier, l'évêque présidait les exercices pénitentiels cl « absolvait » les pécheurs qui avaient achevé leur pénitence. *Ihst. eccl.*, I. VII. c. xvi, P. G., t. l x vii, col. 1461. Qu'on relise nos textes et Ton verra « pie le pseudo-Clément dp Borne, Clément d'Alexandrie* le pseudo-Hippolyte, Cyprien, Chrysostome. Alh.in.tse, Jérôme, Ambroise, Augustin, Pacien, Gennade, bon, Cyrille, Grégoire le Grand, considèrent les *sacerdotes*, c'est-à-dire les évêques et les prêtres, comme ministres de l'absolution. D'une façon générale sairft Augustin les appelle *antistites*; et saint Ambroise déclare énergiquement que le pouvoir d'absoudre n'a été; accordé qu'aux prêtres, *solis sacerdotibus permissum est*. On a vu une objection grave à cette conclusion dans le texte suivant « le saint Cyprien : « Si un *libellaticos* tomix? malade en l'absenco de l'évêque, il pourra recourir au prêtre, et si le prêtre vient à manquer et que le danger de mort « oit imminent, il pourra foire l'exomologèse (la confession) de son péché à un diacre qui lui imposera les mains pour la pénitence, afin qu'il paraisse devant Dieu avec la paix que les martyrs ont sollicitée pour lui par leurs lettres, » *libellis. Epid.*, xn, n. 1, P. L., t. iv, col. 259. Do quelle nature était cette réconciliation opérée par le diacre au moyen de l'imposition des mains? Était-ce une simple réconciliation au for extérieur? Dans ce cas, il faudrait dire que la réconciliation qui terminait k-s exercices pénitentiels. même opérée par l'évêque ou par le prêtre, n'avait pas li vertu de remettre les pêches. Cette question a embarrassé les docteurs catholiques. Voici les diiêrenles réponses qu'ils y ont données. 1>Le P. Morin donne à entendre que saint Cyprien accordait par exception aux diacres le pouvoir d'absoudre, *De disciplina in administrations sacramenti panitentia*, I. VIII, c. xxni, comme l'Église accorde au simple prêtre le pouvoir de confirmer, en vertu d'une délégation extraordinaire, dans des circonstances « k terminées. Ayant vu le pouvoir d'absoudre, d'aliord réservé à l'évêque, s'étendre au simple prêtre, le saint pontife aurait cru possible de le communiquer même au diacre en cas d'extrême nécessité. Cette interprétation eM généralement cutKidêrêe comme inexacte. — 2· On suppose que, selon l'ancienne discipline, la réconciliation avait un double effet, l'un dans le for intérieur en remettant les péchés, l'autre dans le for extérieur en permettant au pénitent, désormais libéré, de participer, comme le reste des fidèles, aux choses saintes et, en particulier, à la communion eucharistique. Selon cette hypothèse, saint Cyprien aurait autorisé le diacre à opérer la réconciliation. sinon au for intérieur, du moins au for extérieur. Dès lors, sans être absous sacramentellement, le *libellaticus* « pu avait donné des signes de repentir était admis, non seulement à la pénitence, mais encore à la paix avec l'Eglise, et, par la communion eucharistique, purifié de ses p« chés. L'impossibilité matérielle de recourir a rê« V|ue ou au prêtre le dispensait de solliciter l'absolution sacramentelle avant de recevoir le viatique.

— 3» D'après nno troisième explication, la discipline pénitentielle des pn rmers siècles comportait une double confession et une double absolution, la première privée, la seconde publique. La pénitence publique, qui constituait ce qu'on appelle l'exomologèse, voir Tertullien, *Dr prnitentia*, c. ix, *P. L.*, t. t. col. 1213, comprenait parmi s s exercices la confession cl axait pour terme la réconciliation finale, dont le caractère n'êtiil pas proprement cl nécessairement une absolution sacramentelle des p'chés. Dès lors l'interprétation du texte de saint Cyprien devient assez facile. Le *libellaticos* dont il est question avait déjà dû recevoir l'absolution proprement dite de son péché, pour être admis à la pénitence publique. Sans doute la réconciliation finale qui impliquait la paix de l'Église et le droit de participer à l'eucharistie était d'ordinaire réservée à l'évêque, ou, en cas de nécessité, au simple prêtre. Mais comme le sentiment prévalait dans l'Eglise, que les pénitents devaient être, en danger de mort, admis à la communion eucharistique, saint Cyprien voulut qua défaut du prêtre lo diacre vint à leur secours et les réconciliât. Les mots : *manu ris in pwnürnlam imposita*, forment bien quelque difficulté. L'imposition des mains était le signe ordinaire de l'autorité sacerdotale dans le rite de la réconciliation. C'est en cela que saint Cyprien aurait introduit une nouveauté dans la discipline pénitentielle, sans prétendre conférer pour cela au diacre le pouvoir d'absoudre. L'imposition des mains, signe purement extérieur, n'impliquait nullement l'absolution proprement dite, qui c'avait son efficacité que dans la « prière sacerdotale ». comme nous le dirons plus loin. Le sens «le *in pæmentenham* est plus difficile à déterminer. Cela veut-il dire que le diacre admettait par l'imposition des mains le *hbdlalicus* a la pénitence? ou bien cela signifie-t-il qu'il opérait la réconciliation du *libellalicus* déjà pénit? I nt' *Uejomologesis* dont il est question dans le texte appelle plutôt la second» interprétation, qui est pourtant moins conforme au sens obvie des mots in *pxnitentlarn*. Il faut s « n tenir, selon nous, a celle seconde interprétation. De la sort» un peut admettre que le *libellaticos*, déjà absous par l'évêque, expiait sa faute au rang des pénitents, et que le diacre en l'absence d'un prêtre, était autorisé à le réconcilier, c'est-à-dire à lui rendre la paix de l'Église et à lui accorder le viatique. On comprendra mieux celle théorie si Ton veut bien se reporter à l'histoire de S» rupion que nous a conservée Eusèbe, *Ihsl, eccL*, I. VI, c. xlv, *P. G.*, I. xx. col. 629. Denys « Alexandrie avait décidé que les *lapsi* ne seraient admis à la communion qu'à l'article de la mort. Les prêtres étaient autorisés à la distribuer aux coupables n-peut mis, surtout s'ils l'avaient di-mandée pendant qu'ils « talent encore en bonne santé. Cet»il le cas du vieillard Se rapion. Sur le point de mourir, il envole son jeune neveu chercher un prèlrv. L» prêtre auquel celui-ci k adressa était lui-même malade. Mais il confia les MtntiA especes eudiaristiques au jeune homme, «pii les apporta religieusement a son oncle. Sérapion rendit le dernier soupir, aussitôt après avoir communiqué. < N'est-ce pas une preuve, remarque saint Denys, «pie ce vieillard était n *t' en vie jusqu'à ce qu'il eût été délivr' <!" liens «le sa faute et «pi'il eut cUacê vntiènenent la tache dunl il avait souillé son l'une en immolant aux idoles? » On suit par cct exemple qua défaut du prêtre, in "impie tid< k» donna la communion .l un p nitent moribund. A plus forte raison un diacre pouvait-il « inharp de k tuplir l» m» me office. Saint Cypric»n élo.i l«our k" cas d extrême n» ccssité celte fonction diaconak* «I» hauteur dune institution. Bref, pour comprendre le d en l du oint docteur nous avons à choisir entre deux bypoÜi« M» : ou bo n la réconciliation finale comprenait, t tt « l.i foi', uur absolution au f«r inlérivnr t un» absolution m for rit ii« t»r; <m bien cil» consistait, au moins ordin nn o .ut, dam une simple remission des p< ni-

tente à In communion d» l ftgliso et à la communion eucharistique. Dans le premier cas, la n'conciliation opérée par ce diacre aurait été incomplète et n'aurait compris que l'absolution au for extérieur; dans le second, elle aurait été totale, et aurait eu la mémo vertu que celle du prêtre ou même de l'évêque. Mais puisque dans ce second cas il y avait simple admission à la communion, jamais il n'en faudrait conclure que les diacres aient exercé proprement lo pouvoir d'absoudre.

V l'omenf de l'absolution. — L'absolution était-ello accordée nu moment de rentrée en pénitence ou au moment de la réconciliation finale? Ia*s documente vont répondre à celle question. — Nous avons vu par h» texte de saint ftpbrem «pie le pénitent. * celui qui a été lié, no recoil qu'à la lin de son expiation ♦ la rémission complete > de son péché. — On se rappelle quo saint Augustin, à l'heure de la persécution, blâmait ses prêtres de désertier leur poste, pendant que les uns demandaient le baptême, d'autres la réconciliation, d'autres l'imposition delà pénitence, *ptrnitenti/v ipsius actionem*, tous la consolation et l'administration des sacrements. Si saint Augustin distingue entre la réconciliation et *Vaction de la pénitence* (l'imposition de la pénitence), si les pécheurs réclamaient à grands cris, non pas la reconciliation, mais simplement la pénitence, ce n'était pas pour obtenir même, dans une certaine mesure, l'absolution sacerdotale. La simple imposition de la pénitence n'impliquait pas une sorte d'absolution. Les *Constitutions apostoliques*^ L II, c. XU, *P. G.*, t. t. col. G96, attachent avec raison la verlu do remettre les péchés à la réconciliation finale : « O évêque, impose les mains sur ce fidèle qui a été purifié par la pénitence pendant que toute la communauté prie pour lin. et tu le rétabliras dans les antiques pâturages, et cette imposition des mains sera pour lui comme un (second) kiplême; car, disent les apôtres, c'est par l'imposition de nos mains que le Saint-Esprit était donné aux croyants. » Interrogé (en 405) par Exupère de Toulouse, lequel ne savait comment agir à l'égard des « pécheurs (pii, au seuil de la mort, demandaient à la fois la pénitence et la réconciliation », le pape Innocent P indique deux régimes ditTén.'nte. l'un plus sévère, l'autre plus doux. < L'ancienne coutume, dit-il, voulait «pi on leur accordât la pénitence, mais qu'on leur refusât la communion. » C'ctait l'« rémission », mais non une rémission totale «les péchés. Le pape appelle celle concession *remissio durior*. Cette absolution était valable à cause du danger de mort. L'n peu plus tard, le pape Cèleslin Ier (7 132f. s'adressant aux évêques des provinces de Vienne cl de Narbonne, blâme les prêtres et les évêques < qui refusent la pénitence aux moribonds », et il les accuse d'être « les meurtriers dos âmes ». *Quid hoc ergo aliud est quam morienti mortem addere, ejusque animam sua crudelitate, no absolvi possit, occidere...* *Salutem ergo honiui adimit quisquis mortis tempore petenti l'iruitcham denegant.* *P. L.*, t. IAI, col. 576. Il nest p;is question dans ce texte de la réconciliation proprement dite; l'auteur ne parle que de l'admission à l.i p« nitem e, cl cependant il semble que l'absolution y soit attachée, *ne absolvi possit*. Saint Léon, dans l'un des textes «pie nous avons cités, distingue pareillement entre l'admission à la pénitence et la réconciliation final» : *^tedintor Dei et hominum... hnne pnrposilis Ecriesiir tradidit potestatem ut et cimptentibu^ actionem joTHitrtirr darent et cos salubri satisfactione purgatos ad communionem sacramentorum per iânuam reconcilationi< admitterent.* *Eph t. fcvni, adTheodor.*, *P. L.*, t. i.tv, col. 1011. De tous ces documents il semble résulter que b pénitence canonique ou ecclésiastique ne comprn ill pa< régulièrement une double absolution l'un au début, l'autre à la fin dos exercices pénitentiels. L» *Sacramentaire gélas*, ml.

sur ce point l'usage romain du temps d'innocent 1er, indique bien une prière que le prêtre prononce sur le pénitent le mercredi des cendres, et une autre que le pontife récite le jeudi saint pour réconcilier le pénitent : *Suscipis eum IV feria mane in capite Quadragesimae et cooperis cum cilicio, oras pro eo... hi cima Dominii... dat orationem pontifex super eum ad reconciliandum. Sacram. Gelasian., i, p. 16. P. L., t. lxxiv, col. 1064.* Le texte que nous avons cité du pape Innocent montre bien que le régime du prêtre pénitencier était, de son temps, en vigueur à Rome, et que la réconciliation des pénitents avait lieu le jeudi saint. Or, d'après ce régime, le pécheur n'était pas absous avant d'être admis à la pénitence par le prêtre pénitencier. L'absolution était au terme de la pénitence. Le pénitent, après avoir accompli les œuvres satisfactrices qui lui étaient imposées, « était absous de ses péchés » et réconcilié avec l'Eglise; et cette absolution était l'œuvre de révoque. En cas de nécessité, en danger de mort par exemple, l'évêque donnait l'absolution ou imposait la pénitence. Si le pénitent survivait, il devait, bien qu'absous, se soumettre à la pénitence publique, à la fin de laquelle il y avait une seconde réconciliation ou absolution.

fy» *forme ou formule de Vabsolution.* — Saint Léon désigne l'absolution sous le nom de « supplication sacerdotale ». *Multum utile ac necessarium est ut peccatorum reatus ante ultimum diem sacerdotali supplicatione solvatur.* Et la preuve qu'il s'agit ici d'une absolution réelle et non d'une simple prière d'intercession. c'est que sans elle, nous dit le même Père, le pardon de bien ne saurait être obtenu, *ut indulgentia nisi supplicationibus sacerdotum nequeat obtineri.* Afin qu'on ne puisse se méprendre sur sa pensée, saint Léon prend soin de rappeler à ce propos le pouvoir des clefs que le Sauveur a donné à ses apôtres et à leurs successeurs : *liane praepositis Ecclesiis tradidit potestatem. Epid. ad Theodor., toc. cil.* La prière récitée par l'évêque ou le prêtre sur le pénitent était multiple, nous l'avons vu. Une première absolution accompagnait l'imposition de la pénitence. Pendant le cours des exercices pénitentiels l'évêque imposait, en priant, la main sur les pénitents. Et enfin une dernière prière épiscopale, accompagnée de l'imposition des mains, opérait la réconciliation finale, de toutes ces oraisons la première et la dernière étaient les plus importantes. L' *Sacramentaire gélasien* nous a conservé la formule employée par l'évêque le jeudi saint, jour de la réconciliation solennelle des pénitents : « Assiste, Seigneur, à nos supplications et dans ta clémence exauce-moi, moi qui tout le premier ai besoin de ta miséricorde. Bien que ce ne soit pas par le choix de mes mérites, mais par le don de ta grâce que tu m'as établi le ministre de cette œuvre de [réconciliation], donne-moi l'assurance de remplir ton mandat et opère toi-même par mon ministère ton œuvre de piété... Seigneur Dieu, qui as racheté l'homme déchu dans le sang de ton Fils unique, vivifie ce [pénitent] ton serviteur dont tu ne désires nullement la mort... Guéris ses blessures... de peur qu'une seconde mort ne saisisse celui qui a reçu une seconde naissance dans le bain salutaire... Épargne celui qui confesse [ses] péchés » afin que, grâce à la miséricorde, il n'encoure pas les peines qui le menacent et la sentence du jugement futur, » etc. *L., t. LXXIV, col. 1096* Nous ne possédons malheureusement pas la formule employée par le prêtre pénitencier lorsqu'il absolvait le pécheur et l'admettait au rang des pénitents. Nous ne pouvons tirer argument, pour le vi^e siècle, du formulaire attribué à Jean le Jeûneur. Ce Pénitentiel, n'est pas antérieur au vi^e siècle, étant l'œuvre d'un moine, nommé Jean le Jeûneur. K. Holl. *Enthusiasmus und Jussgeiual beim gricchischen Munchlum*, 1898, p. 289 sq. L'oraison

employée par l'évêque pour la réconciliation du pénitent. *oraho ad solrendum confitentem postquam penitentem tempus complevit*, est ainsi conçue : « Seigneur notre Dieu qui êtes apparu à vos disciples, les portes closes, et leur avez dit en leur donnant la paix : vos péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, etc. Vous-même, Seigneur, selon l'invisible et toute-puissante providence avec laquelle vous administrez toutes choses, jetez un regard sur Kolre serviteur ici présent, cl par ma bouche, bien que je sois un pécheur, effacez les Lices de son corps et les souillures dont le péché a couvert son âme. et que celui qui est lié par le canon soit délié du canon et délié du péché qui l'enchaîne, par votre grâce et votre miséricorde, » etc. Morin, op. cit., Appendix, p. 9». L'oraison que n'citait le confesseur sur le pénitent, quand il recevait son aveu, était moins longue, mais exprimait la même pensée : *Drus tibi uuhdgeat, rtc.* La confession achevée», le confesseur disait : - Que notre Seigneur cl Maître Jésus-Christ Dieu te pardonne les péchés que tu as confessés en sa présence à ma nullité. » Suit, dans le Pénitentiel, une série d'autres formules d'absolution absolument équivalentes. Morin, loc. cit., Appendix, p. 80. On remarquera que toutes ces formules, aussi bien celles de l'Eglise grecque que celles du *Sacrammentaire gélasien*, sont dépréciatives et non indicatives. Nous ferons pareillement observer que l'oraison de la réconciliation était ordinairement accompagnée de l'imposition des mains, ou de la main, *manuum* ou *manus impositione*. Ce rite est signalé par saint Augustin, *De baptismo*, I. III, c. xvi, *P. L.*, t. lxxiii, c. lxxix, par le concile de Carthage de 398, an. 76 et 80. Hardouin. *Canal.*, t. l. col. 983, par les *Constitutions apostoliques*, l. II c. XXXVII, lac. cil.; par saint Léon le Grand dans son épître à Rusticus de Narbonne. *P. L.*, t. liv, col. 1203. Saint Augustin déclare que cette imposition des mains n'est autre chose que la prière de l'évêque sur le pénitent : *Manuum impositio, quid aliud est him oratio super hominem.* On s'est demandé si ce rite accompagnait également l'absolution du prêtre pénitencier au moment où il imposait la pénitence. Aucun texte ne le donne à entendre. Il semble que la première imposition des mains avait lieu, lorsque le pécheur prenait place parmi les pénitents. C'est ainsi qu'il faut entendre la phrase de saint Léon : *manus impositionem rvmnium accipiunt penitendi.* Voir Imposition des MAINS.

t? *Efficacité de Vabsolution.* — Selon le sentiment des Pères, l'absolution sacerdotale rvmvlii les péchés, à la condition, bien entendu, que le pénitent y apportât toutes les dispositions et conditions requises (dont il sera parlé ailleurs). Qu'on relise notamment les textes de saint Cyprien, de saint Ambroise, de saint Hilaire, de saint Jean Chrysostome, de saint Grégoire le Grand, et l'on verra que la sentence sacerdotale est toujours considérée comme ratifiée par Dieu dans le ciel. Cela devient plus manifeste encore si l'on observe la doctrine des hérétiques sur cette question. Origène estime que les prêtres outrepassent leur pouvoir quand ils prétendent remettre les péchés d'idolâtrie et (l'adultère, dont le jugement est réservé à Dieu seul. C'est donc qu'il reconnaissait aux prêtres le pouvoir de remettre tous les péchés, à l'exception de ceux-là. Même raisonnement pour Tertullicien : bien seul, dit-il, peut remettre les péchés d'idolâtrie, d'adultère et d'homicide. Et les autres péchés? qui les remettra? L'Eglise, dit-il, voire même l'évêque. Tertullicien ne se dissimule point que les catholiques, notamment le pape Calliste, ne reconnaissent pas des péchés irrémédiables. « Ils prétendent (les catholiques) posséder le pouvoir de remettre les péchés - *h* » *sua potestate uturpaverunt.* » *Dr pudicitia*, c. m. *P. L.* t. n, col. 986. Et quelle est l'objection des novations? Vous usurpez un pouvoir qui

n'appartient qu'à Dieu ! » Parleraient-ils de la sorte si l'absolution n'était qu'un simple ministère extérieur ? Mnü efficacité réelle aux yeux des catholiques ? < Voi s nous objectez, écrit Pacion, que Dieu seul peut remettre les pêchées. Mais ce que Dieu fait par ses prêtres, c'est encore lui qui le fait. > Les hérétiques des premiers siècles sont ainsi de précieux témoins île la doctrine de l'Eglise. — La comparaison que les Peres établissent habituellement entre le baptême et la pénitence montre bien qu'ils attachaient, à l'une comme à l'autre, l'idée d'une véritable remission des pêches. Voir plus haut les textes d'Hermas, de saint Ephrem, de saint Alhanasc, de saint I/on, de saint Cyrille d'Alexandrie. Rappelons que Tt-rullien appelait la pénitence *secunda spes*, par opposition au baptême qui était *prima rpes* des hommes p'cheurs. *De poenitentia*, c. vu, *Inc. cil.* Saint Jérôme écrit que les coupables « sont rachetés par le sang du Sauveur ou dans le baptême ou dans la pénitence qui produit la grace comme le baptême », *aut in paenihnlia qure imitatur baptismatis gratiam per ineffabilem clementiam Salvatori* qui non vult perire quemquam. Dialog, contra Pelag.*, I. I. n. .O, *P. L.* I xxm, coi. 527. Il faut rapprocher ce texte de la lettre à Heliodore que nous avons citée plus haut et qui marque quel est le ministre de la pénitence. < Si l'homicide, dit pareillement saint Augustin, est commis par un catéchumène, il est effacé par le baptême; s'il est commis par un baptisé, il est remis par la pénitence el li réconciliation. » *De adulter, conjugijs*, L II, c. xvi, *P. L.*, t XL. col. 182. Terminons par une citation de saint Ambroise ; « Dans le baptême, il y a rémission de tous les pêchés; que les prêtres revendiquent le droit qui leur a été accordé de remettre les pêches soit jMF la pénitence, soit par le baptême, quelle différence v faites-VOUS ! C'est dans les deux cas un seul m'stère. *hi baptismo utique remissio peccatorum omnium est; quit! interest, uti urn per pnrnitcHtiam, an per lavacrum, hoc lus sibi datum sacerdotes vindicent ? De p.Tmt(iit.*, I. I, c. VIII, n. 36, *P. L.* I. xvi, col. 176. Ou il faut nier que le baptême ait eu la vertu d'effacer les pêchés, ou il faut admettre que la pénitence, ou pour mieux dire l'absolution sacerdotale, possédait la même vertu. C'était du moins le sentiment des Pères. Et je l'ajoute par manière de conclusion, si le baptême était un sacrement, la |* nilence l'était pareillement. — Mais on peut m· demander (et c'est là une question, d'ailleurs pur ment spéculative, d'une extrême gravité) à quelle absolution était attachée l'efficacité que nous pouvons appeler sacramentelle, c'est-à-dire la rémission réelle du pêché, du *reatus rulpiv*. Si l'on presse le langage de certains Pens, il semble que la rémission du pêché était subordonnée à la réconciliation qui marquait le trine de la pénitence, et dépendait par consêspienl de l'ab-solution finale. D'autre part, on voit que la réconciliation pouvait être opérée, à Carthage, par un simple diacre, même avec le rîle de l'imposition des mains. Nou* apprenons, en outre, par Denys d'Alexandrie qu'un pênib ni (exemple S rapion), en cas d'extrême nécessité, pouvait recevoir l'eucharistie sans réconciliation aucune. D< ces deux faits ne poumit-on pas conclure que l'absolution finale n'aviil nas pour effet direct et principal d'effacer le *reutus culpa· r* En ce cas, il faudrait reporter à la première absolution, à celle que donnait le prêtre p< nit< neuf. en tout cas n celle qui précédait l'admission à h pénitence, l'efficacité sacramentelle. Nous nous truuvon- ainsi en pn-ruee de deux hypothès. s que Soloni· ne nous suggere dans un même chapitre. *Inc. cit.*, quand il dit que le prèlre pénitencier « absolvait ceux qui * confessaient », avant de les admettre nu rang des p> mtents et qu'il ajoute qu'à Rome le pénitent < élut absous de -e* p ch· s * par la réconciliation épiscopale du jeudi saint Laquelle de ces «leux absolutions remettait révUemenl tes pêchés ? Et si c'était li première.

quelle était l'efficacité de la seconde ? A ces questions le P. Palmieri, le savant professeur du Collège Domain, répond de la manière suivante : La véritable absolution, remissive des pêchés, était celle qui suivait immédiatement l'aveu du coupable et accompagnait l'imposition de la pénitence; la sentence de réconciliation qui marquait le terme de la pénitence publique était, en même temps guo la réadmission du pénitent à la communion de l'Eglise au for extérieur, une absolution *a reatu jneme*, en d'autres termes, l'octroi d'une véritable indulgence. Sans doute l'une el l'autre absolution peut être dite *absolutio a peccatie*, mais la première seule était proprement une absolution *a reatu culpte*. On verni ailleurs ce que les théologiens entendent par la *coulpe* et la peine du pêché. Inutile d'entrer ici en plus ample explication. Suivons seulement le raisonnement de Palmieri, l'absolution que l'évêque administrait au terme de la pénitence était une absolution *ab aliquo vinculo coram Deo*, puisque la formule dont il Sû servait était semblable à celle qu'employait le confesseur en absolvant le pécheur après avoir entendu sa confession. (Palmieri invoque ici les formulaires connus par le Pénitentiel de Jean le Jeûneur el les Pénientiels latins lrs plus anciens.) Or on ne peut y voir une absolution *a debito ^ragendic pænitenliæ*, nue dispenso des exercices pénientiels, puisque, en général sinon dans tous les cas, la pénitence était pleinement accomplie. Ce n'était pas davantage une absolution *a reatu culpæ*, car l'évêque qui l'administrait le jeudi saint n'avait pas reçu précédemment l'aveu des pénitents. A moins d'admettre que dans l'administration du sacrement de pénitence, un ministre recevait l'aveu des fautes, tandis qu'un autre en octroyait le pardon, on ne peut dire que celte absolution finale fût l'absolution remissive de la coulpe. (Ju'étail-eHe donc ? Simplement une absolution *a pma*, communément appelée absolution des pêchés, *absolutio a peccatis*, écrit Palmieri, *De pænitentia*, loc. cit., p. 509. Celle théorie explique, a coup sûr, la plupart des textes palrisliques. Il reste à examiner pounpioi les Pères n'ont pas fait celle distinction entre l'absolution qui suivait la confession, et li réconciliation finale qui marquait le terme de la pénitence. Faut-il croire qu'il y avait à cet égard confusion dans leur esprit ? Reconnaissons que la théorie sacramentelle de la pénitence, telle (pie l'ont établie les scolastiques, ne fut fias familière aux docteurs de la primitive Eglise. Jamais il ne leur vint à l'esprit de décomposer ce sacrement en tous ses éléments. Voici, à mon sens, comment ils concevaient la pénitence : Pour qu'il y eût rémission totale des pêchés commis après le baptême (j'entends par là la rémission de la peine, aussi bien que celle de la coulpe), il fallait (pie tous les exercices de la discipline pénitenlielle, à sa\oir l'aveu de la faute, l'absolution du prêtre pénitencier, ou de l'évêque, l'admission à la pénitence, les oeuvres salis-facloirrs. enfin la réconciliation fussent accomplis. A défaut de la réconciliation, la vertu rémissive do la pè. niteuce n'v'tait pas complète. Mais quelle était celle vertu ? Dans la pensée des premiers Pères, la pénitence n'est-4.»lle pas consident» comme un second baptême, aussi efficace que le premier ! A ce compte, elle aurait nmiis non seulement la coulpe, mais encore la peine. Celte efficacité doit être attribuée à lout l'ensemble dex exercices pénientiels (pie nous avons énumén · D« unis, ils produisent l'effet total; disjoint-, ou seulement sèjxatx-s de la réconciliation, qui en était le terme, ils ont une efficacité moindre. Quelle était l'efficacité particulien* de la réconciliation épiscopale, et quelle était l'efficacité soit des exercices pénientiels en général, soit dtf l'absolution du prêtre pfmitecncier, en particulier, le^ Peres n'ont pas essayé de le déterminer, lis avaient l'habitud · de considérer la pénitence dans l'ensemble des actes qui la composaient, pour en mesurer la valeur lul.de. Ils

envisageaient surtout dans la pénitence le roven offert aux pécheurs de rentrer dans la paix de l'Eglise en même temps que dans la paix de Dieu. Ils ont laissé aux théoriciens de l'avenir le soin d'attribuer à chacun des éléments qui entrent dans la constitution du sacrement sa vertu particulière.

Il n'est pas invraisemblable qu'à Constantinople le prêtre pénitencier ait « absous » les pécheurs aussitôt après avoir entendu leur confession : ἀπέλυε, dit Sozomène. En ce cas, la réconciliation qui suivait la pénitence, ou l'admission à la communion n'eût été qu'une réconciliation au for extérieur, comme cela eut lieu plus tard dans l'Eglise latine pour la pénitence publique. Mais, en général, dans les premiers siècles, l'absolution proprement dite était celle que donnait l'évêque au pécheur qui avait accompli ses exercices pénitenciers. Le régime de Constantinople aurait été exceptionnel. Il faut donc écarter, semble-t-il, la théorie d'une double absolution proprement dite, qui est exposée plus haut. La réconciliation finale, faite par l'évêque au jeudi saint, nonobstant les textes de quelques Pères qui lui attribuent une efficacité égale à celle de l'absolution du prêtre pénitencier, n'avait pas cette efficacité. C'est pourquoi elle pouvait être accomplie par un simple diacre.

Morin, *Cornnientarius historicus de disciplina tn administratione sacramenti parnitenti*, T. Anvers, 1682; Jucnin, *De sacramentis in genere et tn specie*, notamment *De confessione*, q. v, et *Dr absolutione*, q. vu, 3^e édit., Lyon, 1711; Frank, *Die Hussdisciplin von den Apostelzeiten bis zum sibenten Jahrhundert*, Mayence, 1867; Funk, *Dussdisciphn*, dans *Kirchenlexikon* de Wetxer et Welte, Frlbourg-en-Bri*gau, 1883, t. H, col. 1561 sq.; Wildt, *Dusse hrisst das Sacrament*, *ibid.*, col. 1598 sq.; Palmieri, *Tractatus de prnitentia*, 2^e édit., Prato, 1896; P. Bailflot, *Les prêtres pénitenciers romains au rsiècle*, dans *Compte rendu du troisième Congres scientifique international des catholiques*, Bruxelles, 1893; Boudlnbon, *Sur l'histoire de la pénitence, à propos d'un ouvrage récent*, dans *Hevuc d'histoire et de littérature religieuses*, t. II, p. 316 sq., 4^e sq.; Vacnnard, *Le pouvoir des clefs et la confession sacramentelle*, dans la *Hcvue du clergé français*, 1898 et 1899.

E. K'acandard.

III. ABSOLUTION dans l'Eglise latino, du VII^e au XII^e siècle. — I. Affirmation du pouvoir des clefs durant cette période. II. La discipline pénitentielle. III. Réconciliation ou absolution des pénitents publics. IV. Absolution privée. V. Forme ou formule de l'absolution.

I. Affirmation du pouvoir des clefs durant cette PÉRIODE. — Les Sacramentaires sont de précieux témoins de la doctrine. Le Sacramentaire grégorien contient cette formule de prière pour l'ordination épiscopale : « Donne-lui, Seigneur, les clefs du royaume des deux, afin qu'il use, sans en tirer vanité, du pouvoir que tu lui accordes pour édifier et non pour détruire. Que tout ce qu'il liera sur la terre soit lié dans les deux, et ce qu'il déliera sur la terre soit aussi délié dans le ciel. Que les péchés qu'il retiendra soient retenus, et ce qu'il remettra, remets-le; » *quorum detinuerit peccata detenta sint, et quod dimiserit, tu dimittas*, Munitori, t. XIII, part. IIL p. 81. Le Sacramentaire grégorien fut mis en vigueur en Gaule sous les Carolingiens. Mais le Sacramentaire gélasien et le *Missalr Francorum*, qu'il était destiné à remplacer, contenaient déjà une formule semblable. Cf. Muratori, t. xiti, part. II, p. 218, §58. Telle était la doctrine régnante, quand Benoît le Lévite commente ainsi le texte de saint Jean, xx, 23 : « C'est pourquoi le Seigneur, notre Maître, a donné à ses disciples et à leurs successeurs le pouvoir de lier et de délier, afin qu'ils aient le pouvoir de lier les pécheurs, et que ceux-ci, faisant une pénitence condigne, puissent être absous et recevoir, au moyen de l'invocation divine, la rémission de leurs péchés. » *Fl ideo Dominus et magister noster discipulis suis ac successoribus eorum ligandi ac solvendi dedit potestatem ut peccatores ligandi habeant*

potestatem, et pxnitenliam condigne agentes absolvi atque peccata cum divina invocatione dimitti queant. Nec mirum hoc, etc. *Capitular.*, l. I, c. cxvi, *P. L.*, t. xcvi, col. 715. Ce texte provient de Mayence. Vers la fin du ix^e siècle, ou plus tard peut-être, l'auteur des homélies attribuées à saint Éloi s'exprimait à peu près dans les mêmes termes. Le pontife s'adresse aux pénitents « que notre sainte mère l'Eglise réconcilie aujourd'hui (jeudi saint) à Dieu, dit-il, par notre ministère ». Cette réconciliation ne va pas sans le concours actif du pécheur; c'est à lui de s'y disposer « par une confession et une pénitence condigne ». Mais s'il est vraiment contrit et pénitent, « il sera vraiment réconcilié à Dieu, par le Christ et par nous, ajoute l'évêque, à qui le Christa confié le ministère de la réconciliation. » A vrai dire, les évêques ne sont que les « ministres » de cette faveur; c'est Dieu lui-même qui « se réconcilie les pécheurs par le Christ ». Cependant, « le Sauveur a donné à ses apôtres et à nous leurs successeurs le pouvoir de lier et de délier dans le ciel et sur la terre, pouvoir de délier que l'apôtre appelle le ministère de la réconciliation. C'est pourquoi, comme nous tenons la place du Christ, ceux qu'il juge dignes de sa réconciliation et qu'il absout invisiblement, nous les absolvons en les réconciliant visiblement par l'exercice de notre ministère; quant à ceux qui sont encore retenus par la chaîne de leurs iniquités, comment pourrions-nous h's absoudre? » *Homil.*, iv, *P. L.*, t. lxxxvii, col. 609-610. Ces quelques phrases contiennent en abrégé un véritable traité du pouvoir des clefs et des conditions requises pour que ce pouvoir soit exercé utilement. — Les *Fausses Décretales* qui firent leur apparition en Gaule vers 830, provenant de Keims ou du Mans, ont aussi préconisé hautement le pouvoir des clefs. Elles invoquent notamment l'autorité de la fausse épître de Clément Romain à Jacques, que nous avons citée dans le précédent article. Benoît le Lévite interpole un texte de saint Léon et y insère les mots : *id est per manus impositionem, absolutione precum saceidotalium*. Il est vrai de dire que ce n'est là qu'une simple explication (h's mots qui précèdent : *per sacenlolatem tolliciludineni*, et que cette explication est pleinement conforme à l'usage du temps. Il serait donc exagéré de prétendre que les *Fausses Décretales* ont proprement innové en matière pénitentielle. Du reste, Alcuin (f 805) qui ne relève nullement du faux Isidore, ni de Benoît le Lévite, avait écrit que la doctrine du pouvoir des clefs était un article « de foi », *credimus. Epist.*, exil, *P. L.*, t. c, col. 357. Jonas d'Orléans enseigne pareillement « qu'il est d'usage dans l'Eglise de confesser les péchés graves aux prêtres, qui réconcilient les hommes avec Dieu ». *De institutione laicali*, l. I, c. XVI, *P. L.*, t., CVI, col. 152. Cette doctrine est si répandue que le pseudo-Egbert la mentionne en faisant allusion à l'usage gallican et romain. « Le jeudi saint, dit-il, l'évêque chante (des prières) sur les pénitents et leur donne la remission » de leurs fautes. *Pænientialc*, l. I, 1, c. XII, *P. L.*, t. lxxxix, col. 415. Ailleurs, nous voyons dayman d'H&lberstadt (f853) commenter ainsi les textes de saint Matthieu, xvi, 19, et xvin, 18 : « Le Christ a donné le même pouvoir aux évêques et aux prêtres, qui remplissent l'office des apôtres. » *P. L.*, l. cxviii, col. 762-763. Bref, c'est la doctrine courante au ix^e siècle. Cela nous dispense d'examiner en détail les textes des siècles suivants. Aussi bien les canonistes, Régino de Prüm (J-915), Isaac de Langres (f880), Burchard de Worms (f10fe), Yves de Chartres (fl117), dans leurs savantes collections, nous fournissent des documents qu'on peut aisément consulter. Citons seulement le concile de Trosley de 909 (can. 15. Hardouin, t. vi a, col. 5H) qui définit comme article de foi que « la pénitence, grâce au ministère sacerdotal, l'her sacerdotale ministerium, obtient le pardon des péchés ». Citons Ratbier, évêque

de Vérone, qui dans un beau mouvement d'éloquence s'écrie : « Les évêques sont les médecins des âmes, ils sont les portiers du paradis, ils portent les clefs du ciel, ils peuvent ouvrir et fermer le ciel. » Pseudo-Ogino, l. I, n. 12, *P. L.*, t. cxxxvi, col. 227. Citons Yves de Chartres qui, dans un sermon prononcé le mercredi des Cendres, déclare que « Dieu a donné à son Église dans la personne de ses pasteurs le pouvoir de lier et de délier les pénitents ». Semi., xiii, *P. L.*, t. clixii, col. 581. Citons enfin saint Bernard qui fait condamner Abélard pour avoir enseigné que « le pouvoir de remettre les péchés avait été octroyé par le Christ à ses apôtres seuls et non à leurs successeurs ». *Capitula livres. Petri Abvlaridi.* c. XII, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1051. Le même saint Bernard recommande ailleurs aux prêtres et aux évêques « de ne pas effrayer les pénitents qui se confessent, mais aussi de ne pas les absoudre, même contrits, à moins qu'ils ne se soient confessés ». *Sed nee absolvant etiam compunctum, nisi viderint et confesum. Liber ad milites Templi*, c. XII, loc. cit., col. 938.

II. La discipline pénitentielle. — L'un des caractères qui marquent le mieux la différence entre la discipline pénitentielle primitive et la discipline de cette période, c'est la distinction désormais nettement établie entre la pénitence privée et la pénitence publique (toutes les deux ecclésiastiques et canoniques). Déjà à Constantinople, sous Chrysostome à partir du patriarche Néctaire (f. 397), la pénitence privée avait remplacé la pénitence publique. À Borne, saint Léon le Grand semble distinguer entre la pénitence privée et la pénitence publique, lorsqu'il déclare que certaines fautes « peuvent être purgées par le jeûne et l'imposition des mains », tandis que d'autres plus graves, « l'idolâtrie, l'homicide et la fornication. » ne sauraient être expiées « autrement que par la pénitence publique. » *Epist.*, CLXVII, inquit. l. xix, *P. L.*, t. LIV, col. 1209; cf. col. 1503. 1138, note q. Les missionnaires romains, envoyés en Angleterre, se garderont bien d'établir en ce pays la pénitence publique, que n'auraient pu supporter les habitants. Aussi dans le Pénitentiel de Théodore de Canterbury (fin du vu. siècle) lisons-nous en termes exprès : « Dans cette province, la réconciliation publique n'a pas été établie, parce qu'il n'y a pas de pénitence publique. » *Pœnitentiale Theodori*, l. I, c. XIII, n. 4, voir la bibliographie. Ce régime fut préconisé et pratiqué en Gaule par saint Coloinban et ses disciples au début du vu. siècle. Sous Glariemagne c'était un principe reconnu, qui « fallait observer une distinction entre les pénitents qui devaient accomplir leur pénitence en public et ceux qui devaient l'accomplir en secret ». Concile de Reims de 813, can. 31, liardoum, *Conciliorum collectio*, l. IV, col. 1020. Quelques années plus tard, Liébert Main (4856) posait cette règle : « Ceux dont les péchés sont publics doivent faire leur pénitence en public... Ceux dont les péchés sont occultes et n'ont été révélés par les coupables qu'au prêtre seul ou à l'évêque seul, doivent accomplir leur pénitence dans le secret, selon le jugement de l'évêque ou du prêtre auquel ils se confient. » Bonifacius, de peur que les infirmes dans l'Église ne se scandalisent, en voyant les peines de ceux dont ils ignorent complètement la culpabilité. » *De cleric. institutionibus*, l. II, c. xxx. *P. L.*, t. CVI, col. 313. D'après cette discipline, il est clair qu'il devait y avoir une absolue différence entre une absolution publique des pécheurs, fût-elle qu'ils étaient pécheurs occultes ou pécheurs publics. (71) « Le régime que Mippose le capitulaire suivant cité par Benoît le Lévite (vers 815) : « Lorsqu'un prêtre donne conformément aux canons la pénitence à une personne qui lui confesse ses péchés, il doit lui imposer les mains, d'après l'autorité des canons, avec les oraisons qui sont contenues dans le Sacramentaire pour la pénitence. Si la confession a été occulte et faite en secret. Mais si [le cou-

pable] a été convaincu et s'est confessé publiquement et manifestement, qu'il le fasse publiquement et manifestement et que l'évêque [sic] fasse pénitence publiquement devant l'Église selon la mesure des canons. La pénitence achevée, qu'il soit réconcilié en secret ou manifestement d'après les canons, et qu'il reçoive l'imposition des mains avec les oraisons qui sont contenues dans le Sacramentaire » pour réconcilier le pénitent, et qu'il soit absous de ses forfaits par les prières et les miséricordes divines, car sans l'imposition des mains personne n'est absous, de ceux qui sont liés. » *Capitular.* l. I, c. cxvi, *P. L.*, t. xcvi, col. 715. Nous n'avons pas à faire ici l'historique de la discipline pénitentielle. Mais il importait d'indiquer ces quelques règles disciplinaires pour mieux comprendre l'application du pouvoir des clefs durant cette seconde période.

III. RÉCONCILIATION OU ABSOLUTION des pénitents PUBLICS. — I. *Ministre de la réconciliation ou absolution publique.* — L'évêque est le ministre ordinaire, et le prêtre est le ministre extraordinaire, de la réconciliation publique. Halitgaire de Gornbail (f. 839), chargé par l'archevêque de Reims de trouver un Pénitentiel bien authentique, s'exprimait ainsi : « Ceux qui président aux Églises ont établi avec raison des temps de pénitence, afin que l'on donne satisfaction à l'Église, dans laquelle les péchés sont remis, » et encore : « Elles sont très sûres et très fidèles, les clefs de l'Église par lesquelles tout ce qui est délié sur la terre est délié dans le ciel, selon la promesse qui lui a été faite. » *ibid.*, t. CV, col. 651-655. Ces textes sont empruntés presque mot pour mot à saint Augustin, *Sermones*, cccli (douteux), *De pœnilentia*, c. ix, xn. *P. L.*, t. xxxix, col. 1515, 1519. Dans le Pénitentiel que publie Halitgaire, et qu'il estime, à tort ou à raison, romain d'origine, on lit : « Les évêques et les prêtres seuls sont juges, » au tribunal de la pénitence ; « comme nul ne doit offrir le sacrifice si ce n'est les évêques et les prêtres, ainsi nul ne doit usurper ces jugements ; » *sicut enim sacrificium offerre non debent nisi episcopi et presbyteri, quibus claves regni easiestis traditæ sunt; sic nec iudicia illa alii usurpare debent. Ibid.*, col. 695. — Le concile de Pavie de 850 manie la différence qui existe entre le droit d'absoudre de l'évêque et celui du simple prêtre : « La réconciliation des pénitents, dit-il, doit être faite, d'après les régies des anciens canons, non par les prêtres, mais par les évêques ; à moins toutefois que quelqu'un ne se trouve en danger et demande dévotement qu'on le réconcilie ; si l'évêque est absent, le prêtre doit alors y pourvoir et sur son ordre réconcilier le pénitent. » La raison de cette distinction est que « c'est aux évêques seuls comme successeurs des apôtres que le Sauveur a dit : *Hecevez le Saint-Esprit*, etc. ». Can. 7, liardouin, *Concil.*, l. v, col. 27. Les théologiens n'avaient pas encore déterminé à cette époque les notions si importantes du pouvoir d'ordre et du pouvoir de juridiction. Mais on enseignait néanmoins que le pouvoir d'absoudre du simple prêtre était subordonné à la volonté de l'évêque : *ejus precepto*, comme parle le concile de Pavie ; *jussione episcopi*, disent les *Capitula Hehrardi Turonensis*, can. 59. liardouin, t. v, col. 15. — Du reste il y avait longtemps que le pouvoir presbytéral avait été comparé, voire égalé, au pouvoir épiscopal, sauf en matière d'ordination : *Episcopus in omnibus rebus æquiparetur presbytero, accepto nomine cathedric et orihnatuone, quia potestas ordinandi ipsi nun tribuitur. Canones Hippolyti*, c. XXXII, Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 7^e édit., p. 500. Saint Jérôme écrivait pareillement : « Sauf l'ordination, que fait l'évêque, que ne fasse pas le prêtre ? » *Epist.*, cxlvi, *ad Evangelium*, *P. L.*, t. xxii, col. 1191. Et saint Ivan Chrysostome, voulant expliquer comment saint Paul cite les évêques et les diacres, « sans nommer les prêtres, estime que c'est [mixte] qu'il n'y a pas beaucoup de distance entre les

prêtres et les évêques..., et que ce qu'il dit des évêques convient aussi aux prêtres. C'est par le pouvoir d'ordonner seulement qu'ils sont supérieurs aux prêtres et l'emportent sur eux. » In I Tun., homil. ix, n. 1, P. G., t. LXII, col. 553. Toutefois, on a remarqué que, dans la formule d'ordination des prêtres, manquent les mots qui semblent conférer aux évêques le pouvoir d'absoudre. Avant le XII^e siècle, la seule mention que l'on connaisse de cette formule appliquée aux simples prêtres, se trouve dans les Canons d'ilippolyte : *Etiam eadem oratio super eo oretur tota, tunc super episcopo, cum sola exceptione nominis episcopatus*, C. XXXI, loc. cit. Cette observation faite, il n'en reste pas moins acquis que le pouvoir d'absoudre, même publiquement, était reconnu aux prêtres, et exercé par eux en cas de nécessité.

2* *Moment de la réconciliation ou absolution publique.* — En règle générale, celle absolution, qui avait lieu le jeudi saint, ne devait être accordée qu'après l'achèvement de la pénitence publique : *post peractam pœnitentiam*, dit Benoît le Moine, *Capitul.*, l. 1. c. CXVI, P. L. t. XCVII, col. 715; *expleto satisfactionis tempore*, remarque Isaac de Langres, tit. i, c. xn, Hardouin, *Conc.*, t. v, col. 422; *post complementum pœnitentiae*, dit Italian Maur, *De clericor. institut.*, n. 30, P. L., t. cvn, col. 342; *consummata pœnitentia*, dit le Pénitentiel de Théodore, l. Le. xui, n. 2. Mais d'assez bonne heure il y eut des exceptions à cette règle. Un vieil *Ordo* romain inséré dans le Pontifical de Toulouse, Morin, *De pontificali*, l. IX, c. xvn, n. 7, p. 665, et dans le *De divinis officiis*, c. XIII, du pseudo-Alcuin, P. L. t. ci, col. 1192, fait observer que : « si le pénitent ne peut se présenter le jeudi saint, soit pour cause de voyage, soit pour toute autre occupation, on si le prêtre ne peut lui persuader qu'il est nécessaire d'attendre cette époque..., il devra le réconcilier aussitôt après avoir entendu sa confession et lui avoir imposé sa pénitence. » Si *interest cotisa itineris aut eupulibet occupationis, aut si forte ita hebes est ut ei hoc sacerdos persuadere nequeat, injungat ei tam quadragesimalem quam et annualem pœnitentiam et reconciliet eum statim*. Cet adoucissement de la discipline paraît remonter à saint Boniface de Mayence. On voit, dans ses *Statuta*, que, pour ne pas abandonner tout à fait les canons qui ont trait à la réconciliation des pénitents et dont l'application devenait extrêmement difficile, il recommande « au prêtre de réconcilier les pénitents aussitôt après avoir entendu leur confession » ; *propterea omnium m̄ dimittatur observatio canonum, Cūret unusquisque presbyter, statim p̄m̄ acceptam confessionem, pœnitentium singulos data oratione reconciliari*, c. xxxi, P. L., t. lxxxix, col. 823.

3* *Effets de la réconciliation ou absolution publique.* — Il devient clair, durant cette période, que la réconciliation n'a pas pour effet direct de conférer au pénitent le droit de participer à la communion eucharistique. Le concile de Worms «le 868 accorde à certains criminels la permission de communier avant l'achèvement de leur pénitence, « afin qu'ils ne tombent pas dans le désespoir, » *ut desperantiae m̄ indurentur caligine*, can. 26 et 30. Hardouin, *Conc.*, l. v, col. 711-712. La même règle est posée par le concile de Tribur, de 895, can. 5, et de Mayence, 888, can. 16. Cf. Hardouin, t. v, *ibid.* A Borne, le pape Nicolas I^{er} donne une décision conforme à ces principes. Hardouin, t. v, col. 350. Du reste c'était une vieille coutume dans l'Église qu'en cas «le péril de mort les pénitents fussent admis à la communion sans être réconciliés. S'ils retrouvaient la santé, ils étaient astreints à faire leur pénitence, après quoi ils étaient réconciliés par l'imposition des mains. Cf. concile de Nicée, can. 13; concile d'Orange de 541, can. 3; concile d'Arles de 493, can. 2*; de Carthage de 398, can. 78. Le concile de Mayence de 816 préconise la même discipline. Il va même plus loin et déclare qu'il faut

seulement *faire connaître* au pénitent en danger de mort la *penitence* dont il est passible, sans la lui imposer. *Ab infirmis n̄ mortis periculo posais per presbyteros pura inquirenda est confessio, non lanien illis imponenda quantitas pœnitentiss sed innotescenda*. Si les malheureux reviennent à la santé, ils accompliront diligemment la mesure de la pénitence qui leur aura été indiquée par le confesseur ». Chose plus remarquable encore, le concile semble dire nettement que la pénitence peut, au besoin, être remplacée équivalement • par les prières des amis et par les «aumônes volontaires », *et cum amiconim orationibus et elemosinarum studiis pondus pœnitentiss sublevandum, vtsi fortemigraverint, ne obligati excommunicatione, alieni ex consortio venies fiant*, can. 26. Hardouin, t. v, col. 13. C'est là, si nous ne nous trompons, un texte qui implique l'idée de la théorie des indulgences. — D'après ces diverses observations, faut-il conclure que la réconciliation ou absolution publique exclut nécessairement l'idée de l'absolution proprement dite de la culpabilité ? Nous ne le croyons pas. Du texte du pseudo-Éloi, par exemple, il résulte que les évêques pouvaient avoir le jeudi saint l'intention formelle de remettre les pénitents.

formules des Sacramentaires et des Pénitentiels se prêtent à la même interprétation, il faut donc admettre que la réconciliation épiscopale était sinon toujours, au moins quelquefois, remissive du péché, du *rratus culpte*, et même temps que de la peine, ou *rratus pœnitentiss*. Nous empruntons ces expressions à la théorie scolastique.

IV. *Absolution privée.* — Il est inutile de démontrer que le *ministre* de cette absolution était le prêtre, aussi bien que l'évêque, et beaucoup plus fréquemment que l'évêque. Les Pénitentiels et les *Online*s en font foi. Du reste tout ce qui prouve l'existence du prêtre pénitencier, en témoigne également. Ce «pii est plus digne de remarque pour cette période, c'est l'intervention des moines, revêtus du sacerdoce, dans l'administration de la pénitence et de l'absolution. On a fait remonter au pape Boniface IV (f 615) une décision ainsi conçue : « Quelques-uns, n'ayant aucun dogme pour appui, mais enflammés plutôt par le zèle de l'amertume que par la charité, affirment audacieusement que les moines qui sont morts au inonde, et vivent pour Dieu, » tant indignes du pouvoir et de l'office sacerdotal, ne peuvent ni donner la pénitence ou le baptême, ni absoudre par le pouvoir qui a été divinement attaché à l'office sacerdotal. Mais ils se trompent absolument. » Hardouin, t. m, col. 585; P. L., t. lxxx, col. 104. Ce décret est sûrement apocryphe. Il a pour base réelle un canon du concile tenu à Nîmes par Urbain II, en 1096. Hardouin, t. vi, col. 1749. Mais il faisait loi dès le début du XII^e siècle. Yves de Chartres l'inséra dans son *Decretum*, vu. 22, et Gratien pareillement, *Decretum*, caus. XVI, q. 1, c. 25.

A quel moment le prêtre donnait-il l'absolution du péché ? Le *Capitulaire*, que nous avons cité plus haut, de Benoît le IX^e semble indiquer qu'une réconciliation secrète avait lieu après l'achèvement de la pénitence : *Ni rero occulte et sponte confessus fuerd, occulte fiat... Post peractam vero secundum canonicam institutionem, occulte vel manifeste canonicè reconcilietur*, etc. P. L., t. xcvi, col. 715. Mais nous avons déjà vu que la réconciliation était accordée quelquefois au pénitent, aussitôt après sa confession. Les *Statuta* de saint Boniface consacrent cet usage. Dans tous les cas, la réconciliation ou absolution privée «pii supposait la pénitence achevée, marquait, comme la réconciliation publique, que le pénitent était «délié » de tout lien ecclésiastique, en même temps qu'elle lui remettait, au besoin, ses péchés. C'est ce qu'enseigne expressément le *Capitulaire* de Benoît le Lévite déjà cité : *ut divinis precibus et miserationibus absolutus a suis facinoribus rs̄ mereatur*. L'absolution qui suivait

immédiatement l'aveu de la faute, soit le mercredi des cendres, soit à tout autre moment de l'année, était, de sa nature, remissive de la culpabilité, du *reatus culpae*. La preuve en est que le pénitent, ainsi absous, pouvait s'approcher du sacrement de l'eucharistie. Lorsque la réconciliation se confondit avec cette première absolue, comme dans le cas prévu par les *Statuta* de saint Boniface, la chose devint plus claire encore. Cependant on ne voit pas que cette vérité ait été nettement enseignée avant que les scolastiques aient déterminé les divers éléments qui constituent le sacrement de pénitence.

V Forme ou formule de l'absolution. — Comme dans la première période, la formule de l'absolution conserva longtemps encore, durant la seconde, un tour purement déprécatif. C'est ce qu'indiquent d'ailleurs plusieurs documents, pris à la lettre : *Data oratione reconciliari*, dit saint Boniface. *Statuta*, c. xxxi, *P. L.*, t. Lxxxix, col. 823. La règle de saint Chrodegang (f. 7(M)) s'exprime de même : « Donne-lui une pénitence mesurée canoniquement, et ensuite répands sur lui des oraisons et des prières. » C. xxxn, *P. L. t. ibid.*, col. 1073. Déjà Benoît le Lévite, nous l'avons vu, avait dit : *Ut divinis precibus et miserationibus absolutus a suis facinoribus* «... mercatur. Il serait aisé, mais d'ailleurs inutile, de multiplier les textes dans ce sens, citons seulement quelques formules des Pénitentiels, en faisant remarquer que ces formules sont de même tour, qu'elles soient prononcées par le simple prêtre qui reçoit l'aveu des fautes, le mercredi des Cendres, ou qu'elles sortent de la bouche de l'évêque, le jeudi saint, pour la réconciliation publique. Après la confession, le prêtre peut dire : « Que le Seigneur tout puissant qui a dit Celui qui me confessera devant les hommes, je le confesserai devant mon Père, le bénisse et le donne la remission de tes péchés; » ou encore : « Je prie, Seigneur, la clémence de la majesté et de ton nom, afin que lu daignes accorder le pardon des péchés passés à ce (l'idéal) ton serviteur qui a confessé ses péchés et ses forfaits, etc. » Dans le cas où la réconciliation proprement dite suit l'aveu des fautes, le confesseur peut s'exprimer ainsi : « Dieu tout-puissant et éternel, à ce (fidèle) ton serviteur qui s'est confessé à toi, remets les péchés dans la miséricorde, afin que la culpabilité de sa conscience ne lui soit pas plus nuisible pour la peine, que l'indulgence de ta pitié ne lui est utile pour le pardon, » etc. *Omnipotens sempiterna Deus, confitenti tibi huic famulo tuo N. pro tua pietate, peccata refert, ut non plus ei noceat conscientia reatus ad pernam, quam indulgentia tuae pietatis prosit ad veritatem. Per Dominum*, etc. Le jeudi saint l'évêque se sert de la même formule ou d'une formule équivalente.

formules d'absolution et de réconciliation que nous empruntons à un *Ordo* ancien cité par Murin. *De sacramento penitentiae*. Appendix, p. 18-20, se trouvent déjà presque dans les mêmes termes dans le Pénitentiel d'Halilgaire (c. 831). *P. L.*, t. CV, col. 097. 7(H). On peut encore consulter Morin, *op. cit.*, Appendix, p. 25, 18, 51, 55, 71, et Marlène, *De antiquis Ecclesiarum ritibus*, I. I. c. vi. a. 7. — Au XI^e siècle, on rencontre de nombreuses formules de transition, c'est-à-dire déprécatives et indicatives avec mention du pouvoir sacerdotal. La plus ancienne formule indicative que l'on ait signalée appartient à un *Ordo* édité dans la *Magna Bibliotheca Patrum*, Cologne, 1618, t. vm, p. 423-424; il figure au milieu d'une série de formules déprécatives et a fait beaucoup de doute à l'absolution du jeudi saint : « Et nous, Seigneur, en vertu de l'autorité qui nous a été confiée par Dieu, bien que nous en soyons indignes, nous vous absolvons du lien de vos péchés, afin que vous soyez libérés de la vie éternelle. » *Nos etiam, secundum auctoritatem nobis indignam a Deo commissa, absolvent tui ab omni vinculo delictorum reorum*, etc. La formule suivante rapportée par Vincenzo Garefai

est assez caractéristique comme formule de transition : « Que Dieu (*ipse*) t'absolve de tous tes péchés et de ces péchés que lu viens de me confesser devant Dieu... et avec la pénitence que tu viens de recevoir, sois absous par Dieu le Père et le Fils et le Saint-Esprit et parlons avec ses saints et par moi misérable pécheur, afin que le Seigneur te reinette tous les péchés et que le Christ te conduise à la vie éternelle. » Garofall, *Ordo ad dandam penitentiam*. Home, 1791, p. 15. Nous fixons au XI^e siècle l'introduction des formules indicatives. La première attestation qu'on en ait est de peu antérieure à l'année 1100, date de la mort de Raoul l'Ardent, qui dans un de ses sermons, à propos de l'aveu des péchés légers aux fidèles, distingue, à ce qu'il semble, entre l'absolution sacerdotale nécessaire pour les péchés graves, évidemment de forme indicative : *Ego dimitto tibi peccata*, et l'absolution deprecativa : *Misereatur tui omnipotentis Deus*, des péchés légers qu'il invite les fidèles à se confesser mutuellement le matin, le soir et en toutes circonstances. Raoul Ardent, *Domil.*, LXIV, in *Litania majori*, *P. L.*, t. clv, col. 1900. Il semble que durant le XII^e siècle, les formules déprécatives ou du moins les formules de transition de l'absolution soient demeurées en vigueur. Morin, *De sacramento penitentiae*, Appendix, p. 48, 71, et Marlène, *De antiquis Ecclesiarum ritibus*, I. I. c. VI, a. 7, *Ordo XIV*, en donnent des modèles intéressants. La formule indicative finit par prévaloir au XIII^e siècle. Saint Thomas d'Aquin, dans son *Opusculum XXII*, c. v, écrit vers 1270, remarque que son adversaire prétend que, trente ans auparavant, la formule déprécativa était encore seule en usage. Il eût été facile au saint docteur de montrer, s'il avait voulu se donner la peine de le faire, le fondement de cette assertion. Toutefois une telle allégation eût été impossible, si les formules de transition avaient été depuis longtemps tout à fait abandonnées. Le Pénitentiel de Jean de Dieu, I. I. c. n, nous fournit un exemple de la formule indicative employée vers 1247 : « Je t'absous par l'autorité de Notre-Seigneur Dieu Jésus-Christ et du bienheureux apôtre Pierre et de notre office. » *Ego absolvo te auctoritate Domini Dei nostri Jesu-Christi et beati Petri apostoli et officii nostri*. On voit en quoi cette formule diffère de la suivante, qui est une formule de transition : « Que Dieu vous absolve par notre ministère de tous vos péchés, » etc. *Ipse vos absolvat per ministerium nostrum ab omnibus peccatis vestris*. Morin, *loc. cit.*, p. 71. Toutes les deux font voir, quoique en termes différents, que le prêtre ou l'évêque qui absout n'est que le ministre du sacrement, tandis que l'auteur de la grâce remissive du péché est Dieu lui-même par Jésus-Christ Notre-Seigneur. C'est ce qu'avait exprimé d'une façon très claire le pseudo-Éloi dans le passage que nous avons cité. C'est ce que les scolastiques, les théoriciens du sacrement de pénitence mettront dans une lumière plus vive.

Morin, *Comment. historicus de disciplina in admin. sacramenti penitentiae*, Anvers, 1082; Martène, *De antiquis Ecclesiarum ritibus*, Rouen, 1700, I. I. c. vi. — Sur les IV^e siècles, voir surtout Wasmerleben. *Die Dussordnungen der abend-ländischen Kirche*, Halle, 1851; Schmitz, *Die Iherosolymitanische und die nussdisciplin der Kirche*, Mayence, 1883; Malnory, *Quid Lii. ruri/mew monachi ad rrgutam monasteriorum atque ad communem Ecclesiarum profectum contulerunt*, Paris, 1840, p. 62 sq. L'un des principaux Pénitentiels est celui d'Hilgaire, *P. L.*, t. cv, p. 1154. Le texte du Pénitentiel de Théodore de Canterbury doit être lu, non dans Migne, mais dans Wawier-Kleben, ou dans Schmitz. E. Vachard.

IV. ABSOLUTION. Sentiments des anciens «colastique». — I. Les prêtres ont-ils le pouvoir d'absoudre les péchés? II. En quoi leur absolution contribue-t-elle à la rémission des péchés? III. Peut-on recevoir la rémission de ses péchés en se confiant à d'autres qu'au

pn'tro? IV. Quelle forme doit revêtir l'absolution des péchés ?

I. Les phœtiens ont-ils reçu le pouvoir d'absoudre les péchés? — Les théologiens se sont demandé, à partir de la fin du x^e siècle, quelle est l'efficacité propre de l'absolution du prêtre dans la rémission des péchés, et si cette rémission ne peut pas être obtenue par la confession à un laïque, lorsqu'on ne saurait recourir à un prêtre. Nous étudierons plus loin l'histoire de ces deux questions (§ 2 et 3). Un grand nombre d'auteurs, particulièrement parmi les protestants, voient, dans les hésitations des anciens scolastiques sur ces deux points, une preuve que, jusqu'au XIII^e siècle, on ne reconnaissait pas aux prêtres le pouvoir d'absoudre, et que la doctrine catholique relativement à ce pouvoir a été le résultat des discussions dont nous venons de parler. C'est pourquoi il convient d'établir ici : 1^o que cette doctrine était enseignée sans conteste avant le x^e siècle; 2^o que, depuis lors, personne ne l'a mise en doute sans être frappé des condamnations de l'Eglise et combattue par la masse des théologiens.

Le *Avant le XIII^e siècle*. — La doctrine de l'Eglise à cette époque résulte suffisamment de ce qui a été dit à l'article précédent et il serait trop long de passer en revue tous les auteurs depuis le viii^e siècle jusqu'au xiii^e. Il sera utile cependant d'en interroger encore quelques-uns, surtout parmi ceux auxquels nous verrons émettre plus loin des assertions qui semblent contraires au pouvoir sacerdotal d'absoudre.

1^o Le vénérable Bède (672-735) dit dans son commentaire sur l'Eplre de saint Jacques, v, 15, 16, que si des malades coupables de péchés les confessent aux prêtres, qu'ils s'efforcent de s'en détacher de tout leur cœur et de les réparer, ces péchés leur seront remis; car, remarque-t-il, les péchés ne peuvent être remis sans la confession de son amendement. Si *infirmi in peccatis suis et hoc presbyteris Ecclesie confessi fuerint, ac perfecto corde ea relinquere atque emendare satageant, dimittentur eis. Neque enim sine confessione emendationis peccata queunt dimitti. Super Divi Jacobi Epistolam, P. L., t. xciii, col. 39*. Il ajoute qu'il faut que cette confession soit faite aux prêtres pour tous les péchés graves. *Ibid.*, col. 40.

2^o Le bienheureux Alcuin (f 804) écrit aux jeunes gens qui étudiaient à l'école de Saint-Martin de Tours : « Notre juge nous donne le moyen de nous accuser nous-mêmes de nos péchés devant les prêtres de Dieu pour que le démon ne nous accuse pas au tribunal du Christ; il veut que ces péchés soient pardonnés ici-bas, afin qu'ils ne soient pas châtiés dans la vie future. » *Datur nobis a benignissimo iudice locus accusandi nos in peccatis nostris coram sacerdote Dei, ne iterum accuset nos in eis diabolus coram iudice Christo. Vult ut ignoscantur [in hoc sæculo], ne puniantur in futuro*. Opusc. vu, *De confessione peccatorum ad pueros sancti Martini, P. L., t. ci, col. 652*. Il recommande ensuite aux maîtres de cette école d'apprendre à ces jeunes gens à faire aux prêtres du Christ une confession pure de leurs péchés : *Docete filios vestros puram facere sacerdotibus Christi confessionem precatorum suorum. Ibid.*, col. 656.

Un peu plus tard, dans son commentaire sur l'Ecriture, si connu pendant tout le moyen âge, sous le nom de *Close ordinaire*, Valafrid Strabon (f 849) reproduit textuellement ce que nous venons de lire dans Bède sur les versets 15 et 16 du chapitre v de l'Eplre de saint Jacques. *P. L., t. exiv, col. 679*.

A la même époque, Raban Maur (f 856) parle « les pécheurs publics, qui doivent faire une pénitence publique et être réconciliés par l'évêque ou par des prêtres » puis il ajoute que les péchés cachés sont confessés au prêtre ou à l'évêque, que les coupables en font une pénitence cachée :

suivant la détermination du confesseur et qu'ils sont ordinairement réconciliés le jeudi d'avant Pâques. *De clericorum institutione, L. II, c. xxx, P. L., t. cvn, col. 343*. Commentant les paroles de Jésus à saint Pierre, Matth., xvi, 19 : *Quodcumque solveris*, il les applique aux évêques et aux prêtres parce qu'ils ont, de son temps, la charge d'absoudre les péchés : *Nec non etiam nunc in episcopis et presbyteris omnibus* Ecrit l'office *idem committitur, ut videlicet agnitis fanantium causis, quoscumque humiles ac vere penitentes asperent, hos jam a timore perpetua mortis miserans absolvat. Comment, in Matth., l. V, ibid., col. 992*.

A la fin du ix^e siècle, Hincmar (f 882), archevêque de Reims, établit par les paroles du Christ, Joa., xx, 23, que le pouvoir de remettre les péchés a été donné aux apôtres. Il rappelle qu'il appartient aux évêques et aux prêtres. *Epist., XXXI. ad Hldeboldum, P. L., t. cxxvi, col. 174*.

Terminons par un témoignage du xi^e siècle. Nous le demanderons au bienheureux Lanfranc (f 1053). Il a écrit un opuscule, *De celandi confessione, P. L., l. ci, col. 625*. Il se demande à qui on pourrait se confesser et comment on pourrait obtenir le pardon de ses péchés, si l'on était dans l'impossibilité de recourir à l'absolution des prêtres, parce que ceux-ci violeraient le secret des confessions, ou exigeraient des pénitents la manifestation de leurs complices ou des fautes de tierces personnes. Or, il compare l'efficacité de la confession à celle du baptême. D'ailleurs la question qu'il discute suppose à elle seule que lui et ses contemporains reconnaissent aux prêtres le pouvoir de remettre les péchés. Il ne s'arrête pas un seul instant à établir ce pouvoir, que tous ses lecteurs admettaient, tandis qu'il cherche à démontrer que, lorsqu'on ne peut se confesser au prêtre, il reste un moyen d'obtenir la rémission de ses fautes dans une humble confession faite à des clercs inférieurs ou à des laïques. Nous reviendrons plus loin, col. 184, sur l'efficacité qu'il attribue à ce moyen.

2^o Depuis le xii^e siècle. — Au commencement du XII^e siècle. Abélard (1079-1142) contesta que les évêques et les prêtres eussent le pouvoir de remettre véritablement les péchés. Il disait que Dieu seul possède ce pouvoir, qu'il n'avait été communiqué par Jésus-Christ qu'aux seuls apôtres, que si l'on voulait appliquer leurs successeurs le texte : *Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans les deux*, Matth., xvi, 19, il fallait entendre par les cieux, l'Eglise de la terre. *Capitula hirresum Petri Abaelardi, c. xi, dans les œuvres de saint Bernard, P. L., t. cxxxviii, col. 1053*. Cette doctrine fut aussitôt traitée d'hérétique. Le concile de Sens de 1140 et, à sa suite, le pape Innocent II la condamnèrent dans la proposition suivante, qui en est le résumé : *Quod potestas ligandi atque solvendi apostolis tantum data sit, non successoribus*. Mansi, *Conciliorum collectio*, Venise, 1776, t. x, col. 569. Cette décision fut considérée comme l'expression de la foi de l'Eglise. Ce nous est une preuve que, par la suite, tous les scolastiques réputés orthodoxes se crurent obligés de la respecter. Si quelques-uns soutinrent peut-être des opinions qui menaient logiquement aux conclusions d'Abélard, ils ne s'en aperçurent point. Quelles que fussent les doctrines qu'ils adoptèrent, ils eurent toujours soin de déclarer que le pouvoir d'absoudre les péchés est possédé par les évêques et par les prêtres. Toutes les théories que nous allons leur voir soutenir admettaient d'ailleurs : 1^o que Dieu ne pardonne les péchés, «pi'autant qu'on les soumet à l'absolution du prêtre ou «pi'on est disposé à le faire; 2^o que cette absolution remet au moins quelque chose de la peine temporelle du péché et achève ainsi de faire disparaître les suites des fautes commises. Or, ces deux affirmations suffisaient, aux yeux de plusieurs auteurs de cette époque, pour qu'on pût dire en toute vérité qu'il n'y a de remis au ciel que les seuls péchés que les prêtres

absolvent légitimement sur la terre. Il suffit de renvoyer à Pierre Lombard, *Sent.*, I. IV, dist. XVIII, XIX, P. L., t. exclu col. 885, car, nous le verrons, c'est l'auteur dont la théorie accorde le moins d'efficacité à l'absolution des prêtres, et pourtant il admet qu'ils ont un véritable pouvoir d'absoudre, bien qu'il le réduise presque à une simple déclaration.

II. L'ANCIENNE MISSION DES PÉCHÉS? — La contrition, inspirée par un motif de charité envers Dieu, ou, suivant le langage actuel des théologiens, la contrition parfaite a le pouvoir d'effacer les péchés. D'autre part, l'absolution du prêtre ne saurait remettre les péchés, qu'autant que le pénitent en a la contrition. Il ne s'ensuit point que l'absolution est inutile; car il ne peut y avoir de véritable contrition des péchés mortels qu'avec le désir de se confesser et de recevoir l'absolution, si on le peut. Mais il semble en résulter que l'absolution est sans efficacité; car si le prêtre absout un pénitent qui a la contrition parfaite, cette contrition a déjà effacé ses péchés, lorsque l'absolution lui est donnée. Aujourd'hui que la question a été élucidée par les discussions de l'École et les décisions de l'Église, nous résolvons facilement cette difficulté. Il suffit, disons-nous aux enfants de nos catéchismes, il suffit, pour le sacrement de pénitence, de la contrition imparfaite ou attrition, qui est impuissante à remettre les péchés par elle seule. L'absolution est donc nécessaire pour effacer les péchés quand le pénitent a simplement de l'attrition. Alors même qu'il aurait la contrition parfaite, l'absolution ne serait pas sans efficacité. Elle conférerait en effet au pénitent déjà justifié, le sacrement de pénitence, qui augmenterait en lui la grâce sanctifiante, le fortifierait contre les rechutes et contribuerait à remettre la peine temporelle de ses péchés. L'absolution sacramentelle a donc toujours une réelle efficacité.

Mais au commencement du moyen âge, la distinction entre la contrition parfaite et l'attrition n'était point encore faite. On pensait donc que la contrition nécessaire pour l'absolution est celle qui justifie par elle-même. D'autre part, la théorie des sacrements n'était qu'ébauchée, et l'on pouvait se persuader que l'absolution donnée à des pécheurs vraiment repentants est sans efficacité. Voyons comment le problème se posait et fut discuté.

I. *Avant le XII^e siècle.* — Jusqu'au XII^e siècle, on ne semble point remarquer la difficulté. Les auteurs déclarent que les prêtres sont investis du pouvoir d'absoudre les péchés. Us ajoutent que l'absolution n'est ratifiée par Dieu, qu'autant qu'elle est donnée justement. Mais ils s'en tiennent là. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire les commentaires faits à cette époque sur le texte de saint Matthieu, xvi, 19 : *Tibi dabo claves regni caelorum. El quodeunque ligaveris super terram erit ligatum et in caelis; et quodeunque solveris super terram erit solutum et in caelis.* On entendait en effet ce texte du pouvoir de lier les pécheurs en les condamnant, ou de les délier en les absolvant, et on l'appliquait par extension non seulement au pontife romain, successeur de saint Pierre, mais encore aux évêques et aux prêtres. Or, en l'expliquant, on se plaisait à faire cette observation que la sentence du prêtre vis-à-vis du pécheur n'est ratifiée au ciel qu'autant qu'elle est juste, qu'il ne saurait rendre coupables ceux qui sont innocents, ni rendre innocents ceux qui restent coupables. Cette observation fut adoptée par Bède (v. 715), P. L., L. XCII, col. 79; Walafride Strabon (v. 850), P. L., I. exiv, col. 142; Chrétien Druthmar (milieu du IX^e siècle ou du XI^e), P. L., t. evi, col. 1396; Itaban Maur (v. 856), P. L., I. evii, col. 992; Pseudo-Albert le Grand (v. 1265), P. L., t. cxx, col. 563; Anselme de Laon (v. 1147), P. L., t. cxvii, col. 1396; Brunon d'Asti (v. 1123), t. CLXV, col. 214. Ils la présentent parfois sous une forme qui semble réduire le pouvoir des prêtres à rien, si Dieu a remis les péchés. Mais ce n'est point

là leur pensée; car ils admettent que le Christ a donné aux prêtres deux clefs pour lier et délier la science (*scientia*) pour discerner ceux qui méritent l'absolution, et la puissance (*potestas* ou *potentia*) pour absoudre (Bède, Chrétien Druthmar, Baban Maur, Anselme de Lion, *loc. cit.*), et ils tiennent ces clefs pour nécessaires toutes deux. Anselme de Lion, qui écrivait au commencement du XII^e siècle, remarque même que, si quelqu'un a la science pour discerner ceux qui sont dignes ou non d'absolution, et qu'il n'ait point reçu le pouvoir de lier et de délier, il ne saurait absoudre personne; mais les auteurs plus anciens ne s'expriment pas aussi nettement, bien qu'ils attribuent le pouvoir d'absoudre non à ceux qui ont la science requise, mais seulement aux évêques et aux prêtres.

20. *XII^e siècle.* — Les scolastiques du XII^e siècle ne devaient pas se contenter de ces affirmations répétées depuis quatre ou cinq cents ans, sans qu'on en précisât la portée. Expliquant le passage de saint Luc, xviii, 14, où Jésus envoie les dix lépreux se montrer au prêtre, saint Anselme de Cantorbéry (1083-1109) reprit l'application, qu'on faisait déjà avant lui, de ce texte aux pécheurs, qui sont tenus de se confesser aux prêtres. Après avoir rappelé qu'Ézéchiel, xxxiii, 12, attribue à la conversion le pouvoir d'effacer le péché, il affirme que la contrition qui termine le pécheur à se confesser ôte le péché de son âme, qu'en conséquence l'absolution des prêtres manifeste simplement aux yeux des hommes la purification de l'âme déjà accomplie aux yeux de Dieu. *Ilomil.*, t. CLVII, col. 662. Ce n'était là qu'une observation qui ne constituait pas encore une théorie. Elle avait sans doute été suggérée à ce profond penseur par ses vues originales sur la nécessité d'une réparation infinie pour obtenir le pardon du péché, *Cur Deus homo*, I, *ibid.*, col. 361 sq., et sur la facilité d'obtenir ce pardon pour les chrétiens, une fois que celle réparation a été faite par l'Homme-Dieu. *Ibid.*, L. H, c. XXI, col. 130. Quoi qu'il en soit, des docteurs dont nous ignorons le nom s'emparèrent de cette observation et s'appliquèrent à la démontrer. Mais Hugues de Saint-Victor (1097-1141) fut frappé des difficultés qu'elle soulevait. Il lui sembla quelle supprimait la réalité du pouvoir donné aux prêtres par le Christ d'absoudre les péchés. Il combattit donc les arguments invoqués en sa faveur par saint Anselme et les autres docteurs. Pour concilier les autorités qui attribuent à la contrition la puissance de remettre les péchés, avec celles qui attribuent la même puissance à l'absolution sacerdotale, il distingua dans le péché deux liens qui enchaînent le pécheur : un lien intérieur, c'est l'endurcissement ou l'aveuglement de l'âme, qui résulte de la privation de la grâce (les théologiens l'appellent aujourd'hui biche, *macula*); un lien extérieur, c'est la dette de la damnation pour la vie future. *Ligatus est obduratio mentis, ligatus est debito future damnationis.* Or, poursuit Hugues, Dieu par sa grâce nous délivre lui-même du lien intérieur, en nous donnant le repentir; mais c'est par le ministère des prêtres qu'il nous délivre ensuite du lien extérieur ou de l'obligation de subir la damnation, obligation « qui est le péché même, *peccatum ipsum* : *impietas peccati rectissime [obduratio corilis accipitur, primum in compunctione solvitur, ut postmodum in confessione peccatum ipsum, id est debitum damnationis absolvatur. De sacramentis, LII, part. XIV, c. viii, P. L., t. CLXXVI, col. 564-570.* Hugues pense donc que la contrition et l'absolution viennent tour à tour débarrasser le pécheur de divers liens. C'est un caractère successif aussi attribué à l'action de ces deux facteurs dans la *Summa sententiarum* insérée parmi les œuvres de Hugues, mais qui semble avoir eu pour auteur un de ses disciples. Voir l'index (EcoU d'). On le voit à la manière même dont on y pose la question : *Quantum salietur homo a peccato? A quel moment l'homme est-il délié de*

péché *Suninia sententiarum*, tr. VI, c. xi, *ibid.*, col. 147-149. C'est que Hugues et ses disciples n'avaient pas encore une notion exacte du sacrement qui constitue un tout inoral, dont les éléments agissent par leur réunion et non successivement; c'est plus encore parce qu'ils ne considéraient pas la contrition comme un « lenient constitutif du sacrement, mais comme une simple disposition préparatoire. De même, dit encore l'auteur de la *Summa*, qu'il faut ôter le fer d'une blessure avant d'y appliquer un emplâtre, ainsi faut-il que l'obscurcissement du péché soit ôté de lame par la contrition, pour qu'ensuite le remède du sacrement soit appliqué par les prêtres; car, c'est toujours lui qui parle, les sacrements sont comme des emplâtres : *interna accitas de corde tollitur, ut pont sacramenti medicina per sacerdotes superaddatur. Sunt enim sacramenta quasi emplastra. Summa sententiarum*. Il donne d'ailleurs place à la satisfaction dans le sacrement; car il ajoute que le prêtre absout de la peine à subir, par la satisfaction qu'il impose, *a debito futurae pœnw absolvendo per eam quam injungit satisfactionem. Ibid.*, col. 119.

Pour avoir mal posé la question et attribué à l'absolution du prêtre une action indépendante de celle de la contrition du pénitent, Hugues avait été amené à supposer que le prêtre ne remet que la peine du péché, et à dire que cette peine, *damnatio*, est le péché lui-même. *De sacramentis, loc. cit.* En cela, il s'inspirait, à son insu sans doute, d'une erreur analogue soutenue sur l'efficacité du baptême par son contemporain Abélard. Voir III AiiÉlth (*École d'*). Abélard disait en effet d'un adulte qui recevrait le baptême avec la foi, qu'il est juste avant le baptême par la dilection et que le baptême ne fait que lui remettre ses péchés, c'est-à-dire leur peine, *dilectione justum jam dicimus, cui tamen in baptisinate nondum sunt peccata dimissa, id est perna eorum penitus condonata. Expositio in Epist. Pauli ad Romanos*, I. 11, *P. L.*, t. CLXXviii, col. 838. C'est qu'Abélard voulait soutenir que le baptême ne remet que la peine du péché, cf. *ibid.*, col. 841, 860, parce qu'il faisait consister tout le péché originel, que le baptême efface chez les enfants, dans la peine du péché d'Adam. *Quod nun contraximus culpam ex Adam, sed pœnam tantum*. Prop. 9, condamnée par le concile de Sens, 1141; Mansi, *Concil. amphss. coll.*, Venise, 1776, t. xxi, col. 568. Cette erreur d'Abélard sur le péché originel, qui n'était pas sans parenté avec la théorie de Hugues sur la manière dont les péchés actuels sont remis par l'absolution, fut condamnée un an avant la mort de ce dernier.

Aussi tandis que l'opinion de Victoria était embrassée par un disciple d'Abélard, Ognibene (f 1185), Giell, *Die Sentenzen Roland*, Fribourg, 1891, p. 247, trouva-t-elle bientôt un adversaire en Pierre Lombard (f 1160). Au quatrième livre des *Sentences*, dist. XVH1, *P. L.*, t. CXClI, col. 885-889, le célèbre auteur montre que si la charité efface la tâche du péché, elle ouvre aussi au pécheur la porte du ciel, de sorte que le lien de la damnation doit être ôté en même temps que la tâche du péché est effacée. Il rejette donc la doctrine de Hugues. Mais comme il ne pose pas mieux la question que lui et qu'il regarde aussi la contrition et l'absolution comme agissant successivement et produisant des effets différents, il est entraîné par la logique des choses à une conclusion aussi inexacte. Reprenant l'opinion de saint Anselme, il soutient que la contrition remet à la fois la tâche et la peine éternelle du péché. A son avis, le rôle de l'absolution du prêtre qui intervient ensuite, consiste à montrer que le péché a été pardonné de Dieu : *Peccata dimittunt vel retinent dum dimissa a Deo vel retenta judicant ei ostendunt, ibid.*, col. 888; son efficacité est donc surtout déclarative. Pierre Lombard accorde en outre au prêtre le pouvoir de délier de la pénitence satisfactorie qu'ils ont imposée et de remettre ainsi d'une

certaine manière la peine temporelle du péché. *Ibid.*

L'opinion de Pierre Lombard exerça une grande influence sur tous les auteurs de la fin du XII^e siècle et même sur Ceux du commencement du XIII^e. Roland Bandmelli (f 1181), le futur Alexandre III, soutint dans son livre des *Sentences* la même théorie que Lombard. Il pourrait bien même être le père de cette théorie; car il ne semble pas s'être servi de l'ouvrage de Lombard. Randinelli, plus exact que ce dernier, attribue d'ailleurs à la confession elle-même, aussi bien qu'à la satisfaction, le pouvoir de remettre une partie de la peine temporelle du péché. *Die Sentenzen Rolands*, édit. Gietl, Fribourg, 1891, p. 218, cf. p. xvii.

Richard de Saint-Victor (f 1173), qui prend à partie l'opinion du Maître des Sentences, qui la traite de frivole et de ridicule, *De potestate ligandi et solvendi, P. L.*, I. exevi, col. xii, 1168, et qui semble défendre le sentiment de Hugues (qu'on lui attribue d'habitude), se rapproche en réalité de Pierre Lombard. Hugues avait remarqué que la tâche du péché renaîtrait si le pénitent ne se faisait absoudre en confessant son péché, et qu'il est délivré de la damnation sans l'absolution du prêtre dans le cas exceptionnel où il mourrait sans avoir pu se confesser. *De sacramentis*, II, part XXIV, c. viii, *P. L.*, t. CLXXvi, col. 567. Richard s'empare de cette observation de son maître pour transformer la théorie qu'il lui a entendu enseigner. Il admet que la contrition suffit pour que Dieu remette à la fois la tâche du péché et la dette de la damnation éternelle, avant la confession : il est donc d'accord en cela avec Pierre Lombard; mais pour garder les formules de Hugues, il dit qu'avant la confession, la dette de la damnation éternelle n'est remise par Dieu que conditionnellement, c'est-à-dire à condition qu'on recevra l'absolution du prêtre. Il peut ainsi conclure que l'absolution du prêtre remet la dette de la damnation définitivement, et quelle n'est que simplement déclarative. *De potestate solvendi*, c. viii, *P. L.*, t. cxvii, col. 1165. Cette conclusion ne diffère guère de la théorie de Lombard que dans les mots. Richard attribue d'ailleurs à l'absolution du prêtre une autre efficacité dont Hugues n'avait point parlé, et que le Maître des Sentences ne semblait pas admettre. Ricliani penO que l'absolution a la puissance non seulement de délivrer de la damnation éternelle définitivement, mais encore de remettre une partie de la peine temporelle qu'on devrait autrement subir en purgatoire. *Ibid.*, c. vi sq., col. 1653 sq. Il avait sans doute emprunté cette doctrine à Roland Bandinelli (voir plus haut). Par rapport à la peine temporelle, Lombard disait seulement qu'un prêtre peut délier de l'obligation d'accomplir la pénitence satisfactorie par lui imposée. *Sent.*, I. IV, dist. XVHII, n. 7, *P. L.*, t. cxai, col. 888. Nous allons voir que sur ce point les auteurs postérieurs suivirent Richard.

Cependant Pierre de Poitiers (1167-1205) le combattit et reproduisit intégralement les enseignements du Maître des Sentences. *Sententiarum libri quinque*. L. III, c. xvi, *P. L.*, t. ccxi, col. 1073, 1075. Innocent III (1160-1216) ou Fauteur du commentaire sur les psaumes pénitentiels qui lui sont attribués, suit aussi le sentiment de Pierre Lombard; il admet que la remission du péché précède la confession; mais avec cette réserve assez importante qu'il en est le plus souvent ainsi, *confessio sæpiissime sequitur remissionem peccati*. Il semble donc croire que la confession remet quelquefois le péché que la contrition n'aurait pas effacé; mais sa pensée reste bien obscure. *Comment, in VIII psalm, /urnit.*, ps. ii, *P. L.*, t. ccxvi, col. 1016. Guillaume d'Auxerre (f 1223) se rapproche nettement de Richard de Saint-Victor. A son avis, Dieu, par la contrition, commence à effacer le péché, dont il remet la tâche et la peine éternelle; l'absolution du prêtre achève par la remission des peines temporelles ce qui a été ainsi

commencé. *Summa aurea*, l. IV, *De generali usu* ctavtum, Paris (1500?), fol. 280. Césaire d'Heislerbach (t 1240) emprunte au Victorin cette vue que la contrition remet le péché sous la condition qu'on le confessera; mais il pense avec Pierre Lombard que la confession a pour but de faire déclarer extérieurement le pardon déjà accordé intérieurement par Dieu. *Dialogus miraculorum*, Cologne, 1851, dist. II, c. I; dist. III, c. I, p. 57, 58, MO, HL

3e un* tiède jusqu'à saint Thomas d'Aquin. — Tous les auteurs que nous avons rencontrés jusqu'ici supposaient que la contrition requise pour l'absolution est la contrition parfaite. C'est pourquoi ils admettaient que le péché est remis avant l'absolution. Guillaume d'Auvergne (f 1248), qui cessa son enseignement en 1228, pour devenir archevêque de Paris, fit faire un grand progrès à la question, en distinguant entre la contrition et l'attrition. La contrition est motivée par l'amour de Dieu et complétée, *informata*, par la grâce sanctifiante qui entraîne la justification et l'exclusion de toute faute grave. L'attrition est une douleur du péché non motivée par l'amour de Dieu et non complétée par la grâce sanctifiante, *informis*. *De sacramento p. n. t. i. t. e. n. t. i. **, c. v-viii, *Opera*, Paris, 1676, t. i, p. 462-470. Dans le sacrement de pénitence, l'attrition prépare la contrition, sans laquelle Guillaume pense que les pécheurs ne sauraient être remis. Il faut donc que *d'attritus* le pécheur devienne *contritus*. *Ibid.* Nous n'étudierons pas ici la manière dont se fait ce changement suivant Guillaume et les théologiens qui vinrent après lui. Voir *Attrition*. Guillaume semble supposer que les péchés peuvent rester dans l'âme qui n'aurait que l'attrition, jusqu'au moment de la confession et de l'absolution. *Ibid.*, c. xiv, p. 198sq. Il enseigne d'ailleurs expressément comme une vérité dont il ne doute point, que l'absolution et la bénédiction du prêtre brisent les liens du péché, si le pénitent n'y met obstacle, et qu'elles augmentent la grâce sanctifiante, si elles descendent sur un pécheur déjà justifié : *ad absolutionem et benedictionem sacerdotalem... dirumpi vincula peccatorum nullatenus dubitamus... Qui jam gratiae pristinae restituti sacerdotalem benedictionem et absolutionem peccata sua confessi recipiunt, pie credimus et sentimus... ipsani gratiam augeri*. Il énumère ensuite les conditions requises pour recevoir ainsi l'absolution. Il n'exige point la contrition inspirée par la charité, mais seulement un regret et un ferme propos, qui répondent à l'attrition. *Ibid.*, t. v, p. 162

Sa distinction entre la contrition et l'attrition entra aussitôt dans l'enseignement courant; mais il n'en fut pas de même de sa doctrine sur les effets de l'absolution. Alexandre de Halé* (t 1245) qui enseignait encore en 1238 et qui ne ridigea définitivement sa *Somme* qu'après 1242, par ordre d'Innocent IV, définit l'attrition d'une manière plus précise que Guillaume. *Summa*, part. IV, c. xii, m. m, q. xix, m. v, Cologne, 1622, t. iv, p. Vit, 552. Cependant il reprend les opinions de Pierre Lombard et de Richard de Saint-Victor au sujet des effets de l'absolution. Il estime que Dieu remet la tache et la peine éternelle du péché, en raison de la contrition qu'il doit procéder la confession, et que l'absolution du prêtre remet seulement une partie de la peine temporelle. *Ibid.*, q. xxi, m. i, n, a. 3, p. 611, 617.

Albert le Grand (1185-1280), qui enseignait et écrivait plus tard encore, reproduit la notion de l'attrition de Guillaume d'Auvergne et admet aussi qu'elle devient contrition par l'infusion de la grâce sanctifiante. *D. Senkl. IV, dist. XVI, a. 9. Opera*, Paris, 1894, t. XXIX, p. 55 (K5ul Mais il pense, avec Alexandre de Halé et les auteurs antérieurs, que la contrition proprement dite doit précéder la confession et l'absolution et qu'elle doit U tache et la peine éternelle du péché. Seulement ajuuk Uil, pour obtenir cet effet et pour être une véri-

table contrition, il faut qu'elle renferme le vœu de la confession. *Ibid.*, dist. XVII, a. 1, p. 660-664; a. 1, p. 666. Il soutient avec beaucoup de logique toutes les conséquences qui découlent de ces principes, savoir qu'il faut avoir la charité et la grâce sanctifiante pour se confesser, *ibid.*, a. 6, p. 666; que la justification précède la confession, *ibid.* a. 8, p. 670; que celle-ci aboutit simplement de l'obligation où on était de se confesser, *ibid.*, et que les enseignements de Pierre Lombard à ce sujet sont très exacts. *Ibid.*, a. 31, p. 700. Il dit que l'absolution du prêtre ne saurait être la forme du sacrement de pénitence, ni donner l'unité aux éléments qui le constituent, parce qu'elle ne remet pas les péchés; il place cette forme dans la grâce qui donne à la douleur du pénitent la vertu de remettre les péchés. Dist. XVI, a. I, p. 510. Il attribue à la confession réellement faite et suivie d'absolution, de remettre, en vertu du pouvoir «les clefs, une peine temporelle qu'il nomme *purgatoria*. *Ibid.*, a. 24, p. 694. Cette peine *purgatoria*, que l'homme ne pourrait supporter ici-bas, est changée en peine *expiativa* par la pénitence que le prêtre impose. *Ibid.*, dist. XVIII, a. 11, p. 784. Albert a des articles distincts pour établir que le prêtre ne saurait absoudre de la faute, ni de la peine éternelle. *Ibid.*, dist. XVIII, a. 7, 9, p. 775, 780. Toute cette doctrine formulée avec de longs développements dans le commentaire sur les *Sentences* de l'illustre dominicain, *loc. cit.*, est répétée plus succinctement, mais aussi clairement dans son *Compendium theologicæ veritatis*, L. VI. c. xxiv, XXV, *Opera*, Paris, 1895, t. xxxiv, p. 222-225.

Saint Bonaventure (1221-1274) distingue lui aussi l'attrition de la contrition, *IV Sent.*, LIV, dist. XVII, p. i, a. 2, q. m, *Opera*, Paris, 1860, t. v, p. 660, dont elle est habituellement la préparation. Il admet que l'attrition devient contrition, *ibid.*, par l'infusion de la grâce, *ibid.*, ad 4^o, que la contrition est toujours suivie de la rémission du péché, *ibid.*, p. i, a. I, q. iv; a. 2, q. II, p. 664, 668, que par conséquent la confession n'est pas nécessaire pour la justification, *ibid.*, p. i, a. I, q. IV, p. 664, et qu'elle n'est requise que d'une nécessité de précepte dont on est dispensé en cas d'impossibilité. *Ibid.*, p. i, a. 2, q. iv, p. 671. Cependant, son enseignement est notablement en progrès sur celui d'Albert le Grand. S'inspirant d'Alexandre de Halé, qui avait préparé cette théorie sans pourtant la formuler, *Summa*, q. xiv, m. ii, a. 2, p. 170, saint Bonaventure place la forme du sacrement de pénitence dans l'absolution. Dist. XXII, a. 2, q. ii, t. vi, p. 126. Il combat en effet la théorie qui refuse à l'absolution la puissance de remettre la faute mortelle et la peine éternelle, pour l'accorder seulement à la contrition qui renferme le vœu ou la résolution de se confesser. Il doit, dit-il, en être du pouvoir des clefs comme du baptême; il produit donc ses effets au moment où il s'exerce; d'ailleurs, si le vœu de se confesser remet les fautes, comment la confession elle-même ne pourrait-elle les remettre? Il arrive du reste qu'on reçoit l'absolution avec une simple attrition. Puisque, en ce cas, on ne met pas d'obstacle à la réception de la grâce, l'absolution devra donner cette grâce et remettre les péchés. *Ibid.*, dist. XVII, p. i, a. 2, q. i, t. vi, p. 11; cf. dist. XVII, a. 2, q. m, ad 2e^o, t. v, p. 671. Mais comment l'absolution produira-t-elle cet effet? Ici saint Bonaventure se rappelle une distinction d'Alexandre de Haies entre les deux formules d'absolution, employées par le prêtre, l'une de précaution; *Misereatur*, l'autre impérative: *Te absolve*. Dans la première, le prêtre intercède pour le pécheur, et c'est par elle qu'il obtient que Dieu transfonne son attrition en contrition et lui accorde la rémission du péché et de sa peine éternelle. Dans la seconde, où s'exerce à proprement parler le pouvoir des clefs, il ne fait que remettre la peine temporelle du péché. *Ibid.* Malgré cette efficacité de précaution, ou plutôt parce qu'elle est simplement (légalitaire, il reste vrai, aux

yeux de saint Bonaventure, que Dieu s'est réservé le pouvoir de remettre la culpé et la peine éternelle du péché, et qu'il n'a communiqué aux prêtres que le pouvoir d'en remettre la peine temporelle. Dist. XVIII, p. i, a. 1, q. t, t. vi, p. 7; cf. *ibid.*, dub. tv, p. 6; dist. XVII, dub. il, t. v, p. 658, où les théories de Pierre Lombard sont justifiées. Mais l'absolution valide remet toujours d'une façon complète et définitive une partie de cette peine. Saint Bonaventure n'admet pas, avec Albert le Grand, qu'elle change seulement la peine *purgatoria* en peine *expiativa*. Autrement dit, alors même qu'on ne ferait pas la pénitence satisfactoire, imposée par le prêtre, on serait délivré par son absolution d'une partie de la peine temporelle de ses péchés. Dist. XVII, p. i, a. 2, q. II, t. VI, p. 13.

4° *Saint Thomas (CAquin.* — La doctrine de saint Thomas d'Aquin (1225-1274), sur le point qui nous occupe, se trouve principalement : 1° dans son commentaire sur le quatrième livre des *Sentences* de Pierre Lombard, dist. XVII, XVIII, XIX, reproduit au supplément de sa *Somme théologique*, q. i-xx ; 2° dans son opuscule *De forma absolutionis*, xviirou xx, suivant les éditions ; 3° dans sa *Somme théologique*, III, q. lxxxiv-xc. Il commença ses immortels travaux par le commentaire sur le livre des *Sentences*. Il fut interrompu par la mort au moment même où il venait de mettre la main à la partie de sa Somme qui traite du sacrement de pénitence.

Mais du commencement à la fin de son enseignement ses vues sur l'absolution n'ont pas varié malgré leur supériorité sur celles de son maître Albert le Grand. Elles semblent seulement s'être fortifiées dans son esprit, car elles se présentent dans la *Somme théologique* d'une façon plus affirmative. Ce qui domine ces vues, c'est la considération des paroles du Christ : *Quodcumque solveris super terram erit solutum et in cælis*. L'impression produite sur cette intelligence profonde par les textes évangéliques est particulièrement frappante dans son opuscule *De forma absolutionis*, dont le caractère polémique l'oblige à invoquer des preuves positives. Mais elle apparaît aussi dans sa Somme et dans son commentaire sur le livre des *Sentences*, bien qu'il s'y appuie surtout sur des considérations spéculatives.

Les théologiens antérieurs, en particulier Pierre Lombard, tenaient surtout compte des textes qui attribuent la justification au repentir ; ils restreignaient en conséquence les effets de l'absolution, dont ils affirmaient néanmoins l'efficacité, pour se conformer à la doctrine traditionnelle de l'Eglise. A leurs yeux la confession semblait avoir été établie plutôt pour obliger les pénitents à manifester leur contrition, que pour soumettre leurs péchés à l'absolution du prêtre. De là cette conséquence que le pouvoir des clefs confié aux prêtres ne s'étend pas jusqu'à la rémission de la faute mortelle et de sa peine éternelle, et que par rapport à cette faute l'absolution du prêtre serait simplement une déclaration du pardon déjà donné par Dieu.

Tout opposée est la position que prend le docteur angélique. Avec le grand respect qu'il a toujours professé pour les anciens, il reconnaît que leur sentiment n'est pas sans vérité ; mais il ajoute qu'il est incomplet. L'absolution manifeste qu'on est absous en ce sens qu'elle signifie la rémission du péché ; car les sacrements sont des signes ; mais les sacrements, et l'absolution en particulier, ne sont pas seulement des signes ; ils produisent encore ce qu'ils signifient. *Sum. theol.*, III, q. lxxxiv, a. 3, ad 5^o ; *I V Sent.*, I. IV, dist. XVIII, q. I, a. 3, sol. 1, ad 1^o ; *Opera*, Paris, 1872, t. x, p. 529. Le sacrement de pénitence produit donc la rémission des péchés. Or, dans ce sacrement, la partie principale, c'est l'absolution donnée par le prêtre. Comme le baptême remet une première fois les péchés, ainsi le prêtre remet les péchés commis après le baptême. *IV Sent.*, I. IV,

dist. XVIII, q. I, a. 3 ; *Summit supplementum*, q. xvm, a. I. Les péchés ne peuvent être remis en effet que par la vertu de la passion du Christ ; or l'application de cette vertu se fait par la réception (in *re*, ou en cas d'impossibilité in *vota*) des sacrements du baptême et de pénitence, et le prêtre est le seul dispensateur du sacrement de pénitence. *I V Sent.*, I. IV, dist. XVII, q. il, a. 1, sol. 1 ; *Summæ supplementum*, q. vi, a. 1. L'absolution remet donc la faute mortelle et la peine éternelle, pourvu que le pénitent n'y mette pas d'obstacle ; par conséquent alors même qu'avant de la recevoir, il aurait seulement un repentir inférieur à la contrition inspirée par l'âche. Aux pécheurs qui ont cette contrition parfaite, lorsque le prêtre les absout, l'absolution augmente la grâce sanctifiante et remet une partie de la peine temporelle du péché. *IV Sent.*, I. IV, dist. XVII, q. v, a. 5, sol. I, 2 ; dist. XVIII, q. i, a. 3 ; *Summæ supplementum*, q. xvni, a. E

Toutes les autres parties du sacrement sont nécessaires en raison de leur rapport avec l'absolution. La confession est de nécessité de salut pour les chrétiens qui ont commis des péchés après le baptême, parce qu'il faut qu'ils soumettent ces péchés aux prêtres chargés de dispenser le sacrement de pénitence. *IV Sent.*, I. IV, dist. XVII, q. m, a. I, sol. 1 ; *Summæ supplementum*, q. vi, a. 1. D'ailleurs les trois actes du pénitent, la contrition, la confession et la satisfaction sont dans le sacrement comme la matière qui soumet les péchés au prêtre et qui a besoin d'être complétée par son absolution, absolution qui est la forme du sacrement. *IV Sent.*, I. IV, dist. XVI, q. l, a. I, sol. 2. Il faut d'ailleurs ces trois actes ; car il faut que le pénitent soit disposé à réparer sa faute, ce qui se fait par la contrition, qu'il se soumette au jugement du prêtre qui tient la place de Dieu, ce qui se fait par la confession, et qu'il répare suivant le jugement du prêtre, ce qui se fait par la satisfaction. *Ibid.* Cf. *Sum. theol.*, III, q. lxxx, a. 1. Cet enseignement, déjà développé dans le commentaire sur le Maître des Sentences, est exprimé d'une façon peut-être plus précise et plus formelle dans la *Somme théologique*. Partant de ces principes que la perfection d'une chose vient de sa forme et que le sacrement de pénitence est parfait par l'acte du prêtre, le docteur angélique conclut que dans le sacrement les actes du pénitent, qu'ils soient paroles ou faits, sont simplement matière, et que la forme est tout entière dans ce que fait le prêtre, c'est-à-dire dans les paroles de l'absolution. *Hoc sacramentum perficitur per ea quæ sunt ex parte pœnitentis, sive sint verba, sive facta, sint quædam materia hujus sacramenti ; ea vero quæ sunt ex parte sacerdotis, se habeant per modum formæ*. *Sum. theol.*, III, q. i, v, a. 3.

Cependant en donnant à l'absolution le rôle principal dans le sacrement, saint Thomas y garde une place nécessaire à la contrition, aussi bien qu'à la confession et à la satisfaction. Il les regarde en effet comme la matière du sacrement. Or, le sacrement n'existe qu'autant qu'il y a matière et forme. De même donc que pour la rémission du péché par le baptême, il ne suffit pas des paroles de la forme, mais qu'il faut de l'eau à laquelle ces paroles confèrent la vertu du sacrement, ainsi la rémission des péchés est l'effet du sacrement de pénitence, principalement sans doute par la vertu des clefs confiée au prêtre qui prononce l'absolution, mais aussi quoique secondairement par la force des trois actes du pénitent, en tant qu'ils sont ordonnés à l'absolution. *Sum. theol.*, III, q. lxxxvi, a. G. C'est ainsi que la question mal résolue pendant un siècle et demi, parce qu'on supposait que les éléments du sacrement agissent successivement et produisent chacun des effets divers, si trouva de lors parfaitement posée ; car le sacrement étant un tout composé de parties qui ne peuvent agir l'une sans l'autre, chacun de ses effets, et en particulier le princi-

pal la rémission des péchés, doit être attribué à toutes ses parties réunies, et non exclusivement à l'une ou l'autre d'entre elles. Ainsi se trouvaient aussi conciliés les enseignements de l'Écriture et de la tradition, affirmés simplement et juxtaposés en quelque sorte par les auteurs antérieurs au xiv^e siècle, savoir que d'une part les prêtres ont le pouvoir de remettre les péchés et que néanmoins d'autre part ils ne sauraient les remettre qu'à ceux qui en sont dignes, c'est-à-dire à ceux qui demandent l'absolution avec une véritable contrition.

Cependant le docteur angélique enseigne comme ses devanciers et comme tous les théologiens catholiques qui sont venus après lui, que la contrition inspirée par la charité parfaite (ce qui suppose la disposition de recourir au sacrement établi de Dieu) remet par elle-même le péché mortel et sa peine éternelle. Mais lorsqu'elle agit ainsi avant l'absolution, c'est, remarque-t-il, en tant qu'elle agit de la vertu de pénitence et non en tant que partie du sacrement. *IV Sent.*, I. IV, dist. XVII, q. 1, a. 5. sol. 1. t. x, p. 498; *Summæ supplement.*, q. v, a. 1. La même contrition agira ensuite avec l'absolution, en tant que sacrement, pour produire l'augmentation de la grâce et les autres effets du sacrement chez ceux qui sont déjà justifiés. *Ibid.*

Saint Thomas admet avec les théologiens de la première moitié du xiii^e siècle que l'attrition précède assez souvent la contrition. *IV Sent.*, I. IV, dist. XVII, q. 1, a. 1. sol. 3, p. 482; *Summæ supplement.*, q. i, a. 3. Il pense aussi avec eux, que la justification, même par le sacrement de pénitence, ne saurait se produire sans la contrition unie à la charité. *Sum. theol.*, III*, q. 1. xxxvi, a. 6, rép. au *sed contra*; *IV Sent.*, I. IV, dist. XVII, q. 1, a. 3, sol. 3, ad 1^o; a. 4, sol. 2, p. 476, 479; *Summe supplementum*, q. ix, a. 1.

Mais, nous l'avons déjà dit, il estime que le pénitent qui ne met pas d'obstacle à la rémission du péché pourra recevoir valablement le sacrement de pénitence, avec une douleur inférieure à la contrition, parce que par la vertu du sacrement cette douleur fera place à une véritable contrition, au moment de la rémission du péché par l'absolution, *Supplementum*, q. xviii, a. 1.

Mais il est une question qu'il ne décide pas clairement ou plutôt qu'il semble décider autrement qu'on ne l'a fait depuis. C'est celle de savoir si quelqu'un qui au moment de l'absolution aurait seulement l'attrition et non la contrition, recevrait le pardon de ses péchés, et si ensuite, lorsqu'il s'en rendrait compte, il pourrait se regarder comme avant eu les dispositions requises pour l'absolution. Le docteur angélique paraît penser que non. Il le range en effet parmi les *ficti* (voir Fiction), c'est-à-dire parmi ceux qui croient de bonne foi avoir les dispositions requises sans les avoir en réalité. Suivant saint Thomas, ce *fictus* garderait ces dispositions insuffisantes jusqu'après l'absolution, les péchés accusés et absous dans ces conditions lui seraient remis en vertu de l'absolution antérieure, aussitôt qu'il aurait la contrition. Il n'aurait pas à accuser de nouveau ces péchés; mais à sa prochaine confession, il devrait accuser sa *fiction*, c'est-à-dire la disposition insuffisante qu'il avait de bonne foi. *IV Sent.*, I. IV, dist. XVII, q. 1, a. 4, sol. 1, p. 512; *Summæ supplementum*, q. ix, a. 1. Cf. Cajetan, tr. V, *De confessione*, q. v, S. Thomæ 107, Anvers, 1612, t. xii, fol. 72, qui explique et défend ce point de doctrine de saint Thomas. Cette question de l'attrition avait besoin d'être étudiée encore davantage et l'a été dans les âges suivants.

Faisons une dernière remarque sur la façon dont le sacrement de pénitence, et principalement l'absolution, ont pour effet la justification et la rémission des péchés. Les partisans de l'opinion de Pierre Lombard s'appuyaient en particulier sur cette raison que Dieu seul peut pardonner et absoudre les péchés. Saint Thomas répond que le prêtre agit non en son propre nom,

mais comme l'instrument de Dieu, dont il a été établi le ministre, et que d'ailleurs toutes les parties du sacrement n'ont qu'une vertu instrumentale qui leur vient de la passion du Christ. Mais il affirme en outre que les causes même instrumentales ne produisent pas directement, qu'elles amènent seulement, *inducunt, hanc gratiam justificante et la rémission du péché*, *IV Sent.*, I. IV, dist. XVII, q. 1, a. 5, sol. 1 et ad 1^u, p. 498; *Summæ supplement.*, q. v, a. 1; car, dit-il, du moins dans son commentaire sur les *Sentences* (la *Somme théologique* semble accorder aux sacrements plus de causalité, *IIP*, q. 1. u. i), les sacrements sont des instruments de Dieu non justifiant, mais disposant, en tant qu'ils produisent une disposition qui rend nécessaire la grâce sanctifiante. *Sacramenta sunt instrumenta Dei non justificantia sed dispositiva, in quantum producunt dispositionem, quic est necessitas quantum in se est ad gratiam sanctificantem*. *IV Sent.*, I. IV, dist. I, q. 1, a. 4, sol. 1, p. 19. Ce problème de la causalité des sacrements a aussi été l'objet de longues discussions des théologiens jusqu'à notre époque. Voir Sacrement.

5-» De saint Thomas d'Aquin au xiv^e siècle.— La doctrine du docteur angélique ne tarda pas à prévaloir dans le milieu théologique. Elle fut défendue en particulier par les auteurs de l'école thomiste : nous la retrouvons tout entière, au xv^e siècle, dans les traités de saint Antonin (1389-1459), *Summa Summarum*, I. XIV, c. XVII, 1521 (sans pagination), et de Denis le Chartreux (f1471), *IV Sent.*, I. IV, dist. XVIII, q. m, Venise, 1584, p. 261, et, au commencement du xvi^e siècle, dans les commentaires de Cajetan sur la Somme, aussi bien que dans ses traités détachés où il semble s'être préoccupé spécialement des difficultés que soulèvent certains exposés de saint Thomas sur le quatrième livre des Sentences. Cajetan, tr. V, *De attritione et contritione*; tr. VI, *De confessione*; tr. XVII, *De contritione*; tr. XVIII, *De confessione*; dans D. Thomæ Opera, Anvers, 1612, t. xii, fol. 46, 49, 75, 76.

Mais Duns Scot (f 1308) opposa bientôt, aux enseignements du prince de la théologie, une doctrine toute différente, qui exerça une profonde influence, parfois même en dehors de l'école scotiste. Ce n'est pas le lieu de parler de la conception particulière que Scot se fait soit de la tache du péché, qu'il identifie avec l'obligation de subir une peine, *IV Sent.*, I. IV, dist. XIV, q. i, Lyon, 1639, t. ix, p. 9 (voir Péché), soit de la pénitence qu'il fait consister dans la volonté de se punir, par laquelle le pénitent, qui ne veut plus pécher, devient vis-à-vis de lui-même l'instrument de la justice vindicative de Dieu. *Ibid.*, q. n, p. 30. Voir Pénienc. Contentons-nous de remarquer que dépassant le mouvement imprimé par saint Thomas à la théologie du sacrement de pénitence, Scot fit consister le sacrement tout entier et exclusivement dans l'absolution du prêtre. À ses yeux, la contrition, la confession et la satisfaction ne sont pas la matière du sacrement; elles sont seulement des conditions requises. *IV Sent.*, I. IV, dist. XIV, q. iv, n. 2, p. 81. Ainsi la contrition, à laquelle les auteurs du xiii^e siècle attribuaient toute la rémission du péché et que saint Thomas avait maintenue dans le sacrement, fut rejetée en dehors. Entraîné par la même exagération de la puissance de l'absolution, et conformément à ses principes sur la nature de la tache du péché et de la pénitence, Scot réduisit la contrition, ou plutôt l'attrition requise pour l'absolution, à un minimum bien inférieur à celui qu'on admettait avant lui. Il distingue, aussi bien qu'il le fit ses devanciers, entre la contrition, qui est complétée par la charité, et l'attrition qui ne l'est pas. Mais l'état de l'âme consistant d'après lui dans l'obligation de subir la peine du péché, il n'exige, pour l'attrition, qu'une délit-talion du péché considéré soit comme offensant Dieu, soit comme détournant de Dieu. Soit comme privant de récompenses, soit comme méritant un châtement, soit

sous (Vautres aspects semblables. Après avoir ainsi réduit l'attrition à des motifs qui peuvent être purement intéressés, Scot ajoute qu'elle suffit pour assurer la rémission des péchés, même en dehors du sacrement de pénitence. Il lui attribue, en effet, un mérite *de Congruo* en raison duquel bien la fera toujours suivre de la justification et la changera en contrition, c'est-à-dire en détestation accompagnée de charité. *IV Sent.*, l. IV, dist. XIV, q. n. n. 14, 15, p. 45. Mais, se dira-t-on, si cette attrition remet le péché sans l'absolution, à quoi servira l'absolution ? Scot a prévu cette difficulté. Il répond que, pour recevoir la rémission du péché par l'absolution, cette attrition n'est pas nécessaire, qu'il suffit d'être purifié par attrition, ce qu'il semble expliquer en disant que le sacrement de pénitence remet les péchés, pourvu qu'on ait l'intention de le recevoir et qu'on soit sans aucune attache actuelle au péché. Cette rémission est obtenue non plus en raison du mérite *de congruo* d'attrition, mais en raison de la promesse de Dieu, *ex pacto Dei*, et par l'efficacité propre du sacrement de pénitence ou de l'absolution. *Parum attritus, etiam attritione, quum non habet rationem menti ad remissionem peccati, volent tamen recipere sacramentum penitentiae, sicut dispensatur in Ecclesia, et sine obier in voluntate peccati mortalis in actu in ultimo instanti illius prolationis verborum, in quo scilicet est vis sacramenti istius, recipiat effectum sacramenti, scilicet gratiam penitentialem, non quidem ex merito., sed ex pacto Dei assistentis sacramento suo.* *IV Sent.*, l. IV, dist. XIV, q. iv, n. 7, p. 92. Exagérer à ce point l'efficacité de l'absolution, c'était ne tenir aucun compte des textes qui exigent un repentir véritable pour la rémission des péchés.

Ces vues furent cependant défendues, particulièrement par les scotistes nominalistes. Occam (1280-1347), *In IV Sent.*, l. IV, dist. VIII, IX, Lyon, 1495 (sans pagination, les divisions sont distinguées par des lettres), part des principes de Scot et en accentue les conclusions. Dieu peut, dit-il (lettre M), remettre le péché sans qu'on s'en repente intérieurement, ni extérieurement, et cela aussi bien *de facto ordinaria* que *de potentia absoluta*. En fait, il remet le péché par l'absolution, alors même que le pénitent n'aurait aucune attrition, pourvu que celui-ci ait la volonté de recevoir le sacrement et qu'il n'ait aucune attache actuelle au péché mortel (lettre P).

Cependant toute l'école nominaliste ne suivit point Scot et Occam. À la fin du xv^e siècle, son représentant classique, Gabriel Biel (f 1495), abandonne leur sentiment pour adopter une opinion toute contraire qui ne donne pas plus d'efficacité à l'absolution que le sentiment de Pierre Lombard. Gabriel Biel distingue, avec Scot, la contrition inspirée par la charité, de l'attrition par crainte servile (il appelle la première *contrition parfaite*, terme qui est resté, la seconde *contrition imparfaite*). Il admet encore, avec Scot, que l'absolution constitue le sacrement de pénitence et que les actes du pénitent n'en sont pas des parties proprement dites, mais seulement des conditions requises, mais il se sépare de lui pour le reste. Il pense en effet que l'attrition ne peut se changer en contrition. *IV Sent.*, l. IV, dist. XVI (l'édition dont je me sers est sans pagination, ni lieu, ni date). Bien plus, il la regarde comme insuffisante pour la justification. À son avis, on n'est point justifié sans la contrition parfaite, même dans le sacrement de la pénitence. Il en conclut que l'absolution du prêtre ne remet pas les péchés, ni leur peine, aux yeux de Dieu ; elle manifeste seulement leur rémission aux yeux de l'Église. Dist. XVIII. Il estime cependant que l'absolution remet une partie de la peine temporelle et qu'elle augmente la grâce sanctifiante.

Bien que contraire aux sentiments de Scot, ces conséquences découlaient aussi du principe qu'il avait posé, en excluant la contrition et les actes du pénitent du sa-

cement de pénitence. Ou bien, en effet, ce sacrement est efficace*, et si l'on admet ce principe, il faut dire, avec Occam, que l'absolution remet les péchés sans la contrition; ou bien il faut la contrition pour que les péchés soient remis, et alors le sacrement de pénitence ne les remet pas. C'est l'opinion de Biel.

O *Hrsumr.* — Nous avons étudié les opinions des principaux théologiens, qui du vii^e au xvi^e siècle se sont occupés de la part respective de la contrition du pénitent et de l'absolution du prêtre dans l'efficacité donnée par le Christ au sacrement de pénitence. *Jusqu'au XII^e siècle*, nous avons entendu affirmer la nécessité de la contrition, en même temps que l'efficacité de l'absolution, sans rencontrer personne qui ait proposé une théorie pour concilier ces deux doctrines. Au xiii^e siècle, le problème se pose et deux courants s'établirent. L'un, représenté par Hugues de Saint-Victor, attribue à la contrition la rémission de la tache, et réserve à l'absolution la rémission de la peine éternelle du péché. L'autre, représenté par Pierre Lombard, attribue à la contrition la rémission du péché et de sa peine, et à l'absolution une simple valeur déclarative à laquelle on ajoute la rémission de la peine temporelle du péché. Ce courant remonte sur le précédent; il est suivi même par Richard de Saint-Victor disciple et confrère de Hugues, au xiii^e siècle, la question se présente sous de nouveaux aspects, parce qu'on distingue l'attrition de la contrition et qu'on détermine bientôt après quelles sont la matière et la forme, et par conséquent les éléments constitutifs et plus ou moins efficaces du sacrement. Guillaume d'Auvergne abandonne la doctrine de Pierre Lombard pour affirmer la rémission du péché et de sa peine éternelle par l'absolution. Albert le Grand revient en arrière. Saint Bonaventure et surtout saint Thomas reprennent la marche en avant. Ils font de l'absolution la forme, c'est-à-dire la partie principale du sacrement; ils maintiennent en même temps que les actes du pénitent en sont la matière et par conséquent que la contrition et même l'attrition ont leur part dans les effets du sacrement. Les disciples de saint Thomas gardent sa doctrine et continuent à l'exposer jusqu'au xvi^e siècle. Mais une théorie opposée a été formulée par Scot dans la fin du XIII^e siècle. Continuant le mouvement (qui s'était produit en faveur de l'importance de l'absolution, il fait de cet acte du prêtre le seul élément constitutif du sacrement et regarde la contrition comme n'en faisant point partie. Ce principe admis dans l'école scotiste y donne naissance à deux théories opposées et toutes deux inexactes. L'une proposée par Scot lui-même et reprise par Occam considère la contrition, et l'attrition elle-même, comme inutiles pour la rémission du péché, (pii serait exclusivement l'effet de l'absolution. L'autre exposée par Gabriel Biel refuse toute valeur à l'attrition pour la rémission des péchés; elle attribue cette rémission à la contrition parfaite. Comme, dans le système scotiste, la contrition est en dehors du sacrement, elle conclut, en revenant aux théories de Pierre Lombard, que l'absolution n'a qu'une valeur déclarative, par rapport à la rémission du péché; qu'elle constate simplement cette rémission aux yeux de l'Église. Ces deux opinions scotistes préparent les voies aux protestants du xvi^e siècle : la première en leur fournissant un prétexte pour accuser l'Église catholique de prétendre remettre les péchés à ceux qui n'en ont point de repentir; la seconde en mettant en circulation les théories qu'ils adoptèrent, comme on peut le voir à l'article XII ABSOLUTION chez les protestants. La théorie catholique formulée par saint Thomas d'Aquin se précisa d'ailleurs et se compléta dans la suite, par le développement des questions de l'attrition, de la contrition et de la justification. Voir ces mots.

HL. Peut-on recevoir la rémission de ses péchés, EN SE CONFESSANT A UN AUTRE QU'UN PRÊTRE? — Ce qui nous amène à examiner les opinions des scolastiques

sur cette question, c'est la recommandation et même la prescription qu'on trouve dans plusieurs d'entre eux. de se confesser à d'autres que des prêtres, en cas de nécessité, lorsqu'on ne peut s'adresser à un ministre revêtu du sacerdoce. Nous ne nous occuperons pas des confessions publiques dont il a été parlé aux articles précédents et sur lesquelles on reviendra au mot *Confession*. Nous ne nous occuperons pas non plus des confessions privées faites à des laïques, à des diacres, ou à des supérieures de communautés religieuses, en dehors des règles reconnues par l'Église et les théologiens, soit par dévotion spontanée des pénitents, soit par abus de pouvoir des confesseurs. Ces faits exceptionnels n'entrent guère dans le cadre du développement des doctrines théologiques. Nous ne parlerons (pie des confessions à des clercs inférieurs ou à des laïques, préconisées par des auteurs estimés de leur temps. Les enseignements émis à leur sujet compléteront l'étude que nous venons de faire sur les théories relatives à l'efficacité de l'absolution sacerdotale; car, nous allons le voir, ces enseignements ont été la conséquence, d'une part, de la doctrine universellement admise que les prêtres seuls ont le pouvoir d'absoudre, et, d'autre part, «les hésitations de la théologie au sujet de la part respective qui appartient aux actes du pénitent et à l'absolution sacramentelle dans la rémission des péchés.

¹⁰ *Du commencement du VIII^e siècle à la fin du XI^e.* — Au vin^e et au ix^e siècle, plusieurs auteurs se fondant sur ces paroles de saint Jacques, v, 16: *Confitemini alterutrum peccata vestra*, recommandent de confesser ses péchés légers et quotidiens à ceux avec qui on vit, et font observer que la confession des péchés graves doit être réservée aux prêtres. Citons le Vénérable Bede (673-735), *Expositio sup. Epist. S. Jacobi*, c. v, P. L., t. xciv, col. 39; il ajoute qu'il y a lieu de croire qu'on sera sauvé par les prières quotidiennes de ceux à qui on accuse ses fautes journalières. Walafrid Strabon (807-819), *Glossa ordinaria Epist. B. Jac.*, c. v, P. L., t. extv, col. 675, reproduit textuellement les paroles du vénérable Bede. Hincmar de Reims (^882) les cite aussi dans sa lettre à Jhldebald, évêque de Soissons. *Epist.*, xxvi, P. L., t. exxv, col. 174. Il est sûr que ces auteurs attribuaient à toute confusion de ses fautes une efficacité pour les remettre, car le vénérable Bede fait cette observation : *neque sine confessione emendationis peccata queunt dimitti*. Mais dans la recommandation dont nous venons de parler est-il question d'une confession proprement dite à des laïques? Il nous paraît impossible de l'admettre. Il s'agit simplement d'un aveu fait en conversation. Cet aveu n'était suivi d'aucune absolution ou liénédiction, puisqu'il avait pour but d'obtenir de ceux à qui on le faisait un souvenir dans leurs prières de chaque jour. On le distingue d'ailleurs clairement de la confession proprement dite faite aux prêtres, confession de fautes graves qu'on ne pouvait qu'à eux pour obtenir l'absolution. À la fin du x^e siècle, Raoul Ardent († 1100) de Poitiers, docteur en théologie, professeur et prédicateur célèbre, parle encore de la confession aux laïques dans le même sens. « La confession des grandes fautes (*criminalium*), dit-il dans une de «es homélies, doit être faite au prêtre qui seul possédé le pouvoir de lier et de délier. Pour la confession des fautes vénielles (*venialium*), elle peut être faite à n'importe qui, même à un inférieur. Non qu'il puisse nous absoudre, mais parce que notre humiliation et la prière de notre frère nous purifieront de nos péchés ». Et quand doit-on faire cette confession? En tout temps ou nous nous apercevons d'avoir péché. Que j'aie j>ch< à la maison, aux champs, en voyage, je dois aussitôt dire à mon frère qui est avec moi : < J'ai péché, * priez pour moi. * Si personne n'est avec moi, je dois me adresser à Dieu * n disant ; < Seigneur, j'ai péché, ayez pitié de moi. » *Quando debet fieri confessio hxc* f' *Omni tempore quo nos proram cognoscimus. Sire enim domi,*

*sire in agro, sive in via peccavero, debeo statini dicere fratri qui mecum est : • Peccavi, ora pro me. > Qui si non aderit, debeo confiteri Deo iticens : « Domine, peccavi, miserere mei. » Homil., i.xiv, in Litania maiori, P. L., t. clv, col. 1900. Il est absolument évident qu'il s'agit là d'aveu sans aucun rapport avec le sacrement de pénitence, dont l'administration est d'ailleurs attribuée exclusivement aux prêtres. La manière dont la confession des péchés graves aux prêtres est comparée à l'aveu des fautes légères aux laïques, donne même lieu de conclure que la pratique d'une confession proprement dite à des laïques était complètement inconnue de Raoul Ardent, aussi bien que d'Hincmar et de Bede. Je remarque d'ailleurs que cette pratique ne se manifeste comme un usage courant du moyen âge, que dans les récits de la fin du xi^e siècle et des siècles suivants. Cf. Laurain, *De l'intervention des laïques dans l'administration de la pénitence*, Paris, 1897, p. 15, 27 sq.; dom Martène, *De antiquis Ecclesia ritibus*, l. I, a. 6, n. 7, Rouen, 1700, t. n, p. 37.*

2° *De la fin du XI^e siècle à la fin du XII^e.* — Cependant le premier texte authentique d'une date certaine où la confession à des clercs inférieurs ou à des laïques soit présentée clairement comme pouvant remplacer la confession sacramentelle au prêtre, a dû être écrit à peu près au même temps que Raoul Ardent prononçait son homélie. Il est de Linfranc († 1089), abbé du Bec, puis archevêque de Cantorbéry. Nous avons déjà parlé de son traité *De celandi confessione*, où il se demande à qui on peut se confesser, pour avoir le pardon de ses péchés, lorsque les prêtres manquent à la discrétion et au secret auxquels ils sont tenus, Linfranc répond qu'il convient que les péchés connus (*apertis*) soient toujours confessés aux prêtres, parce que le prêtre est le représentant de l'Église pour punir ou remettre les fautes publiques. Une autre raison, c'était aussi sans doute que, pour les fautes publiques, il n'y a pas matière à la discrétion et au secret auxquels certains prêtres sont supposés manquer. Pour les fautes cachées (*occultis*) on doit, pour en être purifié, les confesser, à défaut de prêtre, aux diacres ou aux autres clercs inférieurs, et à leur défaut à des laïques purs, ou même à Dieu. Pourquoi? Parce que les clercs, étant investis d'un ministère sacré, sont comme des sacrements visibles (pii purifient l'âme. Parce que nous savons par l'Ancien Testament, Num., xix, li, 19, (pie tout homme pur peut purifier ceux qui ne le sont pas. *De celandi confessione*, P. L., t. cl, col. 629, 630. Voilà assurément un texte bien différent de ceux que nous avons lus auparavant. Il présente la confession aux clercs inférieurs et aux laïques, comme capable de produire le même effet que la confession aux prêtres, et cela, à ce qu'il semble, pour les fautes graves, puisqu'on redoute de les voir dévoiler. Linfranc cherche les avantages de cette confession, non plus dans l'humiliation du coupable, ou dans les prières de celui qui l'entend, mais dans une vertu sanctificatrice que celui-ci possède. Cependant il ne semble pas admettre que ce confesseur non prêtre puisse donner l'absolution sacerdotale; si Linfranc l'avait cru, il n'aurait pas manqué en effet de le dire; car cette affirmation aurait mieux prouvé sa thèse que toutes les considérations mystiques qu'il invoque. Il paraît donc attribuer aux clercs inférieurs et aux laïques vertueux une vertu sanctificatrice semblable à celle de l'eau bénite, c'est-à-dire, pour prendre le langage de la théologie actuelle, la vertu d'un sacramental. Sa doctrine ne semble d'ailleurs se rattacher à aucune théorie théologique sur l'absolution et la contrition. Elle ne se développa point non plus; car l'opinion dont nous allons parler est motivée très différemment. Il y a cependant lieu de remarquer (pie Linfranc fut le maître de saint Anselme, le premier à qui nous ayons entendu formuler la doctrine qui n'attribue à l'absolution du prêtre qu'une efficacité déclarative pour la rémission des péchés.

Hugues «le Saint-Victor († 1150), qui soutint une doctrine contraire, parle encore de la confession aux laïques comme d'un simple aveu des fautes vénielles; car il se contente de répéter le texte de Béde. *De sacramentis*, l. II, part. XVI, c. i, P. L., t. CLXXVI, col. 553.

Le traité *De vera et falsa poenitentia* attribué autrefois à saint Augustin et qu'on imprime encore dans ses œuvres, recommande la confession aux laïques en cas de nécessité, à la fin du chapitre X. D. I. XL, col. 1122. M. Lea, *A History of auricular confession*, Londres, 1896, t. I, p. 209, pense que ce chapitre est du milieu du XII^e siècle et que les chapitres précédents sont du v^e. Je suis persuadé comme lui que le chapitre X est de la première moitié du XII^e siècle; car avant cette époque personne n'aurait parlé du sujet qui nous occupe, de la manière dont il le fait; mais les premiers chapitres me paraissent être du même temps; car ce traité réfute (c. xi) des doctrines que Hugues de Saint-Victor († 1150), *De sacramentis*, l. II, part. XIV, c. iv, P. L., t. CLXXVI, col. 556, combat aussi comme des erreurs de ses contemporains. Quoi qu'il en soit, le pseudo-Augustin s'exprime ainsi au chapitre X: «La puissance de la confession est si grande, qu'à défaut de prêtre, le pécheur fera bien de se confesser à son prochain, proximo... Sans doute celui à qui il se confessa ainsi n'a point le pouvoir de délier; cependant en confessant la honte de son crime à son compagnon, il se rend digne de pardon, par son désir d'avoir un prêtre. *Et si ille cui confitebitur potestalem solvendi non habet, fit tamen dignus veniam, ex desiderio sacerdotis qui socio confitetur turpitudinem criminis*... L'on voit que Dieu considère le cœur, quand on est empêché par la nécessité de recourir aux prêtres. *Unde patet Deum ad cor respicere, dum ex necessitate prohibentur ad sacerdotes pervenire.* » Aussi bien que tous les théologiens que nous avons cités jusqu'ici, l'auteur du traité *De vera et falsa poenitentia* refuse aux laïques le pouvoir d'absoudre. Il s'occupe comme Lanfranc de la confession de fautes graves, et du cas où on ne peut recourir aux prêtres. Mais il se montre théologien bien plus instruit que l'archevêque de Canterbury, lorsqu'il détermine pourquoi le péché confessé à un laïque sera remis, si l'on ne peut trouver un prêtre. Les théologiens de l'époque, Hugues de Saint-Victor aussi bien que Pierre Lombard, disaient en effet que la confession est nécessaire *in re*, ou en cas d'impossibilité *in voto*, pour la rémission des péchés. Lanfranc attribuait la justification à une vertu sanctificatrice des diacres ou «les laïques qui confessaient. Le pseudo-Augustin, mieux au fait des doctrines du XII^e siècle, l'attribue à la confession *in voto*, c'est-à-dire au désir intérieur, *unde patet Deum ad cor respicere*, du pénitent, de se confesser à un prêtre, *ex desiderio sacerdotis*. Ainsi, selon lui, ce n'est pas par elle-même et à cause du confesseur, que la confession au laïque justifie, c'est par les dispositions qu'elle suppose dans le pénitent. Aussi à défaut du prêtre, le pseudo-Augustin ne conseille pas, comme Lanfranc, de se confesser à un diacre ou à un clerc inférieur de préférence à un laïque saint; non, il conseille de se confesser à n'importe quel homme qui se trouve présent, *proximo, socio*.

Le traité *De vera et falsa poenitentia* avant été attribué à saint Augustin au XII^e siècle, jouit dès lors d'une très grande autorité. Il n'eut pas pour les autres points de doctrine, «pii étaient admis depuis longtemps, l'influence que certains protestants lui ont attribuée; mais le nom de saint Augustin ouvrit toutes les écoles de théologie à ses enseignements sur la confession aux laïques. Cet enseignement et la manière dont le pseudo-Augustin le justifie, était d'ailleurs en complète harmonie avec la théorie de Pierre Lombard au sujet de l'efficacité de l'absolution. Aussi le Malin des Sentences († 1160), *Sent.*, l. IV, dist. XVII. P. L., t. CXCII, col. 880; Robert Pullus († 1153), *Sent.*, l. IV, c. li, §. 301. P. L., t. CLXXXVI,

col. 897; Alain «le Lille († 1202), *Cont. hæreticos*, l. II, c. ix, P. L., t. CCX, col. 385, formulent-ils absolument la même doctrine que le pseudo-Augustin, le premier et le dernier en s'appuyant sur son traité. Alain de Lille n'en combat pas moins les hérétiques de ce temps, «pii soutenaient qu'on peut, en toute circonstance, se confesser à un laïque, aussi bien qu'à un prêtre.

3^e XIII^e siècle. — Nous l'avons vu plus haut, les partisans de l'opinion de Pierre Lombard sur l'efficacité de l'absolution considéraient surtout la confession comme une manifestation de la contrition, tandis qu'au XIII^e siècle on l'envisageait plutôt comme nécessaire pour soumettre les péchés à l'absolution. L'autorité de saint Augustin et des théologiens antérieurs fit respecter pendant tout ce siècle la doctrine de la confession aux laïques, en cas de nécessité. Mais comme la question des éléments constitutifs du sacrement de pénitence se posait alors, on demanda si cette confession aux laïques, en cas de nécessité, est ou non sacramentelle. Guillaume d'Auvergne († 1219) ne soulève pas encore cette question; mais il rapporte l'opinion suivant laquelle les laïques pourraient absoudre des péchés véniels en cas de nécessité. Il affirme en même temps comme incontestable que l'absolution en dehors de ce cas ne saurait être donnée que par un prêtre. Il en conclut que la confession pourrait être entendue à la fois par un prêtre ignorant qui prononcerait l'absolution et par un diacre ou même un laïque instruit qui donnerait les conseils et imposerait la pénitence convenable. *De sacramento poenitentiae*, c. xix, Opere, Paris, 1671 t. I, p. 199, 500.

Alexandre de Halès († 1215) dit que la recommandation de saint Jacques de s'avouer mutuellement ses péchés doit, pour les laïques, s'entendre des seules fautes vénielles, ou plutôt encore d'une confession générale non détaillée, semblable à celle qui est exprimée dans le *Confiteor*. Il admet toutefois qu'il est permis et quelquefois utile de faire à des laïques une confession détaillée de ses péchés même graves. Seulement il soutient que cette confession à des laïques n'est jamais sacramentelle, parce qu'elle n'a pas pour fin d'obtenir une véritable réconciliation par l'absolution. *Summa*, l. IV, q. xix. m. i. a. 1, Cologne, 1622, l. iv, p. 596. Il l'estime bonne, mais ne la dit pas obligatoire. Il ne semble point d'ailleurs lui attribuer plus d'efficacité en cas de nécessité qu'à d'autres moments.

Albert le Grand († 1280) regarde la confession faite aux laïques, à défaut des prêtres, en cas de nécessité, comme sacramentelle, c'est-à-dire comme faisant partie du sacrement de pénitence, non pas en raison de l'absolution que le laïque donnerait, mais en raison de la confession elle-même. *IV Sent.*, l. IV, dist. XVII. a. 59. *Ojwra*, Paris, 1895, t. xxix, p. 755. Cette manière de voir se comprend, quand on se souvient (voir plus haut) qu'il ne faisait pas de l'absolution la forme du sacrement, et qu'il considérait la remission du péché et de la peine éternelle, comme les effets des actes du pénitent. Il rejette l'opinion des (aliqui) auteurs de son temps, qui prétendaient qu'à défaut de prêtre, il suffit de la confession *in voto* ou de la confession à Dieu. Il estime que, si on n'a point de prêtre et qu'on puisse se confesser à un laïque, on est tenu de le faire. *Compendium theologicum ventatis*, l. VI, c. xxvi, t. xxxiv, p. 226. Il est assez logique de conclure de tels principes que cette confession aux laïques fait partie du sacrement, puisqu'elle est requise pour qu'il produise ses effets. Cependant, suivant Albert, celui qui se serait ainsi confessé est obligé de recommencer sa confession, si par la suite il a la facilité de recourir à un prêtre investi du pouvoir des clefs. *IV Sent.*, l. IV, dist. XVII. q. xxxix, ad 3^u, t. xxix, p. 719. Albert ne reconnaît pas, en effet, aux laïques le pouvoir des clefs, ni le pouvoir d'absoudre comme les prêtres. A son avis, cependant, dans le cas de nécessité ils sont ministres de la confession, à la place des prêtres, comme ils le sont du baptême. *IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, q. Lix»

ad h., t. XXIX, p. 755; *Compendium théologien, ventatis, loc.cit.* Il leur attribue pour le cas de nécessités non pas le pouvoir sacerdotal des clefs, ni le pouvoir sacerdotal d'absoudre, mais un pouvoir analogue, qu'il fait dériver de l'unité de la foi et de la charité, ex unitate fidei et caritatis, *ibid.*, q. tviii, p. 754, ou comme il dit encore, *merito unitatis Ecclesia?*, *ibid.*, q. l ix, p. 755, c'est-à-dire sans doute de l'Église, (Alexandre de Hales, *ibid.*, q. XIX, m. i, n. t, p. 586, s'ôtait déjà servi d'expressions semblables.) Albert en conclut que ce pouvoir appartient aux hommes et aux femmes en cas de nécessité. Il ne semble pas raccorder aux Juifs et aux hérétiques. — Comme il met l'efficacité principale de l'absolution sacramentelle, non dans la rémission de la faute, mais dans la rémission de la peine temporelle (voir plus haut), et qu'ici il parle d'une absolution qui justifie, je ne crois pas qu'en accordant aux laïques un pouvoir des clefs analogue à celui des prêtres, il entende leur attribuer le pouvoir de prononcer valablement la formule d'absolution, d'autant que c'est l'aveu qu'on leur fait par la confession qu'il regarde comme sacramentel. *Ibid.*, q. l viii, i. ix, p. 754, 755. D'ailleurs, l'illustre dominicain a emprunté presque tous les termes dont il se sert à Alexandre de Haies, qui refuse certainement aux laïques le pouvoir de donner l'absolution sacramentelle, cl[^]aint Bonaventure, qui rapporte toute l'argumentation d'Albert et qui devait le bien comprendre, pense qu'il ne connaissait pas aux laïques le droit de donner l'absolution proprement dite, mais seulement ceint d'absoudre les péchés d'une certaine manière par la confession qu'ils entendaient. *IV Sent.*, l. IV, dist. XVII. dub. i, *Opéra*, Paris, 1866, t. v, p. 693.

Saint Bonaventure (f 1274) suppose en effet que jamais les laïques ne donnent l'absolution. La question de savoir si la confession aux laïques en cas de nécessité est sacramentelle s'imposait à lui. Il l'examine donc. Il ne taxe pas l'opinion d'Albert d'erreur, mais il la combat comme moins probable et embrasse le sentiment d'Alexandre de Halés. Il pense que cette confession n'est pas obligatoire, mais seulement louable. Mais la raison pour laquelle il la croit non sacramentelle, c'est qu'elle na pas pour fin d'obtenir l'absolution que le laïque ne Murait donner; car il n'y a pas de sacramentel, suivant saint Bonaventure, que ce qui est ordonné à l'absolution. *Ibid.*, el dist. XVII, p. ni, a. 3, q. I, p. 695, 696. Cette manière de voir cadre d'autant mieux avec ses principes qu'il lie l'absolution pour la forme du sacrement (voir plus haut).

Saint Thomas d'Aquin (j- 1274) est, nous l'avons dit, plus formel encore que lui à cet égard. Aussi n'admet-il p^c* l'opinion d'Albert que la confession aux laïques, à dffaut de prêtre, est sacramentelle. Si cette confession ot (aile, dit-il, par le désir qu'on a de pouvoir se confesser i un prêtre, elle est sacramentelle d'une certaine manière, bien qu'elle ne soit pus sacrement parfait, con- / iMO taico ex desiderio sacerdotis facta, sacramentalis est quodam modo, quamvis non sit sacramentum perfectum. l V SenLj. l V, dist. XVII, q. n, a. 3, sol. 2. ad luta, *Opera*, Paris, 1873, l. x, p. 5ü8sq. ; Suninné *supplementum*, q. vu, a. 2. ad l<-. Pourquoi est-elle sacramentelle d'une certaine manière? Parce que, en cas de nécessité, le p nitent doit (saint Thomas semble en faire un devoir) . vconiplir les actes «lu pénitent, autant qu'il le peut, et - c«jnf« *M r â qui il peut; or, le bique qui l'entend sup- l : le pn tri- autant que possible, bien qu'il n- puisse - nidrr. *Ibid.* Aus«i en se conf- -sanl au laïque, obtient-on l jkirdun de fccs p< ch«'s, parce qu'un accomplit le < «>»!» »nd* m» ni «le l>i< u, autant qu'un peut. *Ibid.*, ad 3- . 5 pourquoi cette cunfi mîod n est-elle pas sacrement l . . jît ' C* vsl par défaut de prêtre et d'absolution. *Quia d» tu . i id quod est ex parie sacerdotis. Ibid.*, ad l . . Ajmh doti-,)h être recommencée au prêtre, si on le peut, pour être réconcilié par lui avec l Eglise et surtout perçu

que le sacrement de pénitence n'a pas été parfait; il faut donc qu'il soit reçu pour obtenir un efiel plus complet »! pour qu'on accomplisse le précepte de le recevoir. *Ibid.*, ad 3um. Le docteur angélique estime du reste que la confession des péchés véniels â un laïque, en cas de nécessité, est un sacramental qui remet ces péchés comme l'eau bénite. *Ibid.*, sol. 3, et a. 3.

3° *Depuis le XIII^e siècle.* — Buns Scot (-. 1308) devait accorder peu de valeur à la confession faite aux laïques â défaut du prêtre, puisqu'il faisait consister exclusivement le sacrement de pénitence dans l'absolution sacerdotale. Il enseigne en effet qu'un laïque ne peut être pour rien dans la dispensation de ce sacrement et que la confession qui lui serait faite est sans efficacité *ex opere operato. IV Sent.*, l. IV, dist. XIV, q. iv, n. 5, Lyon, 1639, t. ix, p. 90. Il va plus loin : au cas de nécessité, cette confession ne lui paraît pas obligatoire, même il ne la croit pas utile; car on peut s'humilier de ses péchés et obtenir les conseils d'un laïque sage, sans se confessa lui. / VS' rnf., l. IV. dist. X VII, q. i, n. 27, p. 33L

A celte époque on était d'accord que la confession aux laïques n'a rien de sacramentel. On ne discuta plus après buns Scot que sur sa nécessité, puis sur son utilité. L'opinion favorable â sa nécessité perdit de plus en plus de terrain. Guy de Montrocher la défendit encore vers 1333 dans son *Manipulus curatorum*, part. II, tr. 111, c. IV, in *fine*. Un peu plus tard (1388), Barlholomeo de Santo Concordio dit, dans sa *summa Pisana*, qu'elle est encore soutenue par quelques auteurs, bien qu'il la combatte. Elle ne semble plus avoir eu aucun partisan au xv^e siècle. Voir Laurain, *De l'intervention des laïques dans l'administration de la pénitence*, Paris, 1897. p. 46 sq.

Dès que la confession aux laïques ne fut plus tenue par personne ni pour sacramentelle, ni pour nécessaire, il ne restait plus qu'à savoir si elle était avantageuse. Si elle avait d'ailleurs de l'utilité, pourquoi aurait-ce été seulement pour le cas de nécessité? La question se posa donc peu à peu d'une manière plus générale ; était-il bon d'avouer ses fautes à des laïques, soit pour s'en humilier, soit pour recevoir des conseils? On distingua entre un aveu qu'on voudrait rendre sacramentel, cl un aveu auquel on ne donnerait pas ce caractère. Le premier, condamné chez les hussites et les wicllfistes par le concile de Constance et chez les protestants par le concile de Trente, était réprouvé par tous lus théologiens. Le second, après avoir été rvcominaii(h; au xv« siècle, le fut de moins en moins au xvi^e et au xvii^e. Voir Laurain, *ibid.* Suarez (f 1617) estime qu'il convient de peser les av.mliges et les inconvénients pour chaque cas particulier. In l *Ihm partem, De pœnitentia*, disp. XXIV, sect. i, n. 10. *Opera*, Paris, 1872» t. XXII, p. 523. De Lugo (y 1660) croit qu'il doit être recommandé très rarement et qu'on n'en doit jamais faire une obligation; il assure que tel est le sentiment des théologiens de son temps. *De sacramento pernitentia'*, disp. XVIII, sect. I, n. i, Lyon, 1615. p. 410. Albert le Grand, / *IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, a. 35, t. xxix, p. 707, déconseillait déjà la confession aux laïques hors le cas «le nécessité ou il la jugeait obligatoire. En dehors de ce cas, les auteurs antérieurs ne l'avaient non plus recommandée d'une manière générale que pour les fautes légères et quotidiennes.

Conclusions. — 1. Du vin^e siècle â la lin du XI^e siècle, les théologiens ont admis «pie la confexsion des fautes graves «levait être toujours faite aux prétn s ; ils conseillaient à tous les fidèles de «> fain- mutuellement, dans leurs conversations quotidiennes, l'aveu do leurs fautes légères. — 2. A la fin du xr siècle, Uanfranc «lit «pie b confession des fautes graves â «les clei- m. férieur*, ou même â d«- laïques, en a*-<urera le pardon, quand on ne peut «unft-*t aux prêtre*. A b *uH- «le l'auteur du *De rem* «7 *fuba pernitentia et* d< f'ii-. ro

Lombard, les théologiens de la seconde moitié du xii^e siècle pensent que la confession des fautes graves à un laïque, à défaut de prêtre, justifie le pénitent, mais la raison de la contrition qu'elle manifeste. — 3. Les auteurs du xiii^e siècle continuent à l'admettre ; ils se demandent si cette confession est sacramentelle. Albert le Grand est seul à le soutenir. Alexandre de Halés et saint Bonaventure sont d'un avis contraire. Saint Thomas dit qu'elle est sacramentelle d'une certaine manière, mais qu'elle n'est point sacrement parfait. — 4. Albert le Grand, à ce qu'il semble, saint Thomas d'Aquin tiennent cette confession pour obligatoire ; mais Alexandre de Halés, saint Bonaventure et aussi, croyons-nous, les auteurs antérieurs la conseillent, mais ne l'imposent point. — 5. Duns Scot combat l'efficacité qu'on lui attribue, en nie la nécessité et en conteste l'utilité. — 6. L'opinion qui l'imposait comme obligatoire perd du terrain et disparaît au xiv^e siècle. — 7. On continue à la conseiller jusqu'au xvi^e siècle. — 8. A partir de cette époque, elle cesse de plus en plus d'être pratiquée et les théologiens la déconseillent, au moins dans les circonstances habituelles. — 9. Les opinions qui se sont produites à son sujet au xii^e siècle, au xiii^e et au commencement du xiv^e se rattachaient aux doctrines de l'époque, sur l'efficacité de l'absolution et sur les éléments constitutifs du sacrement de pénitence. — 10. Pendant ce long espace de temps, le pouvoir de donner l'absolution a été refusé, par tous les théologiens, aux laïques qui entendaient cette confession. Cependant Albert le Grand s'exprime sur ce point en des termes qui ne sont pas assez clairs.

IV. Quelle forme doit revêtir l'absolution des PÉCHÉS? — Aucune théorie théologique, ni aucune discussion ne naissent à ce sujet avant le xiii^e siècle. Au commencement du xiii^e siècle, Guillaume d'Auvergne affirme encore que le prêtre n'absout point par une formule déclaratoire, comme les sentences judiciaires : *absolvimus, condemnamus*, mais par une formule déprécatoire. *Depœnitentia*, c. xix, Paris, 1674, p. 499. 2^e col. M. Schanz, *Die Lehrcv von dēfī heiligen Sacramenten*, §39, Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 539, conjecture que la doctrine qui attribuait la rémission de la culpabilité du péché à la contrition, pour n'accorder qu'une valeur déclaratoire à l'absolution par rapport à cette rémission, contribua à introduire et à généraliser l'usage des formules indicatives. Cette conjecture avait déjà été émise par Morin. Quoi qu'il en soit, les théories des théologiens prouvent que vers 1230, et depuis lors, on se servit généralement, comme nous le faisons encore aujourd'hui, de deux formules successives, l'une déprécatoire : *Misereatur tui*, etc. *Indulgentiam*, etc., l'autre indicative : *Ego te absolvo*.

Alexandre de Haies (f 1215) accommode cette double formule à sa théorie, suivant laquelle Dieu remet les péchés en donnant la contrition, tandis que par l'absolution le prêtre en remet la peine temporelle et réconcilie le pécheur avec l'Église. Il rappelle une opinion dont il ne nomme pas les auteurs, mais à laquelle il souscrit, c'est que le prêtre est un médiateur qui monte de l'homme vers Dieu, et qui descend de Dieu vers l'homme. Il monte de l'homme vers Dieu en suppliant, pour demander la grâce. C'est pourquoi avant l'absolution il prononce une prière. Il descend de Dieu vers l'homme en pègre, pour réconcilier le pécheur avec l'Église : c'est pourquoi l'absolution est sous forme indicative ; la prière qui précède demande la grâce, l'absolution suppose la grâce : *deprecatio gratiam impetrat et absolutio gratiam supponit*. *Summa*, part. IV, q. xxi, in. I, Cologne, 1622, t. iv. p. 615. Remarquons que le docteur franciscain ne fait consister l'absolution que dans les paroles Indicatives et que la formule déprécatoire n'est, à ses yeux, qu'une prière préparatoire.

Nous avons déjà vu que saint Bonaventure (f 1274) a repus l'opinion de son confrère. Elle cadre mieux

avec la théorie sur le pouvoir des clefs, puisqu'il admet que ce pouvoir s'étend jusqu'à la rémission du péché, pour les pénitents qui auraient seulement l'attrition. Il s'étend jusqu'à cette rémission, par manière de demande, et cela est signifié dans la prière qui accompagne la bénédiction du prêtre. Mais ce pouvoir agit proprement par manière de commandement, dans la formule indicative, et en tant qu'il s'exerce par manière de commandement, il suppose le péché effacé et ne va pas jusqu'à le remettre. *IV Sent.*, l. IV, dist. XVIII. p. 1, a. 2, q. 1, Paris, 1866, t. vi, p. 11. Saint Bonaventure fait donc consister aussi l'absolution dans la forme indicative. *Ibid.* Il faut par conséquent entendre dans un sens large ce qu'il dit un peu plus haut, que le prêtre donne l'absolution par manière déprécative, en disant : *Indulgentiam tribuat*, etc., et ensuite en disant : *Et ego absolvo te*. *IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, p. 1, dub. v, t. v, p. 675.

Saint Thomas d'Aquin (f 1274) est beaucoup plus catégorique. L'absolution est la forme du sacrement de pénitence, dit-il, parce que le prêtre y a la part principale. Or la forme doit exprimer parfaitement l'effet du sacrement. L'absolution consiste donc dans ces paroles : *Ego te absolvo*. *Sum. theol.*, II^e, q. 188, a. 3. Les formules déprécatoires : *3 fīui'ea/ur fui*, etc. ; *Absolutionem et remissionem tribua tibi Deus* n'appartiennent pas à l'absolution ; car elles ne signifient pas qu'elle est donnée ; elles demandent seulement qu'elle le soit. *Ibid.*, ad 1^{er}. La formule : *absolvo te*, n'est point d'ailleurs simplement significative et ostensive ; elle est encore effective : elle produit ce qu'elle signifie. *Ibid.*, ad 5^e. Dans un de ses opuscules, *De forma absolutionis*, opusc. xvi (ou xv). *Opera*, Paris, 1875, t. 1, p. 417, le docteur angélique combat un écrit qui soutenait que les mots : *Ego te absolvo*, ne sont pas la forme de l'absolution. Il y établit la même doctrine que nous venons d'exposer d'après la *Somme théologique*. Il nous y apprend que de son temps tous les maîtres en théologie qui enseignaient à Paris, étaient unanimes à penser qu'il n'y a point d'absolution par la forme déprécatoire, sans ces paroles : *Ego te absolvo*, c. 1, p. 119. Depuis lors, jusqu'au xviii^e siècle, aucun théologien latin ne semble avoir regardé les formules déprécatoires comme nécessaires pour l'absolution.

Duns Scot (1308). *IV Sent.*, l. IV, dist. XIV. q. 1, a. 4, Lyon, 1639, t. ix, p. 82. dit que la formule usitée varie avec les diverses Églises, mais qu'elle doit exprimer la sentence par laquelle le prêtre absout : ce qui se fait ordinairement par ces mots : *Ego te absolvo*. Quels que soient ceux qui les précèdent ou qui les suivent. Au siècle plus tard, Gerson (f 1429) donne la même solution, en constatant à son tour que les prêtres se servent de paroles diverses, parce qu'ils ne lisent pas les paroles de l'absolution dans des livres et qu'ils ne les prononcent pas publiquement comme la forme des autres sacrements. *Opusculum super absolutione*. *Opera*, Anvers, 1706, p. 166. Dans son décret aux années 1215, le concile de Florence, exprimant l'usage universel de l'Église latine et se servant des termes mêmes de saint Thomas dans un de ses opuscules, déclara que la forme du sacrement de pénitence, ce sont les paroles de l'absolution que le prêtre prononce, et qu'il dit : *Ego te absolvo*. Deninger, *Enchiridion symbolorum*, n. 591, Würzburg. ISSN, p. 163. Voir plus bas, col. 211. l'article XVI sous le titre *forme de l'absolution*.

Au sujet de l'efficacité de l'absolution : Scharzler, *Die Lehre von der Wirksamkeit der Sacramente cetera opere operato in ihre Entfaltung innerhalb der Scholastik*, lres». Munich, 1860 ; Schwane, *Dogmatische Geschichte der neueren Zeit*, § 162, in-8. ; Fribourg-en-Brisgau, 1882. p. 111 «q.» ; Schnitzler, *Die Lehre von den heiligen Sacramenten*, t. 1, p. 118-120, U. 1, in-8. ; Fribourg-en-Brisgau, 1883, p. 114 «q. — pour les auteurs antérieurs à Scot : dom de Hardin, *Le traité des sacrements, Pénitence*, sect. IV, c. VI, d. 1^{er} Migno. *Cure, conip. theol.* Paris. 1884, t. 1, col. 601 aq. ; Mignon, *Les origines de la scolastique et Hugues de saint-*

Victor, e, xv, in-8., Piris, s. d., t. II, p. 187 sq. — Pour Scot et les auteurs postérieur** Werner, *Johannes Duns Scotus*, c. xv, in-8., Vienne, 1881, p. 471 sq.: *Id.*, *Die nachscotistische Scholastik*, c. XI, in-8., Vienne, 1900, p. 395 sq. — On trouvera aussi des renseignements dans une série de textes du II^e au XVI^e siècle, transcrits par Launoy, *De mente concilii Tridentini circa contritionem et attritionem*, c. Vin, Launoii Opera, Cologne, 1731, t. I, p. 150 sq.

Au sujet de la confession aux laïques à défaut de prêtre : Laurain, *De l'intention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la pénitence*, in-8., Paris, 1897; Morin, *Comm. hist. de disciplina in adm. sacr. pœnitentiae*, I. VIII, c. xxiv, Anvers, 1682, p. 592 sq.; dom Chardon, *Histoire des sacrements, Pénitence*, sect. H. c. Vil, *loc. cit.*, p. 415; Tournely, *De sacram. pœnit.*, q. X, a. 1, Paris, 1728, t. n, p. 2D4sq.

Au sujet de la forme que doit revêtir l'absolution: Morin, *op. cit.*, I. VIII, c. ix, p. 536 sq.; dom Chardon, *op. cit.*, sect. iv, c. i, p. 639; Schanx, *Dit Letzte von den heiligen Sacramenten*, S 39, Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 539 sq.

A. Vacant.

V. ABSOLUTION. Sa forme actuelle dans l'Église latine. — I. Formule de l'absolution d'après le Rituel romain. II. Parties nécessaires pour la validité de l'absolution. III. De quoi peut-on se contenter? IV. Sens de la formule d'absolution.

I. Formule de l'absolution, d'après le Rituel romain. — Nous citons, d'après l'édition typique approuvée le 28 mars 1884 par la S. C. des Rites, en traduisant littéralement les rubriques : < 1. Lorsque le prêtre veut absoudre un pénitent, après lui avoir imposé et fait accepter une pénitence salutaire, il dit d'abord : *Miserratur tui omnipotens Deus, et dimissis peccatis tuis, periculat te ad vitam æternam. Amen.* — 2. Ensuite élevant la main droite vers le pénitent, il dit : *Indulgentiam, absolutionem et remissionem peccatorum tuorum tribuat tibi omnipotens, et misericors Dominus. Amen.* — Dominus noster Jesus Christus te absolvat : et ego auctoritate ipsius te absolvo ab omni vinculo excommunicationis, suspensionis, et interdicti, in quantum possum, et tu indiges. Deinde ego te absolvo a peccatis tuis, in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. Amen. — 3. Si le pénitent est laïc, on omet le mot *suspensionis*. — *Passio Domini nostri Jesu Christi, menta beatae Marie Virginie, et omnium Sanctorum, quidquid boni feceris, et mali sustinueris, sint tibi in remissionem peccatorum, augmentum gratiae, et premium vite æternæ. Amen.* — 4. Dans les confessions plus fréquentes et plus courtes, on peut omettre *Miserratur*, etc., et se contenter de dire : *Dominus noster Jesus Christus*, etc., jusqu'à *Passio Domini nostri*, etc. — 5. Dans le cas d'urgence et grave nécessité, en péril de mort, le confesseur peut dire brièvement : *Ego te absolvo ab omnibus censuris, et peccatis, in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. Amen.* »

II. Parties nécessaires pour la validité de l'absolution. — Les conciles de Florence (décret aux arméniens Hardouin, *Acta conciliorum*, Paris, 1714, t. i, col. 440) et de Trente (sess. XIV, can. 3) nous enseignent que la forme du sacrement de pénitence est dans ces paroles du prêtre : *Ego te absolvo a peccatis tuis, in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti.* < A ces paroles, dit le concile de Trente, sont ajoutées, par la coutume de la sainte Église, des prières recommandables, qui n'appartiennent pas à l'essence de la forme, ni ne sont nécessaires pour l'administration du sacrement. » Il reste à déterminer quels sont les mots absolument nécessaires dans cette sentence : *Ego te absolvo*, etc.

La forme d'un sacrement pour avoir sa signification propre, doit nécessairement indiquer l'action du ministre, le sujet du sacrement et la grâce produite. D'où il faut de toute nécessité au moins ces deux mots : *Absolvo te*; le premier signifiant à la fois l'action du ministre, sentence d'absolution, et l'effet du sacrement, la rémission de péché; le second, désignant le sujet auquel est conférée actuellement la grâce du sacrement.

Toutefois les auteurs sont d'accord pour dire qu'au point de vue de la validité, ces deux mots pourraient être remplacés par des équivalents, par exemple ces propositions synonymes : *Condom* ou *Hemitto tibi precata tua*, ou ces formules de déférence : *Absolvo Dominationem, Excellentiam vestram*, et autres semblables. Il reste entendu que de telles variantes seraient illicites*. Suarez, *De pœnitentiæ sacramento*, disp. XIX, sect. i, n. 24, *Opera omnia*, Paris, 1861, t. xxn, p. 408; De Lugo, *De sacram. pœnit.*, disp. XIII, sect. i, n. 17, 18, *Disputationes scholasticæ et morales*, Paris, 1869, t. iv, p. 570.

Le pronom *ego* n'est pas essentiel, puisque la personne du ministre est suffisamment désignée par le verbe indicatif *absolvo*.

Les mots *a peccatis* seraient nécessaires à la validité, d'après Lacroix, *De sacramentis*, n. 633, *Theologia moralis*, Paris, 1874, t. m, p. 368, et quelques autres théologiens cités par saint Liguori, *Theologia moralis*, L. VI, n. 430, Paris, 1883, I. III, p. 322. La raison principale que font valoir ces auteurs, est que la forme de la pénitence doit indiquer l'effet propre de ce sacrement, la rémission des péchés. Or, le mot *absolvo*, par lui-même, ne signifie pas plus la rémission des péchés que celle des censures ou d'autres peines. Donc il doit être complété par les mots *a peccatis*. Cette opinion est qualifiée par saint Liguori « opinion probable ».

Mais c'est l'avis du plus grand nombre, que les mots *absolvo te* sont suffisants pour exprimer l'action et l'efficacité propre du sacrement de pénitence et par conséquent seuls essentiels. Ces mots en effet sont prononcés par le prêtre comme la conclusion d'une procédure judiciaire dont les préludes furent les actes du pénitent et particulièrement la confession des péchés. C'est après l'aveu de ces péchés et sur cette matière déterminée que le confesseur dit : *absolvo te*. L'objet propre de l'absolution est déterminé par la confession; il n'est donc pas nécessaire pour le sens de la forme de dire *a peccatis*. Cette seconde opinion se réclame de l'autorité de saint Thomas *Sum. theol.*, III, q. lxxiv, a. 3, et du catéchisme du concile de Trente, *De sacram. pœnit.*, n. 19; elle est qualifiée par saint Liguori, *ibid.*, « la plus commune et plus probable. »

Ajoutons que cette discussion est purement théorique, car tous les auteurs reconnaissant la probabilité de la première opinion, disent que dans la pratique, puisqu'il s'agit d'assurer la validité d'un sacrement, il faut suivre le parti le plus sûr et dire les mots *a peccatis*, et cela sous peine de péché grave. S. Liguori, *loc. cit.*, p. 323; Marc, *De pœnit.*, n. 1661, *Institutiones morales*, Rome, 1889, I. n. p. 191.

L'adjectif possessif tute se rapportant à *peccatis* n'est pas nécessaire, si on emploie dans la formule le pronom *te* complètement direct du verbe *absolvo*. — Mais cet adjectif désignerait-il suffisamment la personne à qui le sacrement est conféré, si on supprimait le pronom *te*? De Lugo le croit, *loc. cit.*, n. 26, et beaucoup de théologiens après lui admettent comme suffisante cette formule : *Absolvo a peccatis tuis*. Quoique cette manière de voir soit théoriquement plus probable que l'opinion contraire, cependant, pour la sécurité du sacrement, il y a obligation grave en pratique de maintenir dans la formule le pronom *te*. Marc, *loc. rit.*; Lehmkühl, *De sacram. pœnit.*, n. 270, *Theologia moralis*, Fribourg-en-Brisgau, 1888, t. n, p. 201.

Quant à l'invocation de la sainte Trinité : *In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti*, il est certain qu'elle n'est pas nécessaire à la validité du sacrement. Durand et quelques autres théologiens cités par Suarez, *loc. cit.*, n. 19, et par De Lugo, *loc. cit.*, n. 11, disaient le contraire; mais à ces exceptions près, tous les théologiens sont d'accord et disent que l'invocation de la sainte Trinité, nécessaire pour la validité du baptême, ne l'est

pas pour la validité de la pénitence. Voici leurs raisons: Jésus-Christ n'en fait pas mention de l'invocation de la sainte Trinité dans l'institution du sacrement de pénitence; 2e on ne trouve pas cette invocation dans les anciennes formules autrefois en usage; 3e enfin, ces paroles ne sont pas nécessaires pour signifier l'efficacité particulière du sacrement de pénitence. Suarez, *loc. cit.*, n. 19; De Lugo, n. 11-13; S. Liguori, n. 430; Marc, n. 1601; Lrlnnkuhl, n. 270

Mais serait-ce un péché et quel péché serait-ce d'omettre l'invocation de la sainte Trinité? Saint Liguori écartant les opinions extrêmes dit que ce serait une faute vénielle et c'est là ce qu'enseignent après lui les moralistes modernes.

III. De QUOI PEUT-ON SE CONTENTER EN PRATIQUE ET SUIVANT LES DIVERS CAS? — Il faut s'en tenir aux prescriptions du Rituel :

Le Dans le cas de grave nécessité, c'est-à-dire quand on pourra craindre que le pénitent vienne à mourir avant que le prêtre ait pu prononcer sur lui toutes les prières de l'absolution le confesseur usera de cette formule abrégée : *in nomine domini absolvo ab omnibus censuris et peccatis*, in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, Amen,

20 Quand les confessions seront plus fréquentes et partant plus courtes, et aussi, disent de bons auteurs, quand il y aura grand nombre de pénitents et par conséquent grande utilité d'abrégier le temps des confessions, Berardi, *Praxis confessoriorum*, Bologne, 1893, t. II, p. 576, n. 4848, le confesseur pourra omettre les prières *Misereatur, Indulgentiam* et *Passio Domini nostri*, et commencer l'absolution à ces mots : *Dominus noster Jesus Christus*, etc., pour finir à : *In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti Amen*.

3° En dehors de ces circonstances la règle à suivre est d'employer la formule du Rituel dans toute son intégrité, puisque d'une part l'institution des prières complémentaires dans le Rituel nous fournit un indice sinon de la volonté formelle, du moins du désir de la sainte Église que ces prières soient utilisées, et que d'autre part le concile de Trente nous dit que la coutume d'après laquelle ci-dessus se trouve ajoutée à la forme du sacrement.

Remarquons d'ailleurs que les prières en question ont leur importance et leur caractère propre. — La prière *Dominus noster Jems christe*, etc. signifie l'absolution des censures. Donc elle soit obligatoire, si le confesseur jugeait que son pénitent est soumis à quelque excommunication, suspension ou interdit. Dans le cas ordinaires il convient de la dire *in nomine domini*. Serait-ce un péché de l'omettre quand on est sûr que le pénitent n'a encouru aucune censure? Quelque théologien répondent que ce serait péché véniel, mais l'opinion commune est qu'il n'y aurait pas de péché. S. Liguori, *ibid.*, n. 430; Marc, *ibid.*, n. 1662. — La prière *Pater noster* nos/ri, etc., aurait, dit-on, le caractère d'être obligatoire. S. Liguori, *op. cit.*, t. I, p. 428, cette efficacité de l'élever les bonnes œuvres, qu'on lui attribue, meules surnaturels du pénitent à la dignité de satisfaction sacramentelle, et on reconnaît en théologie une grande probabilité à cette opinion. S. Liguori *op. cit.*, t. I, p. 507. Nous concluons de là qu'il convient, dans l'intérêt du pénitent, que le confesseur ne néglige pas cette prière, mais nous n'affirmons pas qu'elle soit obligatoire sous peine de péché. C'est l'enseignement presque unanime, surtout parmi les théologiens modernes, qu'elle peut être omise sans inconvénient.

La même unanimité nous en retrouve pour ce qui regarde les prières *Ubi* et *Indutgentiam*. Le Rituel lui-même dit qu'on peut le supprimer ainsi que l'invocation *Passio Daniil*, en certaines circonstances : *in confessoribus frequentioribus et brevioribus*; c'est donc qu'elle n'est pas strictement obli-

gatoires et par conséquent leur omission n'est pas une faute. S. Liguori, *op. cit.*, n. 430, 3°.

L'autre mot *deinde* qui précède dans le Rituel romain les paroles essentielles : *Ego te absolvo*, etc., fait-il partie lui-même de la formule complète de l'absolution ou bien n'est-ce qu'une rubrique? La S. C. des Rites, consultée sur ce point, a répondu deux fois, le 11 mars 1847 et le 27 février 1847 : *Nihil innovandum*, Gardellini, *Decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituum*, Rome, 1867, t. I, p. 260; t. IV, p. 129. La question n'était douteuse; car, à cette époque, les éditions du Rituel ne s'accordaient pas. Les unes portaient *deinde* en lettres rouges comme rubrique; les autres en lettres noires, comme faisant partie des paroles de l'absolution. L'édition de Ratisbonne, approuvée par la S. C. des Rites, le 28 mars 1884, et déclarée typique, porte *deinde* en lettres noires. Ce mot appartient donc au texte même de la formule complète d'absolution.

Le prêtre qui donne l'absolution élève la main droite vers son pénitent et la tient levée pendant les prières qui suivent jusqu'à : *In nomine Patris, et Filii, et Spiritui Sancti, Amen*. Disant ces dernières paroles il fait le signe de la croix. Il convient aussi de suivre en ceci le Rituel, mais il est certain que ni l'imposition de la main, ni le signe de la croix n'intéressent la validité du sacrement. Des théologiens pensent même que ces deux signes extérieurs ne sont pas exigés sous peine de péché, même véniel : ainsi Buscinkium, cité par saint Liguori (n. 425); d'autres sont d'avis qu'il serait péché véniel de les omettre. Gury, *Theologia moralis*, Lyon, 1875, t. II, p. 192, n. 428; Lrlnnkuhl, *loc. cit.*, n. 270, 5°.

IV. Sens de la formule d'absolution — Le concile de Trente déclare dans le chapitre IV et définit dans le canon 9 de la session XIV, que l'absolution du prêtre n'est pas une simple déclaration que les péchés du pénitent lui sont l'émis, mais une sentence qui les remet en vertu de l'autorité judiciaire dont le prêtre est revêtu. Par conséquent il faut rejeter cette interprétation des paroles de l'absolution que donnaient le Maître des Sentences, Seneca, I. IV. dist. XVIII, *P. L.*, t. CXCII, col. 1100. et quelques autres auteurs cités par Suarez, *op. cit.*, disp. XIX, sect. II, n. 3, p. 409, et suivant laquelle *Ego te absolvo* signifierait : *Ego te absolutum ostendo et declaro*. Les paroles de l'absolution produisent l'effet qu'elles signifient. Voir l'ABSOLUTION, d'après l'Écriture Sainte, col. 138, et l'ABSOLUTION, Doctrine de l'Église catholique, col. 106.

2° Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, t. II, part. XIV, c. viii, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 564-570, a dit que dans l'absolution du péché, il faut distinguer la remission de la culpabilité de celle de la peine. Dieu remet la culpabilité, le prêtre qui absout remet la peine. Voir IV Ansoi et TloN, *Sennmchfs des anciens scolastiques*, col. 172. La formule d'absolution signifierait donc : « Je vous remets la peine éternelle due aux péchés qui vous sont ou ont été pardonnés par Dieu. » De Lugo, *op. cit.*, disp. XIII, sect. II, n. 41, p. 577. Ainsi l'absolution aurait un sens efficace quant à la rémission de la peine, mais serait une simple déclaration quant à la rémission de la culpabilité. Or il faut noter que la rémission de la peine éternelle suit toujours et nécessairement la rémission de la culpabilité; c'est ce qu'enseigne le concile de Trente, sess. VI, c. xiv. L'intervention de ces paroles de l'absolution par Hugues de Saint-Victor revient donc en définitive à celle que nous avons rejetée tout à l'heure; elle est aussi fautive. D'ailleurs elle a été d'ailleurs condamnée par les souverains pontifes. Pie V (P' octobre 1567), Grégoire XIII (29 janvier 1579) et Urbain VIII (6 mars 1641). dans la proposition 58 de Bains : « Le pécheur pénitent n'est pas rendu à la vie par le ministère du prêtre qui l'absout, mais par Dieu seul qui en lui suggérant et inspirant la pénitence ».

tenre, le rend à la vie et le ressuscite; pour le ministre du pntre. il fait seulement disparaître l'obligation de 'ubirla peine: *ministerium autem sacerdotis solum reatui* bd/ifu. > benzinger. *Enchiridion symbolorum*, n. 938, Wund>ourg, 1888, p. 2Mi. Car Bains appelait rruftis non pis la culpabilikS mais seulement l'obligation de subir In p» ine. Voir sa 56' proposition condamnée, *ibid.*, et an mot Ba il s.

3 Mai* enfin quel est le m ns exact des paroles *Ego te abtoloo*Ÿ Il faut bien en déterminer la signification précise pour expliquer ces deux fails : I. il arrive que maigri* la sentence du prêtre les péchés ne sont pis pardonnas, dans le cas. par exemple, où le pénitent n'a pis la contrition suffisante. 2. Il arrive aussi que l'absolution est validement conférée pour des péchés déjà remis soit par ll contrition parfaite, soit mémo par une absolution précédente. Comment dans ces deux cas, le sens des paroles de l'absolution reste-t-il vrai?

Saint Thomas dit dans la III. partie de la *Somme*, q. lxxiv, a. 3, ado··, que la formule de l'absolution signifie la même chose que cette autre qui n'en est que la traduction plus explicite : « Je vous confère le sacrement de l'absolution, • *ego sacramentum absolutionis tibi impendo*. Cette proposition se vérifie quand même le pénitent n aurait accusé que des péchés déjà pardonné», car le .sacrement lui est conféré et la grâce sacramentelle est produite, n'effaçant pas sans doute des péchés qui ne sont plus, mais augmentant dans l'âme la vie surnaturelle, bans l'hypothèse où le pénitent est mal disposé, la matière du sacrement fait défaut; on comprend des lors que la forme ne produise pas toute seule l'effet quelle signifie.

Suarez estime que l'interprétation donnée par saint Thomas a besoin d'être précisée davantage, cl il donne du sens de l'absolution une explication détaillée qui peut se résumer dans cette autre formule : Je vous confère la grâce sanctifiante autant qu'elle est capable par elle-même de remettre le péché : *ego tibi gratiam sanctificantem confero, quantum est ex se remissiva peccati*. La grâce sacramentelle de la pénitence est donnée, même quand les péchés confessés avaient déjà été remis auparavant; il reste sous-entendu d'autre part que, d ms ce sacrement comme dans les autres, le signe *■-eramontel n'a d'efficacité que si le sujet n'y oppose point d'empêchement. Ainsi sont n *olm* les difficultés proposées. Suarez, *up. cit.*, disp. XIX, sect, il, n. 13-20, p. 412-411.

Be Lugo reproche à Suirez de mettre en première ligne, dans son explication des paroles de l'absolution, la production de la grâce, et en seconde ligne seulement h remission du péché. || ne s'agit pas, dit-il en substance, de savoir si au point de vue logique la production d.» la grâce précède la rémission du fléché, mais de déterminer que! c*! l'effet directement signifié par le< mots « Je t absous, » *absolvo te*. Or, H n'est pas Contestable que ces mot*, dans leur sens propre et naturel, signifient directement la remission du péché, et indim temrnt la production de la grâce qui est la cause folmeile de relie rémission. b où le «avant jésuite propose une autre explication, que Palmieri, *Tradafut de penitentia*, Home, 1879, p. 123, résume dans t lie formule « Jr le délivre du lien du p» ché. on je t renu ls U.* péchés, en te conférant la grâce qui les < Ilaco. » *fipit te m>|i u a nexu peccatorum, vel tibi remitto* » *ffrmani dii tnam, conferens gratiam delentem peccata* — Si le pénitent a déjà été pardonné, <i l'offense a di ji · t remise» rien n'empêche qu'il \ ait nouveau pardon, nouvelle rémission, be même que celui qui b oblig ·> un «cnio· vis-à-vis d'un ami peut réitérer t n · n., »> ment et s obliger à nouveau jusqu'à ce que le v-nio -ml < lfi ctivem» nt rendu, de même celui qui a r · n i.c ·> un droit p ut renouveler dix, vingt et cent foi* t r.noncutJun, et celui qui a pardonné pent n'i-

térer son pardon. Pour que nous fassions acte de renonciation à un droit, pas n'est besoin que ce droit soit actuellement nôtre, il suffit qu'il l'ail été à un moment donné; et ce n'est pas mentir quand on a déjà accordé son pardon (pie de répéter à nouveau qu'on pardonne. Ainsi est vraie, conclut De Lugo, l'affirmation que le prêtre porte au nom de Dieu sur des péchés déjà pardonnés : *Ego te absolvo a peccatis luis*. De Lugo, *op. cit.*, disp. XIII, sect, ill, η. 69-74, p. 583-585.

Λ. Heugnet.

VI. ABSOLUTION. Doctrine de l'Église catholique. — I. Pouvoir de l'Eglise de remettre les péchés. II. Efficacité de la sentence d'absolution. III. Ministre de l'absolution. — Les articles qui précèdent et qui suivent exposent les preuves d'Écriture sainte ou de tradition de la doctrine catholique, el répondent aux principales objections qui y onl été faites. Nous nous bornerons donc dans celui-ci à rappeler les principales de ces preuves cl à faire connaître les décisions de l'Église.

L Pot voin de l'Église de remotiie les péchés. — Jésus-Christ a donné aux apôtres et à leurs successeurs le pouvoir de remettre les péchés, par des paroles formelles que nous retrouvons dans l'Évangile : Matlh., xvi, 19; xviii, 18; Joa., XX, 21-23. Voir l ABSOLITION d'après la sainte Écriture. En raison de cette divine institution. l'Église a toujours revendiqué et exercé le pouvoir d'absoudre les pêcheurs. Ce fait a été démontré aux articles II Absolution au temps des Pères, III Absolution dans l'Église latine du vu· au XII· siècle et IV Absolution, *Sentiments des anciens scolastiques*. Inutile de revenir sur les textes nombreux qui y ont été apportés. Rappelons seulement que h-s représentants de l'Eglise n'ont cessé d'affirmer ces trois points : 1° l'Eglise a le pouvoir de remettre les pêchés; 2n elle a ce pouvoir en vertu des paroles de Noire-Seigneur Jésus-Christ; 3@ elle l'a sans restriction el pour tous les pêches.

Wicief au XIV· siècle, Luther el Calvin au xvi·, nièrent le pouvoir d'absoudre dans l'Église. Le concile de Trente, sees. XIV (1551), rappela contre ces hëndiques la foi constante de l'Église catholique : < L'institution de Noire-Seigneur Jésus-Christ est tellement certaine, ses paroles sont tellement claires, que lons les Pères ont été d'accord pour conclure de là que les apôtres et leurs successeurs légitimes ont le pouvoir de remettre les pêches et de réconcilier les fidèles tombes après le baptême. C'est pourquoi l'Église czilholique a rejeté de son sein à bon droit, et condamné comme hérétiques, les novations qui niaient obstinément aulnTois le pouvoir d'absoudre. » Sess. XIV, c. I. — Voici maintenant la définition dogmatique et la sanction disciplinaire : « Si quelqu'un dit que ces paroles de Noire-Seigneur : Recevez le Saint-Esprit, les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez cl retenu» à ceux à qui vous les retiendrez, Joa., xx, 23, ne doivent pas être entendues du pouvoir de remettre ou do retenir les pêcht's dans le sacrement de pénitence, comme l'Église catholique l'a toujours compris depuis l'origine; mais les interprète, contrairement à l'institution du sacrement, delà mission de prêcher l'Évangile; qu'il soit anathème! » Sess. XIV, can. 3.

II. Efficacité de la SENTENCE D'absolITION. — La sentence d'absolution n'est pas une simple déclaration du pardon accordé |Kir bien, mais une sentence efficace qui produit elle-même la rémission des péchés. Ceci ressort évidemment d'irs parole* de Noire-Soigneur Jésus-Christ, qui a dit, non p.is : « L.* pêché* seront remis à ceux à qui vous le déclarerez, · mais : < Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez. » Joa., XX, 23. Voir l ABSOLITION d'après la sainte Écriture. Insistons nullement pour dire que la tradition chrétienne »*t l'unanimité monde d< s théologien* onl toujours compris dan* ce sens l institution divine du sacrement de pénitence.

Quand les montaniens dès le ^{III}e siècle, et après eux les novatins, se séparent de l'Église, que reprochent-ils aux catholiques? Est-ce d'avoir prêché que Dieu pardonne au repentir? Non pas; ils reprochent à l'Église d'affirmer qu'elle remet elle-même efficacement les péchés : « Ils prétendent tenir en leur pouvoir, écrit Tertullien, De *pudicitia*, c. ut, *P. L.*, t. n, col. 386, la rémission des péchés. » Et quelle est l'objection la plus fréquente de ces hérétiques? Vous usurpez, disent-ils, un pouvoir qui n'appartient qu'à Dieu. Parleraient-ils ainsi si l'absolution n'était qu'un simple ministère de déclaration et non une sentence efficace? « Vous nous objectez, écrit saint Pacien, que Dieu seul peut remettre les péchés; c'est vrai; mais ce que Dieu fait par ses prêtres, c'est encore lui qui le fait. » *Epist.*, i, *ad Sempronianum*, n. 6, *P. L.*, t. xiii, col. 1057. Les hérétiques nous sont ainsi des témoins de la foi catholique.

D'autre part, les Pères de l'Église comparent souvent la pénitence au baptême, et ils disent que l'efficacité des deux rites est la même; que la pénitence ou l'absolution remet les péchés des baptisés comme le baptême remet ceux des catéchumènes. Or personne n'a jamais contesté que le baptême soit un rite efficace par lui-même, « *ex opere operato*. Donc, au sens des Pères, l'absolution aussi remet les péchés par elle-même, par la vertu qu'elle tient de l'institution divine, ou *ex opere operato*. Voir II Absolution au temps des pères.

Il ne semble pas, en résumé, qu'il y ait eu un seul désaccord dans toute la théologie patristique sur l'efficacité de l'absolution: « Les anciens, écrit dom Chardon, pensaient sur cela comme pensent encore aujourd'hui tous les bons chrétiens et les personnes les plus simples. Ils croyaient et disaient que l'effet de l'absolution était le pardon des péchés que Dieu accordait par la vertu du Saint-Esprit qui accomplissait l'action du ministre et qui approuvait et confirmait dans le ciel ce que celui-ci faisait en son nom sur la terre. Qu'on lise tant qu'on voudra les écrits des Pères, on ne trouvera rien autre chose. » *Histoire des sacrements, Pénitence*, sect. iv, c. n. dans Migne, *Theologie cursus*, t. xx, col. 661.

Au ^{XII}e siècle, Pierre Lombard (f 1160) professa un enseignement nouveau qui exerça son influence jusqu'au ^{XIII}e siècle. Voici en substance la série des affirmations de ce théologien. Celui-là seul peut recevoir l'absolution qui a la vraie contrition. Or la vraie contrition suppose la charité*, et la charité justifie par elle-même. Donc le pécheur est justifié avant de recevoir l'absolution. Donc le prêtre ne remet pas effectivement les péchés par l'absolution, mais seulement déclare au pénitent, au nom de Dieu et de l'Église qu'ils lui sont remis. *Sent.*, I. IV, dist. *Will.*, *P. L.*, t. exen, col. 885-888.

Il y a, dans ces affirmations du Maître des Sentences, deux erreurs liées l'une à l'autre. La première, c'est que la contrition parfaite serait nécessaire dans le sacrement de pénitence; elle est réfutée ailleurs. Voir les mots Attrition et Contrition. La seconde, c'est que l'absolution signifierait, mais ne produirait pas la rémission des péchés. Cette seconde erreur semble, à première vue, directement opposée à l'enseignement traditionnel et patristique que nous venons de rappeler. (« pendant Pierre Lombard et les théologiens qui subirent son influence restaient fidèles d'une certaine manière à cet enseignement. Ils s'en flattaient. En effet, l'efficacité du sacrement de pénitence pour la rémission des péchés. Dans leur théorie, ils cherchaient à déterminer la part que chaque élément du sacrement a dans cette efficacité. Exagérant l'importance de la contrition, ils étaient amenés par le fait même à diminuer celle de l'absolution. Leurs discussions obscurcirent l'enseignement des écoles, mais ce fut pour préparer la doctrine de saint Thomas d'Aquin qui fit de l'absolution la forme, c'est-à-dire la partie principale du sacrement. Cette erreur passagère de quelques scolastiques louchait donc moins au

fond de la doctrine catholique qu'à la manière de l'exposer. Ce fut un essai de systématisation mal conçu, qui contribua à l'élaboration de la théorie scolastique de saint Thomas. Voir, sur cette question, IV ABSOLUTION, *Sentiments des anciens scolastiques*.

Concluons par ces citations du concile de Trente, qui exprime et définit la doctrine catholique : « Quoique l'absolution du prêtre soit une dispensation d'un bienfait de Dieu, elle n'est pas cependant le simple ministère de prédication et de déclaration que les péchés sont remis, mais un acte judiciaire du prêtre qui en tant que juge prononce une sentence. — « Si quelqu'un dit que l'absolution sacramentelle du prêtre n'est pas un acte judiciaire, mais un simple ministère d'affirmation et de déclaration que les péchés sont remis au pénitent, pourvu seulement qu'il croie à cette rémission;... qu'il soit anathème ! » Scss. XIV, c. vi et can. 9.

III. Ministère de l'absolution. — Le prêtre seul est ministre de l'absolution sacramentelle. — Cette proposition est de foi. Nous signalons d'abord les erreurs opposées, puis nous établissons la doctrine catholique.

Z. ERREURS. — Abélard prétendait que le pouvoir de lier et de délier a été donné seulement aux apôtres, et non à leurs successeurs, b Denzinger. *Enchiridion symbolorum*, Wurzburg, 1895. n. 321. p. 110.

Les vaudois (^{XII}e siècle) enseignaient que tous les laïques vertueux ont les pouvoirs sacerdotaux, donc entre autres le pouvoir d'absoudre. Suarez, *De penitentia*. disp. XIX, sect. t, *Opera omnia*, Paris, 1861, t. xxii, p. 519.

AVicel (f 1387) prétend qu'un prêtre prévaricateur et coupable ne peut absoudre, mais qu'en revanche un laïque vertueux peut remettre les péchés. Bulle *Inter cunctas*, 20 février 1418, dans Hardouin. *Acta conciliorum*, etc., t. ix. col. 905-918.

Luther reprit l'erreur de Vicel. Voici une de ses propositions condamnées par le pape Leon X. en 1520 : « Dans le sacrement de pénitence et la remission des péchés, le pape ou l'évêque ne fait pas plus que le moindre prêtre; et s'il n'y a pas de prêtre, tout chrétien, fût-ce un enfant ou une femme, peut autant que le prêtre, b Prop. 13, dans Denzinger, *Enchiridion*, n. 637, p. 176.

II. PROUVES DE LA DOCTRINE CATHOLIQUE.

1. Preuve tirée de la sainte Écriture. — Ceux-là seuls ont le pouvoir de remettre les péchés qui ont reçu ce pouvoir de N.-S. J.-C. tir, à qui Notre-Seigneur a-t-il adressé ces paroles : « Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel. » *M. d. l.*, xvm, 18; et ensuite : « Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, b Joa., xx. 23? Aux apôtres. Mais remarquons-le bien, puisqu'il s'agit de l'institution d'un pouvoir judiciaire. Jésus-Christ s'adresse aux apôtres en tant qu'ils sont chefs, pasteurs et juges dans l'Église. D'autre part, le pouvoir d'absoudre est une institution permanente. C'est donc aussi aux successeurs des apôtres que Jésus-Christ a donné ce pouvoir, mais à leurs successeurs en tant que chefs, pasteurs et juges des fidèles, c'est-à-dire aux évêques qui sont les premiers pasteurs, et aux prêtres qui sont pasteurs du second ordre. Donc, de par l'institution divine, ceux qui ont reçu le sacerdoce peuvent seuls absoudre. — Au reste, pour que l'argument tiré de l'Évangile ait toute sa valeur et soit définitivement concluant, il ne faut pas isoler les paroles de Notre-Seigneur, mais les séparer de l'interprétation traditionnelle qui leur fut toujours donnée dans l'Église, interprète authentique des saintes Écritures. L'argument de tradition achevé et confirme celui que nous avons fourni l'Évangile.

2* Preuve tirée de la tradition. — Nous résumons cette preuve en quatre propositions :

1. Quand les Pères et les docteurs des dix premiers

siècles enseignent la nécessité de la confession soit publique, soit -ccrvfe, ils disent qu'elle doit être faite aux évêques et aux pntres en vue du pardon. C'est donc qu'ils considèrent comme ministres de l'absolution sacramentelle lrs évêques et les prêtres. Les textes en ce sens sont lrs nombreux et beaucoup ont été cités dans les articles précédents. Nous nous contentons de donner au lecteur quelques références. — Du n^e siècle : Tertullien, *De pœnitentia*, c. ix, *P. L.*, I, col. 1243. — Ou ut^e siècle : Origène, *Homil.*, n, tn Lev., n. 4, *P. G.*, I xii, col. 429; S. Cyprien, *De lapsis*, *P. L.*, t. iv, col. 488-489. — Du IV^e siècle: S. Athanase, *Contra novatianos fragmentum*, *P. G.*, t. xxvi, col. I3I3; S. Jérôme, *In Matth.*, xvi, 19, *P. L.*, t. xxvi, col. 118. — Du v^e siècle : S. Augustin, *Serm.*, ccctv, c. iv, n. 9, *P. L.*, t. xxxix, col. 1545; S. Pierre Chrysologue, *Senn.*, lxxxiv, *P. L.*, L Lit, col. 438. — Du vi^e siècle: S. Grégoire le Grand, *Homil.*, xxvi, in *Evang.*, n. 4, *P. L.*, t. lxxvî, col. 1200-1201. — Du vu^e siècle : le vénérable Bède, *In Matth.*, xvi, *P. L.*, t. xcii, col. 19. — Du vin* siècle : S. Chrodegang, évêque de Metz, *Regula canonicorum*, c. xxxit, *P. L.*, l. lxxxix, col. 1072. — Du ix^e siècle : Hincmar, archevêque de Reims, *Epist. ad Hildebaldum episc. Suessionensem*, *P. L.*, t. cxxvi, col. 173.

2. Quelquefois les écrivains ecclésiastiques traitent d'une manière plus directe la question du ministre de l'absolution. Alors leur affirmation est formelle : les pn tres'seuls ont le pouvoir d'absoudre. Ainsi, saint Basile (iv^e siècle), *Peg. brev.*, 288, *P. G.*, t. XXXI, col. 1283; S. Ambroise (iv^e siècle), *De pœnit.*, I. I, c. n, n. 7, *P. L.*, l. xvi, col. 468; S. Innocent Ier, pape (v^e siècle), *Epist. ad Decentium*, c. vu, *P. L.*, t. xx, col. 559; S. Léon le Grand, pape (v^e siècle), *Epist.*, cvin, *ad Theodorum*, n. 2, *P. L.*, t. i. iv, col. 1011.

3. Il arrive aussi que les Pères exaltent la grandeur et les prérogatives du sacerdoce. Or, parmi les prérogatives qui élèvent le prêtre au-dessus des fidèles ordinaires, au-dessus des princes et des empereurs, au-dessus même des anges, ils nomment le pouvoir de remettre les péchés. Qu'il nous suffise de renvoyer le lecteur à un passage du traité de saint Jean Chrysostome sur le sacerdoce. *De sacerdotio*, I. III, c. v, *P. G.*, t. xlviii, col. 643.

4. Les conciles provinciaux et nationaux qui furent particulièrement nombreux au ix^e siècle, ne parlent pas autrement que les Pères et les docteurs, et nous fournissent un nouveau témoignage de la foi constante de l'Eglise touchant le ministre de l'absolution. Nous pouvons citer entre autres : le II^e concile de Reims (813), can. 12, Ilardouin, *Acta cône.*, Paris, 1714, t. iv, col. 1019; le IIP concile de 'fours 813, can. 22, *ibid.*, col. 1026; le concile d'Aix-la-Chapelle (816), can. 27, *ibid.*, col. 1175; le VI^e concile de Paris (829), can. 32-34, *ibid.*, col. 1317 le I^e concile de Mayence (846), can. 26, Ilardouin, t. v, col. 13; le concile de Pavie (850), can. 6, *ibid.*, col. 26; le concile de Worms (868), can. 25, *ibid.*, col. 741. — Ajoutons que le IV^e concile œcuménique de Latran (1215) prescrivant la confession annuelle par le canon *Omnii ultusque sexus*, dit que chacun doit confesser ses péchés à son propre prêtre ou à un prêtre qui a reçu délégation. Le concile parle du prêtre et du prêtre seul comme ministre du sacrement. il ne laisse pas supposer qu'il y ait discussion sur ce point, Ilardouin, t. vil, col. 35.

m. déuhbts Kt définitions dogmatiques.

Il il. — Le concile de Sens et ensuite le pape Innocent II condamnent la proposition d'Abélard rapportée plus haut. Denzinger, *loc. cit.*

I \$18 — Le pape Martin V publie la bulle *Inter cunctas*, par laquelle il confirme les condamnations qu'avait portées le concile de Constance contr^e h s vrrt m^e de Wi< lef, Jean Hu-s cl Jérôme de Prague, et il dresse une liste d^e 39 article* sur lesquel* seront Interrogées toutes les personnes suspectes d'adhérer aux erreurs con-

damnées. Le 20 article est celui-ci : < Croit-il que le chrétien qui peut trouver à sa disposition un prêtre capable, est tenu de nécessité <le salut de confesser ses fautes à ce prêtre seul, et non à un ou plusieurs laïques si bons et si dévots qu'ils puissent être? p Ilardouin, t. vin. col. 915.

1441. — Le pape Eugène IV parlant en son nom et au nom du concile de Florence, formule ainsi la doctrine catholique dans le décret aux arméniens : σ Le ministre du sacrement de pénitence est le prêtre qui a reçu le pouvoir d'absoudre. » Ilardouin, t. ix, col. 440.

1520. — Le pape Léon X, par la bulle *Exurge Domine*, condamne 41 propositions de Luther, parmi lesquelles celle que nous avons citée plus haut. Denzinger, *loc. cit.*

1551. — Le concile de Trente, dans sa XIV^e session, rappelle d'abord, au chapitre vi^e, la doctrine catholique sur le ministre de l'absolution, jniis il définit cette doctrine dans le canon lié : « Si quelqu'un dit que les prêtres en état de pêché mortel n'ont pas le pouvoir de lier et de délier, ou que les prêtres ne sont pas seuls ministres de l'absolution, mais que c'est à tous et à chacun des fidèles qu'il a clé dit : *Quacumque ligaveritis*, etc... *Quorum remiseritis*, etc., et qu'en verlu de ces paroles n'importe qui peut absoudre les péchés;... qu'il soit anathème! »

Suarez, *De psrnitentia, Opera omnia*, Paris, 1861. t- x x îî: Do Lugo, *Disputationes scholasticæ et morales*, Paris, 1869. t. iv. v; Salmencicenses, *Cursus theologicus*, Paris, 1883, t. XIX; Morin, *De disciplina in administratiune sacramenti pœnitentir*, Paris. 1651; dom Marlène, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, Rouen, 1700, l. n; dom Chardon, *IMoirr des sacrements*, dans Migno, *Theologix cursus*, t. xx; Benoit XIV, *De synodo*, l. Vili, c. xvi, *Opera omnia*, Veniae, 1767, I. XI; Billuart, *Surnrnn sancli Thomae*, etc.. Paris, 1828, t. XVIII; Wirceburgenses, *Theologia dogmatica*, etc., Paris, 1854, t. v; Perrone, *Praelectiones theologicie*, Paris, 1861, t. ii; Palmieri, *Tractatus de psenitentia*, Rome, 1879; Hurter, *Theologiae dogmahex compendium*, Inspruck, 1883, t. m; De Augustinis, *De re sacramrntaria*, Home, 1887, t. n; Cambier, *De divina institutione confessionis sac^a amentatis*, Louvain, 1881.

A. Bft gnet.

VII. ABSOLUTION chez les grecs. — L Formides de l'absolution. IL Croyance au pouvoir de remettre les péchés.

L FonMUi.ES de l'absolution. — D après la pratique courante de l'Eglise grecque unie et non-unie, pratique conforme à celle des autres Eglises et clairement fixée par les euchologes ou rituels, exigée d'ailleurs par la nature même des choses, l'absolution sacramentelle est précédée de l'accu- dion détaillée des péché-? et généralement de l'imposition d'une pénitence proportionnée aux fautes accusées; quelquefois, et conformément à d'anciens pénitenciaux, la pénitence sacramentelle n'est imposée qu'après l'absolution. Pour absoudre le pénitent, le confesseur fait usage de formules déterminées et d'une pratique certainement fort ancienne Nous mentionnerons ici d'abord celles qui se rencontrent dans les euchologes des non-unis comme des unis; puis celles qui sont propres aux grecs unis, et enfin nous indiquerons lvs modifications introduites dans la pratique.

1. *Formules mlmises dans les euchologes des grecs unis et des grecs non unis.* — Li première des formules communes aux grecs unis et aux grecs non-unis se trouve dans des manuscrits anciens; elle est ainsi reproduite dans l'eucologe édité plusieurs fois à Rome par la Propagande, *Ευ^ολογιον το* 1873, p. 206. Après avoir rappelé que Dieu seul peut remettre à l'homme les péchés confessés, le confesseur dît au penitent qui n déjà fail *on accusation : a Confiant en la parole du Sauveur, *quorum remiseritis*, „qr., j'ose dire : Ton! ce que tu as confessé à ma très pauvro l petitesse, et tout ce que lu n'as pu <jire>

Ignorance, soit pnr oubli, Dieu te le pardonne, en ce monde et en l'autre. »

Après celte formule vienl une double prière à Dieu. *Diil.*, p. 207. Dans la première, le prêtre, sans faire mention expresse de son pouvoir ministériel, rappelle h· pardon de saint Pierre, de la pécheresse et du publi-rain, et demande ce même pardon pour son pénitent. Dans la seconde, il rappelle également le pardon accor-V· « David, â saint Pierre, a li pecheres*e, au publi-cain et au prodigue, puis il ajoute : · Que Dieu te pardonne de même par moi et en ce monde et dans /autre; qu il te fasse paraître exempt de condamnation n son redoutable tribunal. Sois sans inquiétude pour les fautes que lu as confessées; va en paix. ·

L'ordre de ces prières est interverti dans certains euchologes. Le manuscrit de la Bibliothèque barin*rine <pie transcrit Goar, *Euchologion xire Dituale (Ir.Tco-rum,2·* édit., Venise, 1730, p. 541, et celui que reproduit dom Marlène, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, Rouen, 1700, t. h, p. 102, ainsi que les euchologes â l'usage des grecs non-unis les donnent dans un ordre inverse de celui indiqué ci-dessus d'après l'édition de la Propagande, mais toujours après la confession du pénitent, sauf pour la seconde formule qui, dans les euchologes actuels des non-unis, c*4 placée avant l'accusation du pénitent et non après.

Le pvnitentiel attribué à Jean le Jeûneur élu patriarche de Constantinople en 586, et qui a été éditée par Morin, *De paenitentia*, Anvers, 1682, Appendices, p.77, d'après un manuscrit du xn· siècle, omet la première formule que nous avons indiquée. Tel est le mode d'absolution le plus universellement usité dans l'Eglise grecque, d'après les rituels communs aux unis et aux non-unis. Comme on le trouve dans les anciens manuscrits, il faut en conclure que c'est là la forme ancienne et traditionnelle de l'administration du sacrement de pénitence dans l'Eglise grecque.

Toutefois ces trois formules anciennes ne sont pas les seules (pi on rencontre dans les documents. Goar en signale plusieurs autres trouvées dans des manuscrits, parmi lesquelles trois font mention expresse de la personne du ministre (p. 538) et ont le même sens que la seconde prière indiquée ci-dessus, presque les mêmes expressions. Deux au contraire sont purement déprécaloires et ne mentionnent pas explicitement l'action ministérielle du prêtre (p. 536); mais ces deux prières ne peuvent pas être considérées comme formules de l'absolution, parce que, dans les manuscrits déjà cités et dans les euchologes qui contiennent l'office complet de la pénitence, elles sont placées avant l'accusation des péchés et par suite avant l'absolution, et non après, comme celles que nous avons citées précédemment d'après l'euchologe édité à Rome. Elles ne sauraient donc en donner li forme: ce sont plutôt des prières préparatoires à la confession. Arcudius, *De concordia ulriusque Eccles, or. et oc. in septem sacram.*, Paris, 1672, p. 426 sq., Goar et avec eux d'autres auteurs ont cependant cru qu'elles avaient été en usage pour l'absolution elle-même, au moins de la part de certains prêtres, ce qui ne devrait pas surprendre lorsqu'on sait à quel point les études ecclésiastiques ont été longtemps négligées dans l'Église grecque. Mais il ne faudrait voir là <pie des exceptions contredites par la pratique générale. qu'indiquent les manuscrits et les euchologes. Il résulte de tout cela que les formules qu'on peut appeler ofliriels de l'Église grecque, pour l'absolution. se présentent sous une forme déprécatoire : les unes, prises isolément, sans faire mention explicite du pouvoir ministériel du prêtre, les autres au contraire en contenant l'expression.

Ce n'est pas ici le lieu de traiter en détail de la validité de ces formules. Qu'il suffise de dire quelle n'a pas etc révoquée vu doute par l'Eglise dans les circonstance»

diverses dans lesquelles a été agitée la question de l'union, m même lorsque cette union a été signée, comme aux conciles de Lyon et de Florence, Certains auteurs ont cru à tort que le pape Clément VIII les avait implicitement réprouvée* lorsque dans son *Instructio super atifpdbus ritibus Gr, reorum*, 31 août 1505. n. 9. il ordonne aux grecs unis d'employer la forme prescrite par le concile de Florence, tout en leur permettant d'ajouter ensuite les prières en usage chez eux. Mai* ces auteurs ne pensent ainsi que parce qu'ils considèrent l'ordre ici donné par le p.»pc comme al>*nl et pour tous les cas, tandis qu'il ne sc rapporte qu au cjis d< nécessité où. ainsi qu'il est dit au n. 8, il c*t permis à ces prêtres d al>soudre les latins; ce qui insinue assez manifestement que cm mêmes prêtre* grecs peuvent faire usage des formules précédemment adoptées par l'Église grecque, lorsqu'ils absolvent les fidèles de leur rite. Benoit XIV reproduit en effet cette instruction de Clément VIII dans «a bullo *Elsi pa.itora~lu* (§ v, n. 5), mais avec cette particularité qu'il en unit dans une seule phrase les deux paragraphes distincts, ce qui fait disparaître clairement toute ambiguïté cl restreint l'ordre donné aux prêtres grecs de se servir de la forme latine, aux seuls cas de *nécessite* où il leur permet d'absoudre les latins. Ils peuvent donc librement, dans tous les autres cas, se servir de leurs formules anciennes, qui se trouvent ainsi implicitement approuvées. LinMruction de Clément VIII et la bulle de Benoit XIV ne concernent d'ailleurs que les ilalo-grecs. De plus une décision du Saint-Office du 6 septembre 1865 prescrit aux prêtres orientaux de se servir de la forme de leur rite, même pour absoudre les latins, a moins d'ordre contraire de Rome :ce qui prouve la validité de celte forme.

2* *Fonnules propres au.r grecs unis.* — Aux formules dont il vient d'être question, il faut en ajouter d'autres a l'usage des grecs unis, mentionnées par Goar (p. 510 , lesquelles, d'après cet auteur, sont d'origine romaine, au moins en partie, et ont été faites pour les grec* de Sicile, de la Calabre et de la Puuille. Elles sont au nombre de trois. Dans la première, après avoir rappelé le passage d'Ézéchiel : *Xolo mortem peccatori**.. le prêtre demande le pardon du penitent cl ajoute : < Remettecz-lui par moi. votre indigne serviteur, tous les péchés qu'il a commis volontairement ou involontairement, car von* avez dit *Accipite Spiritum Sanctum*.. Remettez donc par moi indigne et abject a votre serviteur X' *es péchés. · On remarquera sans peine l'» truite parenté qui existe entre cette formule cl celles qui sont certainement d'origine grecque. La suivante a une allure plus nettement latine dans sa partie liii.de; il y est dit : Et moi, son indigne serviteur, trouvant en scs paroles lauto nié de faire la meme chose (remettre les pé*chvs), je l'absous de toute excommunication, en tant que je le peux et que tu en as besoin, ensuite je t'absous de tous les péchés que tu as confessés devant Dieu et devant mon indignité. Au nom du Père, » etc. La troisième contient aussi la forme indicative : < Je le pardonne tous tes pét-hés. »

Il est difficile d'indiquer la date à laquelle ces formules* ont été données aux grecs unis; mais il e<t à croire (pie ce n'est pa* avant la prise de Constantinople par les Turcs. On ne voit pas non plus qu'elles aient été *im/xisers* aux ilalo-grecs, pour l'usage desquels elles auraient été compos..^ : leur emploi aurait donc él. de simple *conseil* et dans le but de rapprocher des latins les grecs établis en Occident, sans qu'il y ait eu pour eux obligation stricte de s'en servir. On est d'autant plus autorisé à l'admettre que deux de ces trois formules, les deux premières, ont été insi*rees dans l'euchologe édité par la Propagande el revise sous Benoit XIV, sans qu'il y ail rien dans les riibriqih * (pii indique une obligation de les réciter sur le pèuitcut :

ces formules sont simplement placées après celles que nous avons vues être d'origine grecque, sous cette indication : *autre prière*, pour la première, et : *autre prière abrégée*, pour la seconde. *Grand Euchologe*, édition déjà citée, p. 206 sq.

Telles sont les formes rituelles de l'absolution dans les Églises grecques unies et non-unies : il ne reste maintenant qu'à indiquer quelques modifications, réelles ou simplement apparentes.

3. *Modifications réelles ou prétendues apportées aux formules précédemment indiquées.* — Papp-Szilagyi, évêque uni de Grand-Varadin, il y a quelques années*, écrit dans son *Enchiridion juris eccl. Orient.*, Grand-Varadin, 1880, p. 235, que la forme de l'absolution donnée par l'euchologe est la suivante : « Que le Seigneur bien notre Sauveur Jésus-Christ le remette, mon fils N. tous les péchés par sa grâce et sa miséricorde; et moi, prêtre indigne, en vertu du pouvoir (pii m'a été donné, je le pardonne et je t'absous de tous les péchés*, au nom du Père, etc. » L'auteur donne cette formule comme se trouvant dans l'euchologe *grec* : il faut entendre par là l'euchologe à l'usage des ruthènes. On voit que la forme ici indiquée n'est pas autre que la dernière formule de l'euchologe de la Propagande, mais un peu abrégée. Elle doit être d'un usage assez ancien dans l'Église ruthène, puisque le synode de Zamosk, 1720, lit. tu, § 5 : *Conciliorum collectio tacentis*, t. II, p. 31, la déclare : *hactenus in Ecclesia ruthena servari solitam*. Mais sa ressemblance si grande avec la forme latine indique qu'elle a été empruntée au rite latin; est-ce avant l'union de Brzez en 1595. ou à une date postérieure ? les documents nous font défaut pour trancher la question. Ce qu'il y a de certain, c'est que la forme de l'euchologe russe est identique à celle-ci (voir cul. 205, VIII Absolution *dans l'Église russe*); ce (pii constitue l'Église russe tributaire de l'Église latine pour le sacrement de pénitence — mais depuis quelle époque ? nous ne saurions le dire. Il pourrait bien y avoir là une conséquence de l'union de Florence dont l'influence a longtemps persévéré dans la métropole de Kiev.

Ortamb* auteurs, comme Palmieri, *Tractatus de paenitentia*, 2^e édit., p. 116, paraissent voir une contradiction entre les anciens euchologes grecs, dont nous avons parlé plus haut, et quelques écrivains grecs plus récents*. de la fin du xvi^e ou du commencement du xxi^e siècle, au sujet de la forme de l'absolution. Parmi ceux que cite Palmieri, le *Codex allatianus*, une réponse des grecs de Venise au cardinal de Guise, Gabriel de Philadelphie et Christophe Angelos, le premier seul tranche, en effet, un peu avec les formules usuelles de l'euchologe. Il donne comme forme ces mots* : *Humilitas mea habet te condonatum*, (pii se rapprochent davantage de la forme latine. Arcudm*, *lie concordia Eccl. orient. et occid.*, Paris, 1672, p. 130, et Goar déclarent qu'il n'y a là qu'une forme abrégée, à l'usage surtout de* évêques, et traditionnelle quoique non contenue explicitement dans l'euchologe. Elle serait, relativement à la longue forme rituelle, ce qu'est la forme latine, *Ego te absolvo*, relativement à la formule de* anciens livres puilientiaux. Arcudius cite deux diplômes d'un patriarche d'Antioche qui la contiennent, et Goar signale également une *oratio condonatoria* qui la renferme et qui est de Germain, évêque d'Amalbé.

La foi unie indiquée par les grecs de Venise au cardinal de Guise n'est pas autre chose que la première formule de l'euchologe grec, dans laquelle le prêtre s'adresse directement au pénitent : il serait donc malaisé de trouver là une innovation ou un changement. Mais il est à noter que Gabriel de Philadelphie n'est également qu'un abrégé de la seconde prière de l'euchologe et ne contient par conséquent aucune innovation, pas plus qu'il n'y en a chez nos théologiens, lorsqu'ils

extraient de la forme rituelle les mots : *Ego te absolvo*, qu'ils présentent comme seuls essentiels*. Quant à la forme indiquée par Christophe Angelos (j. 1639), outre qu'elle a un grand air de parenté avec les formes déprécatrices des euchologes, il faut observer que cet illustre inconnu a rédigé et publié son *Enchiridion* en Angleterre où il résidait, et que très probablement il a écrit de mémoire la formule qu'il donne, après avoir quitté les terres grecques depuis plus de dix ans : cela suffit pour montrer ce (pii vaut son témoignage.

Que si on rencontre chez certains auteurs non-unis, de l'époque dont il s'agit ou de temps* encore plus rapprochés de nous, des formes d'absolution identiques ou à peu près à la forme latine, qu'on n'oublie pas d'y voir un emprunt fait au rite latin, ainsi que cela a eu lieu pour l'Église rithène et même pour l'Église russe. Goar atteste (p. 510) (pii Georges Coresius (j. 1651?), théologien de l'Église de Constantinople, son contemporain, lui a envoyé par écrit, comme étant en usage dans plusieurs églises des non-unis, les formes indiquées plus haut comme propres aux grecs de Sicile, de Calabre et de la Pouille, et qui sont d'origine romaine. Le fait s'explique aisément soit par l'influence des missionnaires latins, soit par suite des études faites au séminaire de la Propagande à Borne par un assez grand nombre de grecs revenus ensuite dans leur pays et même à l'Église non-unie, soit par l'occupation territoriale des Vénitiens, des Génois et des Pisans, de contrées de langue grecque, etc.

IL FAUT REMETTRE LES PÉCHÉS PAR L'ABSOLUTION. — Il reste à se demander maintenant si les grecs regardent, et s'ils ont regardé dans le passé, l'absolution comme un rite sacramentel produisant la remission des péchés ? La réponse ne saurait être douteuse quoi qu'aient voulu en penser certains protestants du xvi^e et du xvii^e siècle. Leurs assertions ne nous ont pas empêchés de même pour effet d'amener les grecs à produire contre eux les professions de foi les plus explicites, dans une série de synodes dont il suffira de citer les actes pour avoir le vrai sentiment de l'Église grecque tout entière. Ces synodes sont, en effet, l'écho de la tradition en même temps que la manifestation de la croyance actuelle.

On a déjà d'ailleurs une preuve évidente de cette croyance dans les formidables elles-mêmes de l'absolution qui seraient inexplicables sans la foi en la rémission des péchés. Le caractère purement déprécatrice de certaines d'entre elles, supposé qu'elles aient été employées séparément, ne saurait être invoqué contre cette croyance; car, unies aux actes du pénitent et à ceux du confesseur, faisant mention expresse du péché conféré aux apôtres par le Sauveur et de la rémission olle-même des péchés, elles supposent manifestement la foi en cette rémission, et dans celui qui les prononce et dans celui qui vient demander pardon. Mais nous n'en sommes pas réduits à cette simple déduction quelque concluante qu'elle soit. Outre le pénitentiel, Morin, *loc. cit.*, et *P.G.*, t. I. xxxvii, col. 1887, et le discours attribué à Jean le Jeûneur, qui attestent la tradition des Pères et témoignent de la croyance de l'Église grecque à une époque reculée, tous les monuments postérieurs de cette Église attestent la même vérité sans aucune noté discordante. (Pour les premiers siècles, voir cul. 146 sq., II Absolution, au *temps des Pères*.) Il faut arriver au commencement du xvii^e siècle pour rencontrer la première voix grecque se déclarant contre la valeur sacramentelle de l'absolution, et cette voix, celle du fanonix Cyrille Lucar, s'est vue à l'instant couverte par celle de tous les prélats grecs. Ceux-ci n'avaient pas attendu la confession de foi nettement protestante connue sous le nom de Cyrille Lucar, pour protester contre les erreurs de la secte sur le point qui non* occupe. Jérémie, patriarche de Constantinople, avait exposé à celle-là les croyances

de l'Église grecque dans des écrits célèbres : *Acta Jeneriur contra lutherauon*, Bâle, 1584, rrp, 1r., et tous les expusés de cette époque rangent unanimement la pénitence parmi les sacrements.

A peine la confession de Cyrille Lucar fut-elle connue quelle fut l'objet de condamnations multipliées. L'« *Confession de la foi orthodoxe* de Pierre Mogilas, approuvée au synode » de Jassy, s'exprime ainsi sur la pénitence : « Ce sacrement obtient son effet, lorsque l'absolution des péchés est donnée par le prêtre selon les constitutions et les usages de l'Église. Car dès que quelqu'un obtient le pardon de ses péchés, immédiatement toutes ses fautes lui sont remises par Dieu, par le ministère du prêtre, selon les paroles de Jésus-Christ lui-même : *Accipite Spiritum Sanctum, etc.* » Ir. part., q. c. 10. Kimmel, *Monumenta fulci Eccles. orient.*, léna, 1830, t. J, p. 190. Le synode de Constantinople de 1638 se contente de prononcer l'anathème contre Cyrille qui enseigne qu'il n'y a pas sept sacrements, entre lesquels la *pénitence*. Kimmel, *Wont/m. fidei EccL orient.*, t. t, p. 404. Celui de Jassy tenu en 1642 s'exprime ainsi sur le même sujet : « Dans son quinzième article Cyrille rejette cinq sacrements de l'Église... la confession unie à la pénitence..., lesquels nous a transmis l'antique tradition comme sacrée et conférant la grâce divine. » *ibid.*, p. 414. Le concile de Jérusalem de 1672 confirme ces deux précédents conciles et définit à son tour que l'Église orientale admet l'existence de sept sacrements, ni plus ni moins, parmi lesquels la pénitence instituée quand Jésus-Christ a dit : *Quorum remisieritis.*, etc. *ibid.*, p. 448-430. Or la confession de la foi orthodoxe et le synode de Jérusalem, connu aussi sous le nom de *Confessio Dositheï*, continuent à être regardés aujourd'hui encore comme les exposés les plus authentiques de la croyance de l'Église grecque. Il n'est donc pas nécessaire d'y joindre d'autres témoignages pour s'assurer de la foi de cette Église sur l'efficacité de l'absolution sacramentelle.

P. Mn m !..

Vill. ABSOLUTION dans l'Église russe. — L'absolution est considérée dans l'Église russe comme remettant tous les péchés, s'ils ont été sincèrement accusés et qu'on en ait un véritable repentir. Tous les théologiens russes s'accordent à dire quelle serait nulle, si le pénitent avait caché une faute ou s'il était disposé à retomber dans ses péchés. Le prêtre refuse rarement l'absolution, mais il le fait, lorsque le pénitent montre cette disposition. Dans ce cas le prêtre reçoit néanmoins l'honoraire qui est dû par les pénitents*.

La formule d'absolution est celle-ci : « Que notre Seigneur et Dieu Jésus-Christ t'absolve par la grâce miséricordieuse de son amour de tous tes péchés, mon fils N. N., et moi, son prêtre indigne, en vertu de l'autorité qui m'a été donnée, je t'absous aussi et le déclare délivré de tous les péchés au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. » En terminant ces paroles, le prêtre, qui tenait son étole et sa main sur la tête du pénitent agenouillé, le relève pour montrer qu'il est maintenant dans l'innocence.

Les rituels indiquent parfaitement qu'en cas de pressante nécessité on doit retrancher toutes les autres prières et exhortations et se borner à la formule d'absolution que nous venons de traduire. Le prêtre ne saurait rien en omettre, sous peine de péché mortel. Cependant le sacrement est valide si le prêtre prononce seulement les mots : « Je t'absous », qui sont la forme du sacrement.

Voir le texte de l'absolution dans Maltzew, *Die Sakramente der orthodox-kathol. Kirche*, in-8°, Berlin, 1878, p. 210.

X. Tnt st üy.

IX. ABSOLUTION chez les Syriens. — L'« pouvoir d'absoudre l'... » jH-rh.-s. Il s'agit de l'absolution chez les Jacobites. 111. Rite de (absolution chez les

nestorien. IV. Dite de l'absolution chez les unis.

Les syriens appellent l'absolution. *hûisnio* ou *hûimd*, pardon, rémission, et plus explicitement *dah-tahe*, punition du péché*. Comme le remarque Ahrnh un Ecchellensis, *Noter ad cotai Hebrd Jnm*, flume, p. 291, le mot *hûcnn* désigne aussi, d'un sens plus large, le sacrement de pénitence tout entier, ou encore les prières que l'on récite pour l'admission des pénitents, ou enfin les suffrages pour les morts*.

La croyance au pouvoir d'absoudre les péchés. — Il a toujours été reçu dans l'Église syrienne que les chrétiens coupables de péchés graves commis après le baptême ne pouvaient s'approcher des saints mystères, si auparavant ils n'avaient été purifiés et réconciliés avec Dieu par la pénitence et par l'absolution de leur péchés, donnée par le prêtre en vertu du pouvoir reçu de Jésus-Christ. Mais les documents anciens sont peu nombreux et les théologiens syriens n'ont jamais distingué la matière et la forme comme le font les latins. Ils n'ont même pas employé ces mots qui apportent tant de précision et de clarté sur ce sujet. Ils mêlent les différentes questions ; ils unissent la parole de l'absolution aux prières qui l'accompagnent ; de sorte qu'il n'est pas facile de les distinguer ; ils parlent du pouvoir d'absoudre, en même temps que de la confession, du repentir et des pénitences à imposer.

Nous possédons, outre les textes grecs, rapportés au commencement de l'article II Absolution au temps des Pères, col. 146, le témoignage en syriaque de deux écrivains qui ont précédé la séparation des Églises syriennes. Le premier est Aphraates, surnommé le syrien, dont les écrits ont été retrouvés récemment. Il a écrit en 337 une homélie enlignée sur la pénitence : il parle du repentir, de la confession et de l'absolution, mais en termes métaphoriques. Ainsi, le pénitent est un malheureux blessé, victime de sa faiblesse ou de son imprudence dans la guerre que la passion livrent à l'homme. S'il veut guérir et vivre, il doit découvrir ses plaies au médecin spirituel, établi par Jésus-Christ, et employer les remèdes que celui-ci prescrira pour le guérir. *Patrol, tyriaca*, édit. Grafin, Paris, 1894, t. 1. p. 313, 360. Le second est saint Éphrem, le grand docteur que tous les syriens invoquent. Il parle ainsi dans ses *Adraichts contre les fausses doctrines* : « Ils (les manichéens) ne remettent pas les péchés : ce sont des égarés qu'il faut reprendre. Car un seul peut pardonner aux pécheurs. Us ont opposé leur volonté au Verbe de vérité qui a ordonné à ses disciples de remettre une fois par l'eau sainte les péchés des hommes et qui leur a donné le pouvoir de délier et de lier. Que celui qui a été lié lui demande donc la rémission complète ; que celui qui pardonne tout, nous pardonne dans notre douleur. Car il est juste que celui qui s'est reposé dans le péché soit secouru. Or, si celui qui pardonne, nous pardonne à cause de notre douleur, il est absurde de vouloir nous pardonner à cause de morceaux de pain. » S. Éphrem. *Opera syr. lut.*, Rome 1740, l. U, p. 440, traduit sur le syriaque.

Éphrem-Jésus, évêque nestorien, mort en 1318, dans son exposé de la doctrine chrétienne intitulé *Margarita* (Perle), tr. IV, c. i, énumérant les sept sacrements dit : « Le cinquième est le *paidon des péchés*. » Et plus loin au chapitre vu, sous le titre : *Du pardon des péchés et de la pénitence*, il ajoute : « L'homme est fragile et sujet au péché, et il est presque impossible qu'il ne soit atteint de quelque infirmité spirituelle. C'est pourquoi le sacerdoce a été établi médecin pour guérir gratuitement : Si rows *reunite* : à quelqu'un ses péchés. Ils ne seront remis. Le Sauveur dit : Les hommes bien portants n'ont pas besoin de médecin, mais les malades qui sont malades. Les fidèles, qui se sentent faibles, et de bititis à cause de la faiblesse de la nature humaine incapable de tout monter, doivent aller à la manun

de la médecine chrétienne et découvrir leurs plaies aux médecins spirituels afin d'obtenir par les pardons et les canons pénitentiels la guérison spirituelle et afin de s'approcher avec pureté de la table du Seigneur. » Dans Mai, Scriptor, *vet. nova collect.*, Horne, 1825, t. X, p. 334. Le Seigneur-Jésus, comme on le voit, reconnaît que l'absolution remet les péchés et que le prêtre en est le ministre, mais il ne nous en donne pas la formule. Il requiert la confession que les nestoriens ont négligée plus tard, ainsi que la satisfaction ou l'accomplissement des canons pénitentiels imposés par le confesseur. Aphraates et saint Éphrem enseignent la même chose. Le diacre d'Édesse exige aussi la contrition ou le repentir: « Quand tu aurais péché des milliers de fois, si tu recours à la pénitence, tu seras purifié de tes souillures et de tes fautes. Et comme tu peux tomber, tu peux aussi, si tu le veux, le relever. Quiconque a péché, s'il se repent et demande pardon, la porte du médecin est ouverte et elle n'est jamais fermée au repentir. » S. Éphrem, *Op. syr*» Home, 1743, t. II, p. 391.

Nous trouvons la même doctrine chez les jacobites. Le patriarche Michel le Grand dans son traité de la *Préparation à la communion*, enseigne que quiconque sent sa conscience en état de péché doit d'abord faire sa confession à son père spirituel et recevoir et accomplir la pénitence imposée. Il pourra ensuite s'approcher des saints mystères. Le patriarche s'élève contre les coptes qui négligeaient la confession. Voir Benaudot, *Liturg. orient*» *collect.*, Paris, 1710, t. II, p. 48; *Perpétuité de la foy*, Paris, 1713, t. V, l. III, c. VI. Avant lui Jacques, évêque d'Édesse († 710), avait posé cette question : « Supposez qu'il se trouve un séculier qui, dans ses errements, s'est souillé de nombreux péchés au point qu'il dise devant tous qu'il n'y a pas de péché dans lequel il ne soit tombé par parole ou par action. Après cela il a librement et légalement pris une épouse ; il est rentré en lui-même, a cessé toutes ses sottises et s'en est repenti. maintenant il se rappelle ses fautes passées ; il les dit etc du fond de son âme, il jeûne et prie. Sera-t-il délivré par cette manière d'agir, si par honte il n'ose montrer sa blessure au médecin? » Jacques répond : « La première et la principale pénitence d'un péché, quel qu'il soit, est de ne plus le commettre ; si l'on y ajoute la prière, le jeûne, les larmes et les soupirs du cirur, on peut obtenir qu'il soit complètement effacé. Mais si on ajoute à ce cancer fétide la distraction excellente par la grâce proportionnée aux besoins, le pécheur pourra être relevé à son premier état. Et pour le dire en peu de mots, il n'est pas de péché qui résiste à la pénitence. Personne n'est privé du salut ; si celui qui a péché veut cesser et se repentir et cela à cause de la grande miséricorde de Dieu qui ne veut pas la perte de l'homme qu'il a créé » Voir dans *Dissertation de Syrorum fide et disciplinæ re eucharistica*, Louvain, 1859, p. 167. Il est clair que d'Édesse dans la question précédente avait résolu dans le même sens le cas du prêtre qui rougit d'avouer sa faute à son évêque, mais se repent sincèrement de sa faute. « Dieu, dit-il, ne rejette aucune pénitence. et c'en est une grande que de se repentir. Mais cependant ceux-là sont semblables aux blessés qui soignent leurs plaies, mais refusent le secours du médecin. Lequel ? » que jacobite ne regarde donc pas la confession et l'absolution comme nécessaires pour les péchés honteux, mais seulement comme très utiles.

Le patriarche Michel, que nous venons de citer, n'admet pas cette restriction. Car il dit : « Il est impossible que personne puisse être délivré du péché, sinon par le ministère des prêtres qui tiennent la place de Jésus-Christ par rapport à la rémission des péchés. Il est évident que la preuve des paroles de Jésus-Christ : *Beatez le Samt-Esp* etc. Puis il ajoute que la confession faite aux prêtres est un baptême pour la rémission des péchés ». que le pénitent doit se conduire à l'égard de

son confesseur avec la simplicité d'un enfant, ne lui rien cacher, de tout ce qu'il a commis de péché par pensée, par parole et par action, se soumettre avec humilité à ses instructions, et tout faire suivant le conseil de ce maître spirituel ». Cite par Benaudot, *Perpétuité de la foy*, Paris. 1713. t. V, l. III, c. VI. Selon ce patriarche, l'absolution donnée par le prêtre est donc absolument requise pour la rémission des péchés.

Comme toutes les Églises syriennes reçoivent avec les grecs les canons et les constitutions apostoliques, ainsi que les canons des conciles de Nicée, de Constantinople, de Néocésarée, de Gangres, de Laodicée et d'Antioche, on peut en conclure que leur discipline n'a guère différé de celle des grecs durant les cinq premiers siècles pour l'administration du sacrement de pénitence. Mais dans le cours des siècles suivants, il s'est fait des changements et il s'est glissé de graves abus chez les nestoriens et chez les jacobites.

II. Kite de l'absolution chez les jacobites. — L'évêque jacobite d'Amida, Denys Bar-Salibi, a écrit au XII^e siècle un *Bituel delapénitence*, *Ḥawḥé : Canons de la manière de recevoir les pénitents dans le sacrement de la confession*, basé sur la discipline antérieure de l'Église syrienne monophysite et adoucissant la rigueur des canons pénitentiels. J. S. Assémani, *Biblioth. or.*, Borne, 1719, t. II, p. 175, 476; Benaudot, *Perpétuité de la foy*, Paris, 1713, t. V, l. IV, c. IV; Denzinger, *Bitus Orientalium*, Würzburg, 1863, t. I, p. 443, 447, nous ont fait connaître ce précieux document. Voici le commencement :

« Lorsque quelqu'un veut se confesser, soit d'inimitié, d'ivresse ou de toute autre prévarication, l'évêque, l'archimandrite ou le prêtre doit d'abord prendre garde de ne point se blesser de ce qu'il entend, ensuite de ne rien révéler de la confession, de ne pas concevoir intérieurement du mépris pour celui qui se confesse, mais de l'écouter comme auparavant, enfin de ne faire attention ni à l'amitié, ni aux dons reçus. Car il est le médecin des âmes et il doit prescrire aux malades les remèdes qui leur conviennent.

« Pour entendre les confessions, le confesseur doit s'asseoir à la porte de l'église. Le pénitent, la tête découverte, les mains jointes sur la poitrine, les regards baissés vers la terre et fléchissant le genou droit, confes-sera, sans rougir et sans cacher quoi que ce soit, ses pensées et tout ce qu'il a fait de bon et de mauvais, tandis que le confesseur détourne ses regards de lui. Après qu'il se sera confessé et qu'il aura révélé sa faute, le confesseur le reprendra, disant : *Prends garde, de ne plus faire ces actions ; mais je te pardonne ici et Dieu dans le ciel, et l'action que tu as révélée ici ne sera pas révélée au jour du jugement et tu ne subiras jamais la damnation à cause d'elle.* »

Après cela l'évêque, ou le prêtre délégué à cet effet, récite des psaumes avec *Gloria Patri*, des antienne, des oraisons, des leçons et des hymnes; il y joint les prières propres à chaque péché en imposant la main sur le pénitent agenouillé (Denzinger donne toutes ces prières d'après la traduction de Benaudot) ; ensuite il lui impose les pénitences canoniques. Les oraisons que le confesseur récite pour chaque péché sont fort différentes les unes des autres. Voici celle qui se dit pour les péchés de la chair et le mensonge : « Seigneur, faites miséricorde à ma prière, écoutez mes supplications. Je vous invoque pour votre serviteur N. qui a péché, irrité votre Esprit-Saint et transgressé vos commandements. Cependant ma faiblesse est rassurée par les promesses que vous avez faites à vos saints apôtres en disant : *Tout ce que vous aurez délié sur la terre, sera délié dans le ciel.* Nous vous prions donc. Seigneur, de délier, d'effacer, d'enlever les iniquités de votre serviteur commises volontairement ou involontairement, sciemment ou par ignorance, les adul-

tères, etc. Eïïacoz-les, Seigneur, enlevez-les, et délivrez-le de la damnation qu'il a encourue par ces fautes. Airadiez de son cœur, de son corps et de son esprit, les liens de ces péchés, afin qu'il obtienne le pardon par l'infusion de votre Esprit-Saint ; qu'il soit, Seigneur, réconcilié avec vous ; car il a recours à votre miséricorde et il promet de tout son cœur de faire pénitence. N'entrez pas, Seigneur, en jugement avec lui à cause de ses crimes, afin que nous vous glorifions de cœur, de bouche et de parole. Père, Fils et Saint-Esprit, maintenant et toujours, dans les siècles des siècles. » Dcnzinger, *loc. cil.*, p. 453.

Après cela le confesseur impose la pénitence déterminée par les canons pénitentiels. Lorsque le pénitent a accompli sa pénitence, il vient de nouveau se présenter au prêtre, qui lui impose la main sur la tête et souffle trois fois sur son visage en disant : *Ce péché sera effacé de (on finie et fie (on corps au nom du Père, amen ; tu en seras purifié et sanctifié au nom du Fils, amen ; il (e sera pardonné et remis au nom du Saint-Esprit, amen.* Après cela le pénitent est admis à la participation des saints mystères. Nous avons traduit mot à mot les paroles du prêtre sur le texte syriaque donné par Assémani, *loc. cil.*, p. 17\$. Comme les Syriens n'ont pas dans les verbes le mode que nous appelons subjonctif, ils expriment ce mode par le futur. On peut donc traduire aussi avec Assémani et avec Renaudot donné par Dcnzinger, *loc. cit.*, p. 448 : « Que ce péché soit effacé, etc. » De la sorte cette formule devient *déprécalice*. Dcnzinger en conclut que la forme de l'absolution est deprecativ chez les jacobites.

Les premières paroles que le prêtre prononce touchant l'absolution sont celles on se trouvent ces mots : « Moi je te pardonne ici et Dieu dans le ciel. » Elles ne semblent pas contenir la forme même de l'absolution mais plutôt l'annonce qu'elle sera donnée. Elles paraissent tout à fait semblables à celles des grecs, ἵχω σε συνεχωρημένον (je vous tiens pour absous), qu'Arcudius prend pour une forme indicative. Il ne saurait être question des oraisons et formules qui suivent sinon de l'oraison prolix : « Seigneur, Dieu miséricordieux et clément, «qui termine l'office, et de la formule qu'on récite après l'accomplissement de la pénitence canonique. A vrai dire, celle-ci pourrait être considérée comme l'absolution de la pénitence canonique, absolution que Morin, *De penitentie*, l. VIII, c. XII, n. II), Anvers, 1682, p. 548, admet chez les grecs pour les excommuniés après l'absolution sacramentelle. Ce serait ainsi la double réconciliation, autrefois en vigueur : la première, inférieure à l'autre, qui admettait à la communion et non à l'oblation et se faisait par l'imposition des mains ; l'autre, la parfaite, qui admettait aux deux. Renaudot, sans oser se prononcer, penche pour les mots : « Que ce péché soit effacé, etc. » C'est là qu'il croit plutôt trouver la forme de l'absolution. En faveur de ce sentiment on pourrait apporter celle raison (pie fournit Abraham Ecchellenftis, à savoir que, riez les maronites, si le péché exige une longue pénitence avec exclusion de la réception des sacrements, on donne l'absolution après la pénitence accomplie. De là, selon Dcnzinger, il résulte que la forme de l'absolution est *deprecativ* chez les syriens. *Op. cil.*, t. i, p. 101.

Renaudot, *Perpétuité de la foy*, t. v, l. XV, c. I, Comme Dcnzinger la remarqué, est moins affirmatif ; il n'ose se prononcer. Il remarque que les syriens jacobites admettent que les péchés sont remis par l'absolution donnée par le prêtre qui en a le pouvoir ; mais il ne traite pas la question en quoi consiste la forme de l'absolution ; si elle consiste dans les paroles prononcées immédiatement après la confession des péchés ; « Moi je te pardonne ici et Dieu dans le ciel, » assurément elle n'est pas deprecativ. Si au contraire elle se trouve dans les paroles que le prêtre prononce après

l'accomplissement de la pénitence canonique, elle est deprecativ d'après la traduction d'Assémani et de Renaudot.

Elle est indicative, si l'on traduit, avec noun, par le futur, comme le permet le génie de la langue syriaque. Je pense que ce futur peut être entendu en ce sens : « Le péché sera des à présent effacé. » Ce qui se rapporte à l'action présente du prêtre et ce que la langue syriaque exprime ordinairement par le participe présent.

De ces observations il résulte qu'il est douteux si la forme des jacobites est deprecativ ou non.

III. Rite de l'absolution chez les nestoriens. — Ce rite a été composé au VIII^e siècle par Jésusiab d'Adiabène, qui fut patriarche des nestoriens de l'an 650 à 660. Dans ses parties principales il reproduit les anciens rites. Cet office a été donné en abrégé par Renaudot et en entier, d'après une autre source, par Rader, *The Nestorians and their Rituals*, t. n, col. 29. Dcnzinger, *ibid.*, t. 1, p. 467, 471, donne les deux en latin. Le patriarche Timothée II a fait un commentaire qu'Assémani, *Biblioth. or.*, l. m, a, p. 287, reproduit. Il dit que l'absolution, *hûsaid*, comprend trois *consignations* ou signes de croix faits sur le pénitent ; les deux premières lorsque le prêtre dit : « Que les miséricordes qui ont eu pitié de l'héritier et l'ont ramenée à la maison paternelle, me ramènent à toi. ô notre Sauveur. » La troisième lorsqu'il impose la main sur la tête du pénitent en disant : « Seigneur notre Dieu, bon et plein de miséricorde, qui répandez votre grâce et votre miséricorde sur tous, répandez la grâce de votre bonté sur votre serviteur et changez-le par l'espérance d'un renouvellement à la vie de la grâce. Renouvelez en lui votre Esprit saint, en qui il a été signé pour le jour du salut ; et purifiez-le par votre clémence de toute souillure ; dirigez sa conduite dans les voies de la justice et faites-le participer avec les saints de voire Église à l'espérance de votre gloire adoptive et à la suavité de vos mystères vivifiants ; aidez-le par le secours de votre miséricorde à garder vos commandement, à accomplir votre volonté et à confesser, ô Seigneur, votre nom, à l'adorer et à le louer toujours. »

Cette formule, comme les deux autres est deprecativ. Il faut en conclure que la forme de l'absolution est deprecativ chez les nestoriens, quelle que soit la *consignation* dans laquelle on la place. Néanmoins pour l'absolution de ceux qui ont renié la foi et pour les jacobites convertis au nestorianisme, le prêtre leur fait sur le front fonction de l'huile sainte, en disant : « P. est signé, sanctifié et renouvelé au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. » Ces paroles sont en syriaque au participe ; elles ne peuvent se rendre en français par le subjonctif, mais bien par l'indicatif, comme je l'ai fait avec Assémani et Dcnzinger. Comme elles paraissent contenir la forme d'absolution des apostats, on peut penser que pour ceux-ci la forme est declarative.

IV. Rite de l'absolution chez les syriens unis. — Dans *Vortla chaldaicus* de l'Église syrienne du Malabar, imprimé à Rome en 1845, la formule d'absolution est empruntée au *Huel romain*. C'est aussi celle qu'avait prescrite le synode de Diamper. Au reste les nestoriens avaient aboli la confession dans cette Église. Pour les maronites, le synode tenu au Liban en 1736 et approuvé par le pape, statue, c. iv, can. 3, *Conciliorum collectio laccensis*, Fribourg-en-Brisgau, 1869, t. n : « Bien que dans les anciens rituels syriaques et dans les autres Euchologes des Églises orientales la forme de l'absolution se trouve exprimée par des paroles deprecatives, ce saint synode ordonne cependant et prescrit à tous les prêtres, de ne se servir d'aucune autre forme, sinon de celle-ci qui est exprimée par des paroles indicatives : *I'gu te absolvo a peccatis tuis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*. Quant aux autres

pri» re>, etc. » meme*. prescriptions sont faites aux syriens unis et aux Chaldéens.

Rensudot, *Perpétuité de la foy*, Paris. 1713, t. v, L HT. c, vt; Dentingrr. Ritu* Orientalium, Wurzburg, 1863, t. 1, p. 443 sq, elles auteurs indiques dans l'article.

J. Lany.

X. ABSOLUTION chez les arméniens. — Le Rituel arménien, appelé *Maschdotz*, du nom du patriarche qui en fit une revision à la fin du ix^e siècle, contient l'office de l'absolution chez les arméniens. Denzinger, *Jhtus Orientalium*, Wurzburg, 1863. t. i, p. 572-47L <n donne une traduction latine faite par Bichter sur l'édition de Constantinople de 1807.

Le pénitent, agenouillé à côté du confesseur, qui lui impose la main, fait d'abord une confession générale, dont le prêtre lui suggère tous les détails.

< Puis il confesse chacune des fautes qu'il a commises, entraîné par la domination du corps ou par les ruses de Satan. Après avoir accepté la pénitence que le prêtre lui a enjoint de faire, il adresse au confesseur cette demande : Père saint, vous êtes le médiateur de ma réconciliation et mon intercesseur auprès du Fils unique de Dieu; je vous demande donc de m'absoudre des liens de mes péchés par le pouvoir qui vous est donné.

< L' confesseur dit : Que le Dieu très clément ait pitié de toi et qu'il t'accorde la rémission de tous tes péchés que tu as confessés et de tous ceux que tu as oubliés. Et moi en vertu de l'ordre sacerdotal, par l'autorité et le commandement de Dieu exprimé dans ces paroles : *Tout ce que vous aurez délié sur la terre sera délié dans le ciel*, je t'absous (quelques rituels arméniens Avaient le prétérit : *je t'ai absous* au lieu de *je t'absous* : voir Galanus, *Conciliatio Eccl, armen, cum rom.*. Home, 1061, l. n. p. 621) de tout lien des péchés, je t'absous des pensées, des paroles et des actes, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, et je te rends an-crement de la sainte Église. Que tout ce que lu auras lut de bien soit pour toi une augmentation de mérite et pour la gloire de la vie future. Amen. »

Le Rituel arménien contient, comme celui des syriens jacobites (voir IX AbsOLUTION chez les syriens, col. 208), une prière particulière pour chaque péché. Il est inutile d'en donner une comme modèle. Car il est clair que la forme de l'absolution se trouve dans les paroles du prêtre que je viens de citer. Cette forme est donc *declarative* et nullement *déprécativ*e. Elle est la même dans les rituels publiés par Jean de Scropos et par les missionnaires américains Smith et Dwight. Le rituel des arméniens unis ne diffère (pie par des variantes sans importance. Voir Denzinger, *loc. cit.*

Djà dès le xix^e siècle Vartan citait cette forme dans son livre des *Avertissements*, c. vu, et Grégoire de Irithcvi en faisait autant dans son traité du *Sacrement de pénitence*. L' témoignage de Varlin est important non seulement parce qu'il est ancien, mais parce que Vartan s'efforçait de supprimer le sacrement de pénitence en prétendant qu'il n'était pas distinct de l'extrême-onction. Cependant la formule du *Maschdolz*, d'après Vartan, n'était pas employée par tous les arméniens; certains confesseurs disaient : « Dieu te remet tes péché*. » Galanus combat svt'C r ii*on cette manière d'agir, parce que ces paroles n'expriment pas l'acte du confesseur qui donne l'absolution en vertu des pouvoirs qu'il a reçus de Dieu par l'intt-rmédinre de Γ'v< que dont il tient sa juridiction.

Gahout, *Conciliatu) Ecchi. arm'H.ciiim rom.*, Home, t(4)l, L fl. O-l. 14. **eL i-iv, p. 0Π4 tq.; Denzinger, *JUtus Orient.*, Wurxb^urg. 1UZ3. 1.1. p. 472-474.

J. Lvmy.

XI ABSOLUTION chez les coptes. — Le rituel de la p nit-tux n'cet donné, comme tel, dans aucun livre liturgique copte manuscrit. — Le Père du Bernat (vojcz b bibliographie) s'exprime ainsi au sujet du sa-

crement de pénitence chez les coptes : « Touchant le sacrement de pénitence, c'est encore une grande conformité de créance avec nous, avec la différence du ni et de l'usage. Ils se croient obligés à la confession auriculaire et à déclarer leurs péchés Suivant les espèces et le nombre. La confession finie, le prêtre récite sur le pénitent une oraison qui se dit aussi au commencement de la messe, pour demander à Dieu le pardon et la rémission des péchés, mais au lieu qu'à la messe, elle se dit généralement pour le prêtre qui va célébrer et pour le peuple (qui va communier), elle est ici restreinte au pénitent, en y changeant quelques mots. Le confesseur ajoute une seconde oraison qu'ils nomment *bénédictio*, et qui revient à celle que nous prononçons après l'absolution. J'appelle différence de rit cette forme déprécativ dont se servent les coptes, de même que les grecs, pour donner l'absolution. J'ai voulu m'éclaircir et m'enquérir des prêtres coptes si, dans l'administration de ce sacrement, ils n'expriment rien en termes absolus ; ce que j'en ai appris c'est que le pénitent avant de se retirer dit : « J'ai péché, mon Père, donnez-moi l'absolution. » et que le prêtre lui répond : < Soyez absous de » tous vos péchés. »

Il suffira d'ajouter quelques mots de commentaire à ce précieux témoignage du P. du Bernat pour éclaircir autant qu'elle peut l'être la question de la formule de l'absolution chez les coptes. Cette oraison *yui se dit au commencement de la messe* n'est autre que la prière de l'absolution (adressée) au Fils. Elle correspond au *Confitecor* que, chez nous, le prêtre et les assistants récitent. Elle est suivie immédiatement d'une autre prière, qui ne porte aucun titre spécial dans les rubriques, mais qu'on peut justement appeler *bénéthrlion*. Elle commence, en effet, par les mots « Bénissez-nous », et le prêtre qui la recite se signe lui-même et signe aussi le célébrant, les autres officiants et la foule. On trouvera ces deux prières en copte et en arabe dans le *Missel* de Toki qui sert aux coptes unis. Home, ITBfi, p. 28, B2 (chiffres coptes) ; elles ont été traduites en latin par Renaudot. *Collectio, etc.*, t. î. p. 103 (notes, p. 181, 182); en anglais par Brightman, *Liturgyies*, etc., p. 118. Tuki les a aussi insérées dans son *Hituel* pour les coptes unis, Borne, 1761, p. 136, 138 (chiffres coptes) sous le titre d'*Ahnlouthia de la confession ou de la pénitence*; mais en outre des changements nécessités par le fait que ces prières devaient alors se réciter sur une seule personne à la fois, la *bénédictio* y est fortement condensée et pour ainsi dire réduite à sa plus simple expression. On les trouvera sous cette forme traduites en latin dans Denzinger, *Bifus Oriental.*, Wurzburg, 1861, t. I, p. 139. Il ne sera pas inutile de donner ici en entier l'absolution au Fils et la bénédiction dont il b axil.

Voici donc la traduction complète de l'absolution au Fils et de la bénédiction telles qu'elles sont imprimées dans le missel des coptes unis publié par Tuki. Elles ne diffèrent en rien de ce qu'on ht dans les manuscrits dont μ» servent les schismatiques qui >e contentent d'insérer dans la bénédiction les noms de Sévère et de Dioscore et de supprimer le mot *consubstantiel* et la mention du concile de Chalcédoine. Les crochets indiquant les omissions du rituel, les parenthèses indiquent les substitutions.

(Absolution au Fils :) (*Aknlonthia du mystère de la confession, c*cs'l'i-<Hn. du mystère de la j'énitcnce. Après la confession des fichés le prclre prononcera cette absolution sur le pénitent* :) Maître, Seigneur Jésus-Christ, Fils unique et Verbe de Dieu le Père, qui par vos souffrance* salutaires et vivifiantes avez rompu tous les liens de nos péchés ; qui avez soufflé sur le visage de vos saint* disciples et des saints apôtres : « Recevez le S:dnl-Esprit ; ceux à <pii vous remettrez leurs péché*, il- leur sont remis, ceux à qui vous le» retien-

(Irez, ils lour seront retenus; » maintenant donc, notre Maître, par vos saints apôtres vous avez daigné accorder îi ceux tpïi se succèdent dans le travail du sacerdoce, au sein de votre sainte Eglise, la faculté de remettre les pêches sur la terre, de lier cl de délier tous les liens de l'iniquité ; maintenant encore, nous prions et supplions votre honte, ô vous (pii aimez, les hommes! en faveur de [vos Mon iteurs] (votre serviteur) [mes Pères et mes Frères cl mon infirmité qui inclinons nos têtes] (qui incline sa tête) en présence de votre sainte Gloire; octroyez.-]leur) (lui) [et octroyez-nous] votre miséricorde et déliez tous les liens de [nos] (scs) péchés, [(pie nous avons] (qu'il ait) pêché contre vous sciemment, inscirmment, ou par crainte, en parole, en action ou par faiblesse. Vous, le Maître, qui connaissez la faiblesse des hommes, en Pieu bon cl qui aime les hommes, accordez-[nous] (lui) la rémission de [nos] (ses) péchés.

bénédiction. — [Le prêtre se signe. Bénlssez-nous ; il signe tes ministres : piiriliez-nous ; libérez-nous ; il signe la faute : libérez tout votre peuple ; il fait memento de gui il reut et achève ; remplissez-nous de votre crainte, et dirigez-nous dans votre bonne sainte volonté, parce que vous êtes notre Dieu, et la gloire, l'honneur et la puissance vous conviennent avec votre bon Pere et le Saint-Esprit vivificateur el consubstantiel avec vous maintenant, etc. *Il dit en dernier lieu ; Que tes serviteurs qui ofticient aujourd'hui. Il les nomme et les signe tour à tour par rang de dignité, puis se signe de nouveau lui-même et dit :* et mon Infirmité soient absous.) (Qu'il soit absous) par la bouche de la Très Sainte Trinité, le Pere. le Eils et le Saint-Esprit, [et par la bouche de la seule el sainte Église catholique el apostolique ; et par la bouche des douze apôtres ; et par la bouche de l'interprète divin, Marc, apôtre, évangéliste et martyr, de l'apostolique saint Alhanase, el de Jean Chrysostome ; el de saint Cyrille, et de saint Grégoire et de saint Basile; el par la bouche des trois cent dix-huit Pères qui se réunirent à Nicée, et des cent cinquante de Constantinople; et des deux cents d'Éphese el des six cent trente de Chalcedoine ; et par la bouche de notre Père honoré l'archevêque abba N. et de son auxiliaire l'èvêque abba N.) et par la bouche de ma Petitesse. Car béni et glorieux est votre saint nom le Père et le l ils et le Saini-Esprit maintenant, etc. Amen.

Bien de plus naturel que cette formule soit déprécatore ; il serait même surprenant qu'il en fût autrement vu l'antique tradition (pie représente la liturgie copte. — M.iis il n'y a aucun doute que, précédée de la confession auriculaire el détaillée, elle ne soit considérée par les coptes, schismatiques ou uniates, comme *opérant* la remission des péchés.

Je ne sais pourquoi le P. du Bernat compare la *bénédiction* au *Passin Domini*, etc., car il n'y a aucun rapport cuire ces deux prières sinon que l'une et l'autre suivent immédiatement la formule de l'absolution. Quant à ce qu'd ajoute à propos des paroles échangées, quand le pénitent va se retirer : · J'ai péché... Soyez absous de tous vos péchés, » cela est assez douteux. En tous cas la teneur des paroles que le prêtre prononcerait alors est également (Imprécatore. Mais, de plus, on peut dire que, comme Denzinger le suppose, *Hitus Orientalium*, I. i, p. loi, 102, ces mots ne sont qu'un résumé de la foi mule de *l'absolution au Fils*, qui les contient. En tous cas, ils ne sont qu'accessoires aux vœux des coptes eux-mêmes, puisque Tuki ne les a pas incorporés dans son Ακολουθία.

Il n'est pas étonnant, d'ailleurs, que le cérémonial de la pénitence ne se trouve pas dans les rituels coptes composés indépendamment de l'Eglise latine, la s Orientaux, et, dans l'espèce, les coptes n'ont point la manière méthodique de procéder que nous avons maintenant. Pour eux. le rituel ne devait contenir que ce qui n'appartennit naturellement à aucun autre livre liturgique ;

»l devait donc exclure non seulement l'eucharistie, mais au**i la pénitence qui est la préparation â la réception de l'eucharistie et qui, comme ce sacrement, fait réellement partie du missel. C'est pour rrla que j'ai ajouté, plus haut, aux parole* du P. du Bernat les mots : [qui va communier]. Le lecteur fera bien de consulter l'article Confession.

Denzinger. à qui celte observation semble avoir échappé, s'est donné beaucoup de mal pour retrouver le vrai rite copte de la pénitence. H a cru l'avoir découvert dans le traité manuscrit de Henaudot sur la pénitence. Nous ne nous attarderons pa# â réfuter des arguments, que le lecteur trouvera dans son ouvrage, t. !, p. 431 sq. Disons brièvement : le que Rcnaudot lui-même croyait que le rite en question appartenait â TÉglise syrienne, non à l Église copte; 2@ que la bénédiction de ce même rite précède, au lieu de suivre, l'absolution comme le dil le P. du Bernat; 3* il serait improbable que ce rite, s'il eût été copte, ne se trouvât dans aucun des nombreux manuscrits copies ou arabes de provenance égyptienne.

Dcniinger, *Hitus Orientalium*, etc., Worzb^urg. 1868, L î. p. 100, 102, 431, 439, du Bernat, Lettre au P. Flcuriau, ibm les *lettres édifiantes* (Parla, 1760). L iv, p. 457 »q.; Rcnaudot, *GuUectiû hturgiarum orientalium*, Francfort, 1817. t. i, p. 3, 1st, 182; Brlghtman, *Liturgies Eastern an i H e tern*, Oxford, 1K'O, I. 1, p. 118; J. B. Dolleriua, *Appendix a-I seriem patriorchalryn*, n 2!H, dans les *Acta sancturum des boUandiiste**, t. vn, du mois de jum.

II. Hw c t n a t .

XII. ABSOLUTION chez les protestants. — I. Doctrine de Luther. II. Doctrine de Mèhncchthon et de* Églises luthériennes. Confession d'Augsbourg. III. Formules d'absolution et manière de procéder suivant le* luthériens. IV. Zwingle el Calvin; Églises réformées.

A lire les attaques de Luther et des luthérien* contre la confession el l'absolution catholique#, contre la torture des consciences el la lyninnie du pape et des prêtres on se ligure qu'ils ne voyaient en tout cela qu'invention humaine (ou satanique). Quand, au contraire, ils quittent la polémique pour dire leurs idées ou confesser leur foi, ils sont *i près des catholiques qu'il faut un œil exercé pour voir les différences.

I. Doctrine ue Luther. — Luther en rejetant toute grace sanctifiante, et tout autre moyen de justification que la foi détruisait, en fait, tous les sacrements. Dès lors, i) ne *am.iit être question chez lui d'absolution *proprement* sacramentelle. Il garda cependant la confession privée, en vue surtout, dit-il (article de Smalkalde, 3, 8, Muller, ouvrage cité à la bibliographie, col. 221), de l'absolution et insista beaucoup sur celle absolution, reprochant sans cesse aux catholiques d'avoir réduit le sacrement de pénitence â la seule énumération des péchés. Textes dans Pflsterer, *Luthers Lchre von der JBeidile*, Stuttgart, IK>7, p 72 sq.

Quant a celte confession (sans détail des Reliés) et â celte absolution, tantôt il en fait un sacrement, tantôt il leur en refuse le litre et n'y voit qu'un simple retour au baptême. Pfi*lcrcr, p.' 7. En tout c;i<. l alisohition ne devrait être, dans *a doctrine, qu'une *declaration* du pardon divin porté au pécheur, destinée tout au plus â exciter eu lui la foi que ses péchés lui sont remis par Jé*us-Christ, une annonce particulière de la parole évangêli(lue de rémission. Il admet donc deux sortes d'absolution#, l'absolution publique et l'absolution privée. Les deux ont même contenu, la parole évnngéhquc de rémission, prêché à tous, ou dite à chacun en particulier; toute* deux sont également efficaces (ou si l'on veut *inefficaces* comme *absolutions*, car elles ne remettent rien), pourvu qu'on les regoive avec foi (c'est-îi-dirc avec la confiance absolue du pardon). L'absolution privée n'est donc pas indispensable; mais elle est très utile, pre*quo nécessaire parfois pour éveiller la foi

confiante et pour s'approprier en toute assurance la grande absolution donnée par le Christ, sans compter la multiple utilité de la confession privée par laquelle on s'y *dispose* (ou plutôt on s'y *expose* en lui offrant matière). Pfisterer, p. 73-77. Cf. Herzog, *Realencyklopädie*, art. *Beichte*, t. n, p. 536. On voit du même coup comment Luther a pu ne voir dans la pénitence qu'un retour au liptème. Le baptême étant l'application personnelle de la rémission générale faite par le Christ, il suffisait de se le rappeler, d'y aviver sa foi — et l'absolution était un moyen pour cela, sans autre effet du reste, puisque l'homme était *juste* tant qu'il s'appropriait par la foi la justice du Christ. Et c'est bien ainsi que Luther l'entendit tout d'abord. Mais, comme le montre Harnack, *Dogmengeschichte*, t. lit, p. 733 sq., il n'osa pas aller jusqu'au bout de ses idées. Bientôt même, effrayé des conséquences qu'on lirait de ses principes, il reprit peu à peu beaucoup des « éléments catholiques » qu'il avait rejetés, si bien que souvent il parle comme les catholiques — tout en leur prêtant, pour les combattre, des doctrines qu'ils n'ont jamais tenues. Il en revint ainsi à insister sur le pouvoir qu'a l'Église de lier et de délier, d'ouvrir et de fermer le ciel. Pfisterer, p. 69. C'est avec ces réserves qu'on peut admettre ce que dit Pfisterer, p. v, que « Luther sur la confession a toujours, dans presque tous les points essentiels, enseigné la même doctrine ».

L'absolution n'est donc pas seulement, continue Plsturer, résumant la doctrine du maître, un souhait vide et sans force, c'est, en même temps qu'une annonce, une offre et une communication de la grâce de Dieu. Ce que les hommes délient sur la terre, au nom et par le commandement du Christ, est aussitôt et immédiatement délié dans le ciel. Les hommes ne sont que les instruments par lesquels le Seigneur, qui leur a mis la parole à la bouche, nous parle lui-même et nous absout. De là vient — et Luther ici insiste sur l'avantage de sa doctrine comparée à la doctrine catholique — que la parole d'absolution est infaillible et certaine : « les clefs, selon Luther, ne sauraient errer » — quitte d'ailleurs à reconnaître que les impénitents et les infidèles rejettent par leur faute le don de la grâce qui leur est offerte et par là se rendent plus coupables et se condamnent eux-mêmes. Pfisterer, p. 82 sq.

On concilie tout cela comme on peut, en disant que le repentir est indispensable, il est vrai, mais comme « présuppose* nécessaire d'une foi vraie et vivante », non comme disposition à la justification; et l'on maintient que la foi seule justifie en s'appropriant le pardon annoncé par la bonne nouvelle de l'absolution; quant à l'efficacité infaillible et absolue de l'absolution, on l'explique par un pouvoir mystérieux attaché à la parole, pouvoir d'éveiller dans le cœur la foi, étouffée par le péché, et de fortifier contre les tentations de défiance; pouvoir qui d'ailleurs s'exerce et se fait sentir avec une force spéciale dans l'absolution privée. Des lors tout chrétien a toujours* droit à l'absolution, et c'est un crime de la refuser à qui la demande. L'absolution n'est donc pas, à proprement parler, un jugement, une sentence judiciaire, c'est une annonce *évangélique*, c'est une offre de grâce, qui pour être reçue n'exige que la foi et qui a le pouvoir d'exciter cette foi. On voit le rapport étroit, l'identité pratique, que met Luther entre la prédication évangélique et l'absolution. Pfisterer, p. 89 sq.

De la aussi la nécessité de l'absolution (au moins générale) pour le salut, analogue, ou plutôt identique, à la nécessité de la prédication pour la foi. Plstervr, p. IQMU

Il s'ensuit, d'après cela, que le pouvoir des clefs n'est qu'un pouvoir de délier (tout impropre que soit le mot pour marquer cette annonce évangélique de pardon, c'est à elle que Luther applique les textes de

l'Écriture sur ce sujet). Il faut pourtant expliquer aussi le pouvoir de lier. Luther le fait en disant que l'absolution — .ni for interne, le seul dont nous ayons à nous occuper — quand elle ne trouve pas la foi dans l'âme (ce qui suppose qu'elle ne l'y éveille pas infailliblement), devient plutôt une parole de condamnation. Cf. Pfisterer, p. 107 sq., qui reconnaît, p. 113, que sur ce point la pensée de Luther n'est ni claire, ni conséquente.

Ce pouvoir d'annoncer le pardon divin, Luther le met dans la communauté des croyants; tout le monde peut l'exercer, et nul n'a le droit de refuser l'absolution à qui vient à lui se confesser pécheur et lui demander de l'absoudre. D'où que vienne l'absolution, fût-ce d'une femme, d'un enfant, où et de quelque façon qu'elle soit prononcée, en roule, aux champs, sérieusement ou par jeu, vous êtes absous pourvu que vous vous croyiez absous. Ainsi parlait Luther dans les commencements (voir les propositions condamnées par Léon X dans Denzinger, *Enchiridion*, n.636,G37), et il n'a jamais cessé, à l'occasion, de parler ainsi. Pfisterer, p. 129 sq. Il exige cependant que l'absolution se donne au nom du Christ et en vertu de son commandement. *Realencyklopädie*, loc. cit., p. 337. Plus tard même, il a insisté sur l'institution (il a dit parfois *institution divine*) d'un *ministère public* auquel il faut recourir, sauf le cas de nécessité : de sorte que l'exercice officiel et public du pouvoir des clefs est réservé à des ministres choisis de l'Église, et établis par Dieu même pour succéder aux apôtres. Pfisterer, p. 149 sq. On voit comme tout cela sent le catholicisme, et Harnack, p. 750, a raison (Bossuet l'avait déjà montré. *Hist. des variétés*, t. III, p. 23, 25, 26, 29, 47), de retrouver là « un doublet du sacrement de pénitence des catholiques, sauf pourtant l'obligation de la confession auriculaire et de la satisfaction ». Mais il a raison aussi de noter — et ici encore Bossuet l'avait précédé — que toute cette nouvelle théorie de la pénitence et de l'absolution ramène, bon gré mal gré, sous d'autres noms et quelque peu défigurés, *Vopns operatum*, le concours de l'homme à sa justification, la distinction du baptême et de la pénitence, la nécessité de la charité et des bonnes œuvres, toutes ces vieilleries catholiques si décriées.

11. Doctrine de Mélanchthon et des Églises luthériennes. Confession d'Augsbourg. — Mélanchthon n'est guère que l'écho du maître. Comme lui, il commença par nier que la pénitence eût rien d'un sacrement, et par insister sur la justification par la foi seule. Cf. Mùhler, *Symbolique*, Besançon, 1836, t. I, p. 314 sq.

Puis, il en vint peu à peu à recevoir les idées des catholiques, tout en leur prêtant, lui aussi, pour justifier les dissentiments, des opinions qu'ils n'ont jamais tenues. Il faut citer les articles de la confession d'Augsbourg, puisqu'elle est devenue le symbole officiel (dont fort peu se soucient, il est vrai), non seulement des luthériens, mais de presque toutes les Églises réformées. Voici l'article II : *Idcirco pœnitentia docet quod lapsis post baptismum contingere possit remissio peccatorum, et quod Ecclesia talibus redeuntibus ad penitentiam impertire absolutionem debeat*. On ajoute que la pénitence ou conversion de l'impie consiste en deux choses : la *contrition*, que l'on décrit comme les terreurs de la conscience, les remords, etc., et la *fui*, qui signifie « nous délivrer de ces terreurs et consoler la conscience ». Or cette foi est en rapport étroit avec l'absolution : *altitudo (j/cirs pœnitentia) est fides quæ concipitur ex Evangelio seu absolutione*. L'absolution y est donc regardée, d'après Luther, comme la transmission du la rémission des péchés « annoncée par l'Évangile. Liens ». Mais dans ce vague, on condamne « ceux qui n'enseignent pas que la rémission des péchés se fasse *gratis* par la foi, en vue du Christ, mais qui prétendent que la rémission des péchés a lieu pour la dignité du la con-

Irillion, de la charité ou d'autres œuvres et qui veulent que la conscience doute si dans la pénitence elle reçoit la rémission des péchés ». Midler, p. 4L Les catholiques, on le voit, sont en droit de ne pas se reconnaître? sous ces paroles équivoques et sous ces insinuations indices de faux.

Dans la seconde partie (*De abinabus*), à Particle *De confessione*, Muller, p. 53, on s'explique plus au long. Après les ritournelles ordinaires sur « les ténèbres amoncelées par les théologiens et les canonistes », sur « l'horrible torture des consciences par la nécessité d'énumérer les péchés », on ajoute : *Huic articulo maxime studuerunt nostri lucem afferre. Docemus necessariam contritionem* (mais comme condition, non comme méritoire)... Puis voici la foi, *A. e. fiducia misericordiis promissæ... liane, fidem concipiunt animi ex Evangelio. Item ex absolutione* (considérée, on le voit, comme application de la promesse et du pardon évangéliques) (*pur Evangelium annuntiat et applicat perterrejactis conscientis. Idcoq docent nostri relinendam esse in Ecclesiis privatam absolutionem, et ejus dignitatem et potestatem clavium veris et amplissimis laudibus ornant, quod videlicet potestas clavium adminislet Evangelium non solum in genere omnibus, sed etiam privalim singulis, sicut Christus inquit : Lucratus eris fratrem, etc. Et quod voci illi Evangelii, quod ministerio Ecclesiae nobis in absolutione administratur, credendum sit tanquam voci de cado sonanti.* Cette absolution, Mélanchthon n'a pas craint, en maint endroit, de l'appeler *sacramentelle*, quoique d'ailleurs, il faut le reconnaître avec Chemnitz, *Examen*, cité plu* bas, p. 175, il ne l'explique pas pleinement au sens catholique. On voit que la confession d'Augsbourg insiste sur l'absolution privée, comme moyen de s'approprier et de s'appliquer la parole évangélique. Voir encore l'article 12 : *Docent quod absolutio privata in Ecclesiis relinenda sit.* Mulier, p. 41. C'était aussi, nous l'avons vu, la pensée de Lutlier.

Même doctrine dans la confession des Églises de Saxe olFerte au concile de Trente en 1551 — sauf qu'on semble y demander expressément la confession *distincte* des péchés, *Syntagma* (cité à la lin de notre article), p. 50j dans celle du Wurtemberg, otlerte à Trente en 1552, *Syntagma*, p. III; dans celle de Bohême, art. 5, II, 13, *Syntagma*, p. 191, qui insiste sur le pouvoir des clefs dans l'Église, qui reconnaît à l'absolution privée du prêtre la force de tranquilliser les consciences, et de les mettre *in spe certa salutis ac fide*; et qui ajoute énergiquement : (*Tam*) *credat virtute clavium remitti peccata, quam si a présente Domino absolutionem acciperet, eum sacerdos Domini officium gerat, et ab eo hanc autoritatrm traditam habeat.* Joa., xx, 21-23. On voit combien peu de retouches il faudrait pour rendre cette doctrine catholique, et comment, pour parler avec Bossuet, *op. rit.*, I. III, n. 48, « il n'y resterait presque plus de difficulté sans les fausses idées de nos adversaires. » Avant de quitter les luthériens, un mot des formules d'absolution et du mode d'application.

III. FoRMI3.ES D'ADSOLtmON ET MANIÈRE DE PRO-CÉDER. — Voici, d'après l'opuscule de Luther annexé au *Petit Catéchisme* dans le *Livre de concorde*, comment les choses doivent se passer, Müller, p. 363 : « Révérend cher Monsieur, dit le pénitent, veuillez, je vous en prie, entendre ma confession et me dire l'absolution pour l'amour de Dieu. » Suit la confession. Alors le confesseur : « Dieu le soit propice et fortifie ta foi. Amen. » (L'e*-t-ce pas un souvenir de notre *Miserratur... Indulgentiam* ?) Puis il demande au pénitent : « Crois-tu que ma rémission est la rémission de Dieu? — Oui, répond le pénitent. — Qu'il le soit fait comme tu crois. Et moi, sur l'ordre de Xotre-Seigneiir Jésus-Christ, je te remets tes péché*, au num de Dieu le Prie, le l ils et le Saint-

Esprit. » C'est, on le voit, l'absolution catholique. A côté de celle formule immédiate, il est un autre type plus répandu, celui d'une absolution médiate, consistant simplement à *annoncer* l'abwlution divine. La liturgie de Nuremberg, 1533, indique deux formules du second type : « Le Dieu tout-puissant a eu pitié de toi, et par les mérites de... Noire-Seigneur Jésus-Christ... te pardonne tou* tes/ péchés, et moi comme ministre appelé *d/rruffner*) de l'Église chrétienne, par l'ordre de Notre-Seigneur Jésus-Christ, *je t'annonce ce pardon* de tous tes péchés. Au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit. Amen. Va en paix, et qui! te soit fait comme tu crois. » Hering (cité à la lin de notre article), P. 1®. — La seconde : « Dieu te remet tes péchés, et moi. par l'onlre de Notre-Scigneur Jésus-Christ, au nom de la sainte Église, *je ie déclare libre, franc, absous* de tous les péchés. Au nom du Père... Amen. Va et ne pêche plus, mais améliore-toi sans cesse. Dieu t'y aide. Amen. » *Ibid.* — On voit que la seconde formule ajoute une invitation aux bonnes œuvres. — Celle de Poméranie, 1542, unit les deux tpxes : « Dieu te soit favorable (*gnàdig*) et te n inolte tous tes péchés. Et moi son ministre et le ministre de son Eglise, sur la parole du Christ disant : « A qui vous aurez remis les péchés, ils lui seront < remis, > *je te déclare absous et je t'absous* de tous tes péchés. Au nom du Père... Amen. » *Ibid.* — De plu*, on voit ici la mention du pouvoir des clefs. Ailleurs on indique la *condition* de la foi. *Ibid.*, p. 190 sq. Ailleurs on ajoute le rit de l'imposition des mains. D'autres formules enfin distinguent une double absolution, ici-bas sur terre, et là-haut dans le ciel. Ainsi celle de Waldeck, 1556 : « Je t'annonce le pardon de tous les péchés, au nom de Jésus, et en vertu des clefs données à la communauté de Dieu, je l'absous ici sur terre, afin que tu sois aussi absous dans le ciel. Le Seigneur a ôté les péchés, et ta foi t'a sauvé. » *Ibid.*, p. 193.

On aura remarqué que ces formules sont au singulier et supposent une certaine confession particulière. Luther y tenait beaucoup. Malgré tout, la confession et l'absolution générales prévalurent... sans arriver cependant à supprimer complètement la confession et l'absolution particulière. Voir l'article *Confession chez les protestants*. Les formules d'absolution générale sont ordinairement déclaratives. Voici le procédé dans la liturgie de Mecklembourg, 1552. Au commencement de la messe, confession, au nom de tous, par le prêtre : « Moi pauviv pécheur, je confesse devant toi, ô Dieu tout-puissant... que j'ai péché... Mais j'ai recours à ta miséricorde infinie... Seigneur, sois-moi propice, à moi pauvre pécheur. » L'autre ministre dil une prière pour demander grâce. Puis le prêtre prononce celte absolution : « Le Dieu tout-puissant et miséricordieux a eu pitié de nous, *nous remet vraiment tous nos pêches, m vue de son Fils Jésus...* et a donné pouvoir de devenir Fils de Dieu à tous ceux qui croient en lui... » *Ibid.*, p. 192.

La confession et l'absolution sont partout rattachées à la Cène; et les offices de la Cène font tous une pari à la confession et à l'absolution générales. Voici l'ordre indiqué par *VAgrnde* pour l'Église évangélique dans les pays prussiens. *Ibid.*, p. 211. Li veille de la communion, ou le jour même, avant la liturgie, après le discours de confession (*IMchtrede*), confession générale : « Dieu tout-puissant. Père miséricordieux, moi pauvre malheureux pécheur, etc. » Puis le ministre : « Si c'esl votre volonté sérieuse, et si vous avez le ferme et sincère propos d'amender votre vie pécheresse, répondez : Oui. » L'assemblée : « Oui. » Le ministre : « Sur votre confession, j'annonce à tous ceux qui de carnr m. repuHent de leurs faute*, et qui ee confient avec une foi véritable aux mérites de J.-C., en vertu de mon office, comme ministre appelé et ordonné de la Parole, la grâce de Dieu et la rémission de vos péchés, au nom du Père, etc. S'il y (

parmi nous des personnes* qui pressées par quelque inquiétude de conscience peuvent avoir besoin d'avis spécial et de consolation de notre part, nous sommes prêts, en vertu de notre office et selon nos forces, à les leur accorder. » On voit, et la rubrique l'indique expressément, qu'une place est réservée à la confession et à l'absolution particulières. L'auguste auteur de cette liturgie, le roi Frédéric-Guillaume III, aurait voulu davantage encore, quelque chose en pratique comme la confession obligatoire. Hering, p. 1108

Dans l'*Agrnde* d'Anhall, même procédé à peu près, mais* avec plus de développement dans les questions sur la confession. Apn* quelques préparatifs, le ministre : « Ceux qui avec une vraie pénitence reviennent à Dieu, doivent maintenant pour la consolation de leurs consciences recevoir l'absolution de leurs péchés. Mais ceux qui vivent sciemment dans le péché et qui n'ont pas le sérieux propos de s'amender, je les avertis et les avertis s/ricu*ement de ne pas attirer par leur hypocrisie la colère de Dieu et son jugement sur leur âme. Dieu vous donne à tous son Saint-Esprit pour vous convertir

rièvement par J.-C. Levez-vous et répondez du fond du cœur à mes questions devant le Dieu -ainl et qui sait tout. » Suit la belle scène des questions et des réponses comme quelques-uns se rappellent encore l'avoir vue aux offices des soldats allemands durant l'invasion : < Confv*ez-vou* que vous avez en plusieurs façons péché contre Dieu et bien mérité ses châtiments? Et regrettez-vou* du cœur ces péchés? Répondez : Oui. — Réponse: Oui. —Croyez-vous et confessez-vous que le Dieu tout-puissant, pour l'amour de J.-C. veut vous être propice et vous pardonner vos péchés? Répondez encore Oui. — Réponse : Oui. — Voulez-vous aussi renoncer à vos péchés et par l'aide du Saint-Esprit amender votre vie? Dites encore une fois : Oui. — R>-puns v : Oui. « Puis verset et prières à genoux. Enfin l'absolution, à peu près comme ci-dessus*. Hering, p. 212. C'est la même toute semblable pour la communion des malades Hering, p.213. Ces absolutions déclaratives ou médianes sont pas, on le voit, l'absolution catholique; et il faut avouer qu'elles répondent mieux au sens premier de Luther. D'un autre côté, Luther, au moins dans sa seconde manière, a fort insisté sur l'absolution individuelle (le* Allemands disent *rx/iibiHrc*), laquelle évidemment n'est plus* conforme aux mots de l'Évangile ; *ceux qui se confitent* rom <imv: *remit tes peccata, ils leur feront remission*, etc. Toutes, du reste, supposent des conditions de repentir et de ferme propos, qu'on essaie subtilement de nous montrer comme conciliables avec la doctrine de la justification par la foi seule; mais comment merelles nous mène ni bien loin du médianisme primitif. < Croyez, et c'est assez; » loin aussi de Luther (première façon) sur un autre point encore, car l'idée du pouvoir d'absoudre donné à tous s'est complètement perdue. On voit, du reste, comment, pour des raisons qui n'ont rien de doctrinal, le* *propres pasteurs* prirent d'abord* en leur* le monopole de l'absolution privée, tandis qu'au* l'Église catholique la tendance a toujours été dans le sens de la limitation pour le choix des confesseurs. Cf. Les, ouvrage cité plus bas, p. 517, et *Real-encyklopädie*, t. n, p. 330.

IV. Zwingle et Calvin. Églises n'ont pas. — Zwingle et Calvin n'ont jamais eu les incertitudes et les hésitations de Luther ou de Mélanchthon sur le sacrement de pénitence. C'est pendant eux non plus n'ont pas su se faire* plein* un ni de* idées d'une intervention humaine dans le pardon des péchés. Zwingle, dès 1523, déclarait que Dieu seul n'a pas les péchés, et que c'est un idole d'attribuer le pardon d'une créature (tous les catholiques d'aujourd'hui ?) La confession a un caractère ou l'un voisin ne l'aurait pas que pour direction. Mais* Zwingle ajout* qu'un pénitent la rémission* d'un péché, c'est agir en délégué du diable, non

de Dieu. Il est vrai que, dans sa confession de 1536, il n'y a plus aucune concession sur ce point au sacerdotalisme. Cf. Lea, p. 519. Toute rémission vient du Christ et s'obtient uniquement par la foi à la rémission du Christ, et par l'appel à Dieu par le Christ. Nul homme, dit Zwingle, ne sait la foi d'un autre, et ainsi toute absolution de l'homme par l'homme est chose futile. Textes dans Niemeyer, ouvrage cité plus bas, p. 55. Zwingle, en ce point, était plus conséquent que Luther.

Calvin fut moins radical. Lui aussi reconnaît que nul homme ne saurait absoudre, et que nul ne sait la foi d'un autre. Mais, selon lui, les ministres, comme témoins et garants, donnent plus d'assurance à la conscience du pécheur, et c'est en ce sens que l'on dit qu'ils remettent les péchés et donnent l'absolution. Pour la certitude de l'absolution, Calvin a été plus conséquent que Luther. Comme le pardon divin est conditionnel, et dépend de la pénitence et de la foi, comme, d'autre part, on ne peut savoir si ces conditions sont réalisées, l'absolution doit être conditionnelle dans la forme, et ainsi elle ne s'égare jamais. Calvin n'y attache d'ailleurs aucune idée sacramentelle. Il regarde la confession privée comme prescrite par saint Jacques, v, 16, mais on la fait à qui l'on veut. Pourtant, avec ses tendances autoritaires, il ne pouvait que pousser à s'adresser aux ministres. La liturgie calviniste n'a pas de formule d'absolution : Calvin en 1561 exprimait son regret de n'avoir osé en prescrire une. Il semble pourtant avoir essayé. Cf. Lichtenberger, *Encyclopedic*, art. *Culte*, t. II, p. 529. Car l'édition de Strasbourg publiée par lui, *Forme des prières*, indiquait celle-ci, après la confession générale (ou *Exhortation*) et les paroles de consolation : « L'un de vous se reconnaisse vraiment pécheur, s'humiliant devant Dieu, et croie que le Père céleste lui veut être propice en Jésus-Christ. A tous ceux qui en cette manière se repentent et cherchent Jésus-Christ pour leur salut, je dénonce l'absolution des péchés être faite au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, Amen. » Cette absolution n'est pas restée. Il faut avouer, du reste, que cette foi de chacun < que le Père céleste lui veut être propice > s'accorde difficilement avec les doctrines calvinistes de la réprobation positive antécédente.

La *Confession helvétique* de 1566, qui mitige à la fois Calvin, Zwingle et Luther, insiste, c. xiv, sur la suffisance de la confession à Dieu seul : *Credimus autem hanc confessionem ingenuam quæ soli Deo fit vel privative Deum et peccatorem, vel palam in Templo ubi iudicialis illa peccatorum confessio relictur, sufficere, nec necessarium esse ad remissionem peccatorum eonsequendam ut quis peccata sua confiteatur sacerdoti succurrando in aures ipsius, ut vicissim et impositione manuum ejus audiat ab ipso absolutionem*. *Syntagma*, p. 23-24. Du reste, on ne désapprouve pas (*non improbamus*) le recours « au ministre ou à quelque frère docte en la loi de Dieu », pour lui demander en particulier conseil, lumière et consolation. D'absolution, pas un mot. Le pouvoir des clefs est ramené à la pénitence. *Rite itaque et efficaciter ministri abudvunt dum Evangelium Christi et in hac remissionem peccatorum praedicant., Nec putamus absolutionem hanc efficaciorum fieri per hoc quod in aures alicui aut super caput alicujus singulariter inimicantur*. *Ibid.* Ils ne veulent, on le voit, à l'absolution privée. Mais en quoi consiste l'efficacité de cette absolution générale (puisque il faut appeler *absolution* celle pénitence de l'Évangile pour trouver un» place au pouvoir de* clefs, qu'il faut bien reconnaître dans l'Écriture)? A exciter la foi et le repentir? D'ailleurs, en xviii on accorde un certain pouvoir au ministre, comme au portier ou à l'économe dans une maison : *Donum» raturum habet quod fat il, primumque nunintri sut factum ut simm vult a tinfari atque tign»ci*. *Synopsis*, 39-40. (Tétait déjà au pm pn la doctrine de la Confession de Bile, en 1336; mais avec une

instance particulière à rèdaire le rôle <hi ministre : *VirMrm et efficaciam omnem Domino, ministerium ministris... adscribamus... Nam hanc efficaciam nulli omnino erraturir alligari. Syntagma*, p. 69.

Ce sont ccs idées mitigées qu'on trouve dans la plupart des secies *reformers* et elles influencèrent jusqu'aux Églises luthériennes d'Allemagne pour fain-substituer en maint endroit, malgré la résistance des pasteurs, l'absolution générale à l'absolution privée.

Ainsi ΓÉglise restait malgré le *premier* Luther, entre l'homme et Dieu; mais elle restait, contre l'intention du *secund* Luther, sans action vivifiante sür l'individu.. et tout se réduisait le plus souvent à des formules vides, laissant les âmes ouvertes au rationalisme, jusqu'à ce que de temps en temps l'excès du mal suscitât des hommes pleins do désirs pieux et de vie religieuse, un Speneren Allemagne, un Weslex en Angleterre, pour souiller un moment le feu dans les âmes — un feu destiné lui aussi à languir ou à s'éteindre, en attendant des hommes nouveaux qui le rallumassent, un Spurgeon, un Georges Midler, un général Booth.

I. Œuvres des réformateurs. — 1. Luther est revenu *ans ce—c eur la question : ce qu'il en dit remplirait un volume; Pibtcrer, Steltz, Køstlln (v. cl-dessous) ont recueilli le principal. Il en traite *ex professo* dans : *Sermo de pirnitentia* (1518), *Œuvres*, édit. de Welinar, in-4. (*Luther's Werke*) en cours do publication depuis 1883,1.1, p. 319; édit. Walch, *Luthers Sunimlichr Schrtfflen*, Halle, 1740-1753, t X, p. 1475; *Kurze t nierweisung wie man beichten soil* (1519), Weimar, t. il. p. 57, retouché et redonné en 1520, sous le litre *Confitendi ratio*, t. vi, p. 154; édit. Walch, t. x, p. 2649 ;cL t. xix, p. 984; *Em Sermon von dem Sacrament der Busse* (1518), Weimar, t. il, p 71V, Walch, t. X, p. 1182; *De captivitate Babylonica*, surtout au ch. *be pernitentia* (1520); Weimar, t. VI, p 497, surfont p. 501, 543 sq.; *Von der Beichte, ob der Papst Macht habe ru gebieten* (1521); Weimar, t vin, p. 138; *von der Beichte und dem Sacrament* (1524). édit. Walch, t. XI, p. 8»2; *Wie mon dierinfaltigen soUlt hren beicht. η, ti* la fin du Petit Catéchisme dans le *Livre de concorde*, Müller, ci-de^sous, p. 363 sq.; *Von der B ichte* (1529), édit. W alch., t. X, p. 2810 ; Cf. Müller, ci-des*ous Append î, n 3; *Von den Schtüssrln* (1530), W alch, t. χτχ.p.1144. —2. Pour Mélancliton, outre la *Confession à*A ugsbourg* et ΓΛ polopïa,cl-dessous, il suffit d'indiquer les *Loci theologici, passim*, duns le *Corpus reformatorum* (Brunswick), t. xxi-xxn.— 3* C-alvio, *institution*, surtout c. ix. xvi, xix; *Catéchisme*, au pa.— sage *Des sacrements*. J'ai travaillé sur l'édition latine de 1553; mais il y a unuédition nouvelle, Brunswick, 1863 sq. — 4. Zwingle, *ExpOftfio christiunir tldri*, c. XI, dans Niemeyer.ci-dessous. — 5* Chemnitz, *Examen concilii Tridentini*, surtout nu ch *De prmtentia*, 2 p. l'édition de Francfort, 1586, t. n, p. 173 sq.); on peut aussi Indiquer ses *Loci theologici, passim*.

II. Confessions de fui. — I Église» luthériennes. — *Articles de Schwabach* (1529), a. 11, el *de Torgau*, a. 5 (nu I. XXVI du *Corpus reformatorum*). — *Confession ifA ugsbourg* (œuvre do Méhinchthon, 1530), 1^r part., a. 11, 12. 13; ci. a. 20; IP parfis, au litre *De confessione*. Il y faut joindre Γ*Apologia*, du même.

Les deux pièces ont été reçues (mais n* n sans compromis) par l'ensemble des Églises protestantes. On sait que les éditions différent; mais ces différences sont sans importance pour n«us. — *Articles de Smalkalde* (œuvre do Luther, 1538), III· part, a. 8. — Voir aussi le» article* *Dr sacramentis et De pernitentia*, dans h* confi - k n* des Église** de Saxe (1551), du Wurtemberg (1552), do Bohème (1558), Ic-quelle* d'ailleurs ne diffèrent pas notable, inent de la Confession d \ug-lxiurg (sauf pourtant ça et là une Finie calviniste ou réformée). Les *Libri visitatorn* (*Corpus reform.*, t. xxvi) s'occupent au*aI do la confession, mais au point de vue pratique

La Confe^afon d'AUtrdiourg et le* articles de Smalkald* ont été in»érée dans le *Livre de concordia* (latin»; les antre* cnofc salon» m· trouvent dans lu *Corpus et Syntagma Confectionum fidei* I ilili· à (iero vv en l(Σ>4, et auquel B-»* u« l renvoi* dans l *Histoire drs variations*. J. T. Muller a donné, en latin et en alto·t tiand, Stuttgart, 1848 (jo cite la 4' édit. Gutor*b»h, 1876; la 10· « paru, *ibhf.*, « n 181©) *^»n lo titre; *Die sgmböHschc Hacher der rüwgrlinch^uthmschrn Kirch** (*Libri symbolic!*, Hr.), une rxdknte édition du *Livre de concorde* lequel comprend, comme on fill, U Confr· r*·η d AiJg*bourg, l'A/wkx/io. l·s article-, do Scnalkahto, le *Petit CHttehismr* de leither (avec l Opusrule -ur la confi - h n d·»» *ini|Je*i, le *Grand Catéchisme* et la *foi muta concurd»r*; il y a joint en appendice, entre autres choses, Ja

Brevis admonitio ad confessiaorm, cl les *Articuli vlsdatoril* tic K/ri.

2* Église reformers. — I-j» première ligne vient la Con(c*«lon <|«...* Églises fuisses, rédigée par Bullinger, at acceptée définitive· m< nt en 1566,c. xiv, xix. Cc<tla Confesdo hriveñica *posterior* (rééditée a Lausanne, 1834, en français); ecmparer celle do 1536, nu *Helvetica prior*, a. 15. 16, 19. Ajoutons erile «pie tot Églises calvinist· * de France adn^ rrnt à Charte* IX en 1561. — Toutes so trouvent dan* lo *Syntagma* de l(o4. On dln · uvrnl d'apo * la cnil·c.ü<»n de Ni(*n»< yer : *Culirctio confessumum in ecclesiis reformatis publicatarum*, lx?ijaig, 1840. Enfin signalons le Coté· fhi.Miif dit *de Heidelberg* (l'·»33r édition française à Drefit, 1700), où du rr-te il y a l*»u de chose sur notre question.

III. Ouvrages généraux. — A ce* document* fondamentaux se rattache toute une littérature «Je théologie polémique,exégétique, historique, comparative (voir dans l *Encyclopédie* de Lichtenberger, art. *Symbol, Symbolique*, les titres des ouvrages de Planck, Marheineke, Winer, Schenkl, Bodemann. etc).Signalant Ibrhrn, *Confessionnelle Lchrgeqeneätze*, Bildc'-heim, 1886 ; et, pour Luther en particulier, *Luthers Théologie* de Kosllin, Stuttgart. 1863 (il y a un ouvrage de Tlieod. Harnack noua le même titre). Sur l'ensemble, rien do mieux encore que Γ*Histoire des variations* de Bofwuct (qui. par malheur, intrlte o·w : peu «ur la pénitence et Febsolullnn, I. I. n. 8 sq.; I III, n. 21-24, 38-10, 46-47), et que la *Symbidique* de Mcehler (traduction française, Besançon, 1826), qui donne avec citations, une excellente vue de notre Hujet(voir surtout lea £ 16, *22. 29-33, 6*. 82,91, 94). — Parmi les historiens du dogme, il faut citer Ad. Harnack, *Dogmenge-schichte*, Fribourg-en-BrL*gau. t. fit, 189Û, I. III, c. iv (vue.* péné-trantes, mais un pen subjective* parfois); et sen rival catholique Schunnc, même titre, même lieu, même date, t. iv, IV· part., c m (un peu court sur notre question). C. H. Lea, *A history of auricular confession*, Londres, 181©, n a que quelques pago«p* ur les prote>tanls. t i. p. 515 sq. — Parmi les ouvrages protestants de théologie dogmatique, on peut indiquer Schmid, *liugmatik*, \$ 53, Anmcrk. 5. 7'édit., Gutersloh, 1893; el lleppe, *Dogmalik*, 1867, t. lit, p. 250. — Les documents catholiques relèvent surtout le» points opt»osés h la doctrine catholique : Propositions de Luther condamnées par Léon X le 16mal 1520 (Enchiridion de Denzlnger, n. 629*638); articles recueillis dan* les écrits des hérétiquesp(ur les Pères du concile de Trente : sur la justificatu n (Thelner, *Acta concHH 7'H(/en(ini, Agram, 1874.1.1. p. 162», tories *arreinrnto (ibid., p. 383), sur le sacrement de pénitence (ibid., p 531),Fnltto les définitions et les anathèmes du concile do Trente fool con-na lire, parantithêee. In doctrine protestante (μ >κ VI, VH, XIV).— Les théologiens ou controversiales catholiques n'exposcnl le plus souvent que pour réfuter. On trouve pourtant d'utiles renseigne-monts dans Bellarmln, Cocclna, Tapper, rtc . aussi dans Plghlus et duns Catherin Schanr dan* son *Traité des sacrements* (*Die Lrhre der heitigrn Sacramenten*) Fribourg-en-Rrisgau, 1893, est beau-coup plus développé et excellent. 4 oir surtout \$ 4; 9, p. 141 *q ; \$ 38. p. 530 sq. ; 5 41. p. 567 sq. — On no peut négliger non plus lesliurgic^prnteetanlesou réformées. Je m'en lien» à H. Henng, *HULfsbuch zur Einfuhrung in dos titurgische Studium*, W'it-temberg, 1888 : on y trouve les pièces nécessaires avec renvois aux recueils de Hlehtor, Jacoby, Daniel,etc. — Parmi le» diction-naires, il faut citer surtout la *llealencyklopudic fur protrstan-tische Théologie* do Herzog. 3· édit., t il, art. *Beichte* ; t m, art *Busse*, et 2e édit., t xitr, art. *Schlussetgewalf* li y a peu de chose dans Fuhrmann, *Handwurterbuch der chnstlichm Bchgions-und hichengeschichte*. Halle. 1826, art *Betchte*; dan* Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, iRL *Culte* cl *Pénitence*, d&n* le *Kirchenlexikon* de Wetxer clWelte, 2' édit., art. *Busse*. Bien de net non plus dans Mignc, *Diction-naire du protestantisme*, art. *f*emtencc*.*

IV Ouvrages spéciaux. — Ackermann. *Die Bcichfe*, Hambourg ot Gotha, 1853; Steltz, *Die Privat-Beichte und die Privat-Al^u-lution der luth. Kirche*, Francfort. 185-4; Klllofoth. *lAturgische Abhandlungen*,1.11. *Die Beichteund Absolution.Sclmerio*, 1850; Püfierrr, *Luthers Lehrs ven der Beichte*. Stuttgart, 1*57. icolht-tion detextos groupé*autour de certaines propositions;; Ahrens, *DasAml der Schlüssel*, Hanovre, 1864; Lipeius, *Luther^ Lehrv von der Buste*, Brunswick, 1892;Sleffert *Dit neuesten thtolog. Forsrhungrn übrt Busse und Gtaube*. Berlin, 1896. On peut Indiquer encore un art/rie do la /'·itsrhnft fur Protestantismus und Kirche, 1865, l m; je*études de Zeiscliwilz et de Sche·!*, danito *Handhuch der theolog. Wiwnschapf* » de Zickltr, 18M), t. ni, p,528;t u.p iil.cnlln quelques détails Intéressante dans la *Civdlä cutohea*, 18 déc. 1897. p. 682 sq (mais sur la pratique).

J Baixvel.

XIII. ABSOLUTION chez les anglicans. — L FeXtC* officiels. JL Doctrine des théologiens anglicans. III. Dé-claracion officielle du primat d Angleteire.

socle* dissidentes d'Angleterre rejettent nettement le sacrement de pénitence, el n'ont pas d'absolution proprement dite. Mémo chose, ou peut s'en faut, pour la *Kirk* d'Ecosse, pour l'Église protestante d'Irlande, et, jusqu'à ces derniers temps, pour l'Église épiscopalionne d'Xmérique. Nous n'avons donc à nous occuper que de l'Église anglicane proprement dite.

I. Textes officiels. — La pensée de l'Église anglicane sur l'absolution doit se chercher avant tout dans les documents officiels. Ces documents sont de trois sortes : liturgiques, dogmatiques, canoniques. La liturgie officielle, consignée dans le *Livre de la prière commune* (1700 *Book of common Prayer*, couramment le *Prayer-Book*), emploie trois formules d'absolution, la première dans l'office du matin et dans celui du soir, la seconde dans l'office de la Cène ou communion, la troisième dans la cérémonie de la visite des malades. Je donne ces formules d'après la traduction imprimée à Jersey. Mais comme cette traduction est parfois « adoucie » par égard pour les calvinistes, je le ferai remarquer à l'occasion.

L'office du matin débute par des sentences scripturaires, invitations au repentir, demandes de pardon, aveux qu'on est pécheur; suit une exhortation à l'humble confession de ses fautes, puis une confession générale que tout le monde doit dire à genoux après le ministre. Aussitôt après vient une absolution qui se doit prononcer par le prêtre seul et debout, le peuple demeurant à genoux. La voici : « Le Dieu tout-puissant, le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui ne délire pas la mort du pécheur, mais plutôt qu'il se convertisse de son iniquité et qu'il vive, yui aussi a donné pouvoir et commandement à nos ministres de déclarer et de prononcer à son peuple pénitent l'absolution et la rémission de ses péchés, pardonne à tous ceux yui se repentent en vérité, et yui croient sans feinte à son saint Evangile, et il lrs absout tous. C'est pourquoi priions-le qu'il lui plaise de nous donner une vraie repentance et son Saint-Esprit, afin que le culte que nous lui rendons lui soit agréable et que toute notre vie soit pure et sainte à l'avenir, tellement que nous parvenions enfin à sa gloire éternelle, par Jésus-Christ Notre-Seigneur. » Le peuple doit répondre : « Amen. » Même chose à l'office du soir, lequel, comme celui du matin, devrait, d'après la rubrique, avoir lieu tous les jours de l'année.

À l'office de la communion, il y a également confession générale et absolution. La confession est lue par un des ministres, « au nom de tous ceux qui se proposent de participer à la sainte communion, tous à genoux. » Après la confession, le prêtre (ou l'évêque, s'il est présent) se tourne vers le peuple, prononce cette absolution : « Le Dieu tout-puissant, notre Père céleste, qui par sa grande miséricorde a promis la remission des péchés à tous ceux qui se convertirent à lui avec une véritable foi et une sérieuse repentance, veuillez avoir pitié de vous ; vous pardonner tous vos péchés et vous en délivrer ; vous soutenir et vous affermir en tout bien et vous conduire à la vie éternelle ; par Jésus-Christ Notre-Seigneur. Amen. » Telle est la seconde absolution.

Mais à côté de cette absolution générale répondant à la confession générale, il y a place, avant la communion, pour une absolution particulière répondant à une confession particulière. En effet, la première exhortation pour annoncer la communion prochainement se termine ainsi : « Et parce qu'il ne faut pas qu'une personne vienne à la sainte communion sans une pleine confiance en la bonté de Dieu et sans une conscience tranquille, s'il y a quelqu'un de vous qui ne puisse (par quelque moyen) se remettre en l'esprit en repos, et qui ait encore besoin de consolation ou de conseil, qu'il s'adresse à quelque autre ministre de la parole de Dieu, qui ait la prudence et les lumières nécessaires ;

afin que, lui découvrant son mal, il reçoive, par le ministère de la parole de Dieu, l'assurance de l'absolution de ses péchés (anglais ; et qu'il découvre son mal, *open his grief*, afin de recevoir par le ministère de la sainte parole de Dieu la bienfait de l'absolution), avec les conseils spirituels qui peuvent apaiser sa conscience et le délivrer de toutes sortes de doutes et de scrupules (anglais ; en même temps que conseil et avis spirituel pour l'apaisement de sa conscience et pour ne laisser lieu à aucun scrupule ni inquiétude : *ici ce ne sont pas seulement les conseils yui doivent apaiser la conscience, c'est encore et surtout la confession privée, avec l'absolution*). » Si quelqu'un veut profiter de l'invitation, quelle formule d'absolution faut-il employer ? Le *Prayer-Book* de 1519 indiquait celle de la visite des malades. (« L'indication fut supprimée dans le *Prayer-Book*, de 1552 et n'a pas été rétablie. Mais, en fait, c'est celle qu'emploient les *clergymen* qui reçoivent la confession privée. La voici telle que la donne le cérémonial de la visite des malades : « En cas, dit la rubrique, que la conscience du malade lui reproche quelque chose d'important, il sera exhorté ici à faire une confession particulière (anglais ; special) de ses péchés. Et après cette confession, le prêtre lui donnera l'absolution, s'il la lui demande avec humilité et avec instance, de la manière suivante : « Notre-Seigneur Jésus-Christ yui a laissé à ton Église la puissance d'absoudre tous les pécheurs qui se repentent et qui croient en lui véritablement, veuillez lui pardonner ses offenses par sa grande miséricorde ; et par son autorité yui m'est commise, je t'absous de tous tes péchés. Au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. » Le pénitent répond : « Amen. » — On le voit, c'est, pour l'essentiel, notre formule de l'absolution sacramentelle.

De ces trois formules, la première est déclarative, la seconde est moitié déclarative, moitié dépréciative (comme beaucoup des oraisons de l'Église), la troisième est indicative. Les deux premières, par leur place dans la liturgie et par leur caractère, ressemblent beaucoup aux absolutions des offices catholiques, auxquelles elles succédaient ; mais, sous l'influence visible des réformateurs du continent, elles ont pris un rôle beaucoup plus important : elles devaient, en effet, tenir lieu, pour l'ordinaire, de l'absolution sacramentelle, comme la confession générale qui les précède devait tenir lieu de la confession privée. Nul doute, par conséquent, que l'Église anglicane ne prétendit y faire usage du pouvoir des clefs, lequel qu'elle revendique dans la première et dans la troisième formule. Quant à la troisième formule et à la confession privée qui précède, ce n'est qu'une concession aux vieilles idées, un compromis avec les arrière-pensées que ne rassuraient pas pleinement les nouvelles façons de pardonner les péchés. On se tromperait donc en y cherchant une pensée dogmatique.

Il est à savoir quelle valeur les auteurs du *Prayer-Book* attachaient aux deux absolutions qu'ils voulaient usuelles. Ils ne l'ont pas dit ; mais tout indique qu'ils pensaient à cet égard comme les réformateurs du continent ; et Lea, *A history of the Anglican confession in the Latin Church*, Londres, 1890, p. 521, a raison de dire : « La phraseologie quelque peu vague (de la première absolution) semble avoir été choisie avec soin pour faire entendre... que le prêtre ne fait qu'annoncer le pardon accordé par Dieu. » Il est vrai qu'à l'ordination (voir le *Prayer-Book*) le prêtre recoit, dans les termes évangéliques, le pouvoir « de remettre et de retenir les péchés ». Mais, sur ce pouvoir, l'Église d'Angleterre s'est expliquée nettement dans le sens anticatholique. Parmi les *Articles* de 1502, qui contiennent la vraie doctrine de l'Église anglicane et que tout le monde doit prendre « dans le sens littéral et grammatical », le 25^e ne reconnaît que deux sacrements institué par Jésus-Christ, le baptême et la cène du Seigneur.

Los cinq autres a ne doivent pas être tenus pour sacrements du l'Évangile » ni ne sont des sacrement* au sens de « signes efficaces du la grâce ». Même doctrine à peu près dans le « *Catéchisme* ou *Instruction* que toute personne doit apprendre avant d'être amenée à l'évêque pour être confirmée ». [Ia's 39 articles el le *Catéchisme* se trouvent dans le *Prayer-Book*.] Même doctrine encore, sauf légères différences, dans le second livre des *Homélies*, Homélie tx (*The Homilies*, Cambridge, 1830, p. 356). Enfin, l'évêque Jewell, longtemps regardé comme le théologien officiel de l'Église anglicane, dans son *Apologia*, publiée en 1562, l'année des 39 articles, ramenait le pouvoir des clefs à deux choses : prêcher l'Évangile el le pardon des péchés, chasser de l'Église les pécheurs scandaleux et y recevoir les repentants.

Les documents canoniques nous mènent aux mêmes conclusions. Dans la *Reformatio legitni*, la notion de la grâce sacramentelle cl de l'qpiu *operatum* est si atténuée que la définition du sacrement se distingue peu ou point de la définition luthérienne ou calviniste mitigée*. Voir le titre *De hirrsibits*, c. XVII, et le titre *De sacramentis*, c. i. A ce dernier endroit, il est dit expressément qu'il n'y a que deux sacrements, le baptême el l'eucharistie : et au même titre, c. IX, on parle de la visite des malades, mais sans la moindre allusion à la confession et â (absolution privée du Pmi/en-BooA'. Enfin au titre *De (lirinis officiis*, c. vit, il est question de visite au ministre la veille de la communion, d'examen de conscience, et même d'absolution en cas de besoin (*et si plene se ministro probaverit, crimine, si opus fuerit, solvatur*). Mais il est difficile de voir là autre chose <pie la confession el l'absolution luthériennes

Tels sont les textes officiels, du moins les textes constitutifs et fondamentaux. Quelques points en ressortent nettement. La confession privée n'est pas nécessaire pour le pardon des péchés ; elle est permise cependant, el l'absolution privée, malgré le terrain perdu à chaque revision du *Prayer-Book*, a tini par s'y maintenir, cantonnée en un petit coin. (Quant à savoir si, pour avoir droit à celte absolution, la confession intégrale est nécessaire, voir l'article Confession chez les anglicans.) Il faut admettre ensuite que les auteurs du *Prayer-Book* prétendaient remplacer par les confessions et absolutions générales dus prières quotidiennes et de la communion, la confession et l'absolution privées. Ce point a été nié par quelques rares anglicans, par Maskell notamment, mais pour des raisons de logique el de dogme qui ne sauraient prévaloir contre les faits. Enfin, quelle que fut la pensée des auteurs du *Prayer-Book*, les documents dogmatiques et canoniques sont nets pour dénier à l'absolution toute efficacité proprement sacramentelle, et quelques textes obscurs ne sauraient prévaloir contre des affirmations formelles et répétées.

IL Doctiine des théologiens anglicans. — La doctrine des théologiens anglicans sur l'absolution et sur lu sens dus formules du *Prayer-Book* est des plus variété. Maskell, en 1849, énumérait six interprétation* différentes et en ajoutait lui-même une septième. Les uns attribuent même efficacité aux trois formules, soit pour les faire toutes les trois purement déclaratives, soit pour leur attribuer à toutes une certaine efficacité salutaire el une certaine puissance de conférer (*to convey*) la grâce ; d'autres les distinguent diversement, faisant, par exemple, de la première une *déclaration juridique* (authentique, mais ministérielle) du pardon ; de la seconde, une prière officielle cl toujours exaucée ; de la troisième, une vraie *absolution efficace*, soit des péché.» (quand on admet le sacrement de pénitence), soit des censures et peines ecclésiastiques (quand on rejette lu - icrument de pénitence). Sur celle question, comme sur tant d'autres, beaucoup — et ceux-là ont le véritable esprit de l'Église anglicane — préfèrent

un certain vague â des notions trop précises. Plusieurs parmi eux parlent couramment de grace conférée ou de sicru. aént de pénitence, qui ne voient guère dans la grâce (pie la bienveillance divine, ct qui rejetteraient sans hésiter l'opuj *operatum* de la doctrine catholique. Il ne faut pat non plus leur demander des idées coordonnées* en un système qui se tienne. < Inconséquence logique (*inconsistency*), > esl une de· remarques qu'on trouve le plus fréquemment sous leur plume quand il.* se jugent les uns les autres. Ajoutons — et c'est encore un trait bien *anglican* — qu'ils sont souvent moins préoccupas du fond des choses el de la logique, (pic de l'effet pratique. Combien, par exemple, sous les Stuarts, ont parlé île la troisième absolution tout comme les catholiques, uniquement pour montrer que l'Église anglicane, en fait d'absolution, n'avait rien â envier à l'Église romaine ! Voir dans Maskell, *An inquiry upon the Doctrine of the Church of England upon Absolution*, Londres, 1849, c. il, les textes d'Overall, p. 12. 13 ; de Sparrow, p. 19. 20, etc. En somme, sur ce point comme sur tant d'autres, le* théologiens anglicans se divisent en deux grands groupes, d'après les deux tendances qui ont toujours existé dans l'Église anglicane (tendance *low Church* ou *basse Église*, comme qui dirait protestante ; tendance *high Church* ou *haute Église*, traditionnelle et, en un sens, catholique). Les uns, ne voyant dans le ministre qu'un porte-parole, ont pour eux les *Articles*, les *Homélies* (ix· et xix·), l'esprit même des réformateurs ; les autres, admettant à peu près les idées catholiques sur la grâce, sur les sacrements et sur l'efficacité de ^absolution, ont pour eux, avec quelques mots du *Prayer-Book* ct. si l'on veut, quelques textes obscurs du *Catéchisme*, de la IX· Homélie, du titre *De divinis officiis*, c. vu, la tradition catholique, à laquelle ils croient pouvoir faire appel, et les textes évangéliques sur le pouvoir de remettre les péchés. L'idée protestante, souvent dissimulée, aux temps d'Élisabeth et des Stuarts, sous dus expressions quasi orthodoxes, régna presque seule depuis la révolution de 1688 jusqu'au mouvement d'Oxford (lancé entre 1833 et 1810). ct deux fois au moins dans notre siècle l'Église officielle s'est prononcée' en sa faveur — dans l'*Assemblée (Convocation)* de 1873 el dans le second synode pan-anglican (*second Lambeth Confeivnce*) en 1877 — el a nettement rejeté le sacrement de pénitence. Liddon. *The life of Pusey*, Londres, 1897. t. iv. p. 263 ; cf. p. 311.

Malgré tout, l'idie *high Church* a fait son chemin avec Pusey. Mackonochie, Forbes, Carter, etc. Pusey ne s'est jamais nettement prononcé sur ll valeur dus deux premières absolutions : parfois, il semble accepter l'idée des vieux théologiens anglicans, du Hooker par exemple, qu'en pens;mt. au moment de la confession générale, â se> péchés particuliers, on les soumet suffisamment aux clefs de l'Église et on en obtient ainsi le pardon ; ailleurs, il se contente de dire que la confession privée el l'absolution ne sont pas nécessaires ; mais toujours il a maintenu l'efficacité sacramentelle de l'absolution privée. Voir son sermon sur *VEnticre absolution du pénitent*, Oxford, 1846, sa *Lcttiv à l'évcque de Londies* en 1851, p. 19 sq., sa déclaration de 187.1 en réponse à l'acte officiel dus évêques, laquelle fut signée par les membres les plus marquants du parti *high Church*. Liddon, *The life of Pusey*, t. iv, p. 266 sq.

Maskell, en 1849, nia rigoureusement la valeur sacramentelle des deux premières absolutions, cl montra que la confession particulière était une condition nécessaire pour l'absolution sacramentelle ; mais ses arguments débordent lus positions anglicanes el mènent à Home. Il tient pourtant pour l'anglicanisme et revendique h*ement la liberté de la confession : il ne croit pas encore le sacrement de pénitence nécessaire, ni *rc* ni *voto* ; mais si le p<-cheur veut être délié *par lrs clefs dr l'Eglise* et recevoir l'absolution >acnimentelle, il

doit se confesser et ne rien cacher. De nos jours, bon nombre de *high-churchmen* regardent comme obligatoire >v *aut voto* la confession et l'absolution. En pratique, cependant, ils doivent en rabattre, sous peine d'être par trop en opposition avec l'Église anglicane : aussi ni l'évêque Forbes, ni Blunt, ni Staley ne concluent à la confession obligatoire de tous les péchés mortels, bien qu'ils posent des principes qui mènent à cette conclusion.

III. Déclaration officielle du primat d'Angleterre. — Les choses en étaient là depuis une vingtaine d'années, quand, en 1898, un réveil de l'esprit protestant ramena l'attention sur la question (dénonciations dans le Times contre les ritualistes : sir William Harcourt; attaques et violences dans les meetings et jusque dans les temples : Kensit et les siens). Pour remédier, dans la mesure du possible, au malaise et aux inquiétudes jetées dans les esprits par des discussions plus vives que jamais sur l'eucharistie, sur la pénitence et la confession, etc., l'archevêque de Cantorbéry, primate d'Angleterre (Dr Temple), dans sa visite quadriennale, octobre 1898, a donné, dans sa « charge » ou discours pastoral, une série de déclarations officielles sur les doctrines de l'Église anglicane touchant les points les plus controversés. Ce document est d'une importance capitale : avec (ou après) une décision de la Convocation ou assemblée générale du clergé, c'est ce que l'Église d'Angleterre, comme Église, peut avoir de plus autorisé, de plus semblable à une définition *ex cathedra*. Or voici ce qu'il dit de l'absolution, texte dans *The Guardian*, 19 octobre 1898, p. 110. Après avoir insisté sur les inconvénients de la confession, le primat reconnaît que certains ne peuvent guère s'en passer, et il ajoute : « *L'Église d'Angleterre, sur ce point comme sur tant d'autres, est pour la liberté. En premier lieu, elle maintient que le recours à la confession doit toujours être pleinement volontaire. Aucune contrainte, directe ou indirecte, n'est jamais permise. Nul prêtre n'a le droit d'exiger la confession comme condition pour être présente à la confirmation ou admis à la sainte communion. Prétendre à ce pouvoir est une usurpation à repousser par tous les moyens. Si quelqu'un désire se confesser, la permission de le faire est reconnue dans le Prayer-Book, et, si le besoin s'en fait sentir, non seulement reconnue mais encouragée* (je laisse à la phrase française le laisser-aller de l'anglais). *Il est requis que tout homme venant à la sainte communion soit en paix avec sa conscience, et s'il est inquiet (perplexed) et ne peut trouver la paix requise, il est encouragé à venir chercher conseil près du ministre de Dieu.* » Suivent quelques applications. Le primat continue : « *Dans des cas comme ceux-ci, le fidèle est encouragé à venir au ministre de Dieu, pour qu'il lui soit dit ce qu'il doit faire, et, s'il en a besoin, pour qu'il lui soit assuré, autant qu'un homme peut l'assurer, que Dieu lui pardonne son péché. Cette assurance est comme la décision d'une cour inférieure, elle peut être réformée (overruled) dans une cour supérieure : néanmoins elle est valable dans sa sphère* (as far as it goes); *on peut s'y fier et agir en conséquence dans la circonstance présente* (pour aller communier). *La même règle générale s'applique au cas de maladie sérieuse. On doit exhorter le malade, s'il sent sa conscience troublée par quelque sujet grave, à faire une confession spéciale de ses péchés, et on lui est donné de prononcer l'absolution s'il la désire de cœur et humblement. Dans ce cas comme dans l'autre, la confession est présentée comme dépendant de la conscience. L'initiative appartient à l'homme; il doit se confesser* (he is to confess) *»* « *Il est troublé, et recevoir l'absolution s'il en sent le besoin.* » Après quelques mots sur la différence entre cette confession volontaire et la confession obligatoire, le primat passe au second point : « *Comme l'Église d'Angleterre ne force jamais à la confession*

ni ne permet d'y forcer, elle même encore elle ne donne au ministre aucun pouvoir d'exiger que le pénitent confesse autre chose que ce qui l'inquiète ou le trouble, il n'a aucun droit de demander la confession intégrale de toutes les fautes; et s'il le fait, il le fait sans y être autorisé par l'Église dont il est le ministre (officer). *Il n'y a évidemment aucun moyen de le contraindre à rester dans les limites de son droit strict. Mais le pénitent peut se protéger contre l'usurpation en consultant un ministre auquel il peut se fier. Il n'est tenu de se confesser à aucun ministre déterminé, ni de dire à tierce personne quelconque quel ministre il a consulté. Cette parfaite liberté dans l'usage de la confession est la caractéristique de l'Église d'Angleterre sur ce point, et je n'ai pas le moindre doute que la grande masse du clergé anglais ne suive la ligne que j'ai indiquée.* » 3

De cette déclaration trois points se dégagent nettement : 1° nulle obligation de se confesser; 2° nulle obligation de tout dire, quand on se confesse, pour avoir droit à l'absolution; 3° liberté absolue pour le choix du confesseur. Il faut remarquer que le second point tranche net contre une opinion courante depuis Pusey parmi les ritualistes et les *high-churchmen*. D'autres questions sont laissées dans l'ombre, celle-ci tout d'abord : l'absolution a-t-elle ou non un caractère sacramentel, et quel est son effet? « Sa Grâce » lui attribue d'abord un effet pratique et matériel : vous ne pouviez aller communier dans votre état de trouble, vous le pouvez sur l'assurance du ministre. A-t-il davantage? Oui, semble dire le primat, et il donne l'exemple d'un jugement en première instance; mais cette comparaison, qui probablement plaira au gros bon sens pratique, laisse intacte la question du sacrement; ou plutôt elle semble la trancher tacitement en ramenant le tout à une affaire de fait extérieur; l'Église vous dit : vous pouvez aller de l'avant, vous êtes en règle (avec la loi, sinon avec saint Paul et avec Dieu). Tout, dans la décision, semble impliquer la négation de tout effet proprement sacramentel. Autre question : jusqu'où le ministre est-il juge, et peut-il refuser de « prononcer » l'absolution? L'un ou deux mots iraient à faire, conclure que le ministre est tenu d'absoudre. Mais comme le prélat reproche à l'absolution catholique de tranquilliser les consciences à tort et à travers, on peut se demander s'il regarderait comme anglicane une doctrine qui prêterait autant et plus au même reproche. La question « le juridiction n'est pas touchée, bien que l'action du ministre soit regardée comme une action juridique. Il semble supposé (pie l'Église d'Angleterre, en entonnant ses ministres, leur donne par là même commission pour absoudre (en son nom) tous ceux qui s'adresseront à eux. Enfin il reste douteux jusqu'où le *Prayer-Book* oblige à s'adresser au ministre, dans le cas où l'on ne peut se tranquilliser autrement. La déclaration parle « le « permission », d'« exhortation », d'« encouragement »; elle insiste sur la liberté absolue. Mais elle « lit aussi qu'il faut se confesser en cas de trouble, et recevoir l'absolution si l'on en sent le besoin (*he is to confess if he is troubled and to receive absolution if he feels the need of it*); elle parle « la confession » sous l'impression « la perplexité », elle la montre « dépendant du trouble de la conscience ». Le primat semble donc admettre en certains cas une obligation morale, d'après le *Prayer-Book*, la liberté qu'il revendique n'est pas absolue et pour tous les cas; elle s'oppose seulement, « d'un côté, à toute loi pénale, de l'autre, à l'obligation de confesser toutes les fautes graves. Dernière remarque. L'archevêque regarde comme évident qu'il ne saurait y avoir de sanction légale contre les contrevenants, contre ceux « qui enseigneraient la nécessité de la confession. Il y revient en finissant : « *Un moyen coercitif ne serait de mise en pareille matière; tout ce qu'on peut, c'est de condamner toute tentative contre la liberté chrétienne de qui ne voudrait pas aller à confesse. En un tel sujet,*

impossible d'empêcher Je 'l'/l· d'enseigner des doctrines de servitude. Tout ce qu'on jieut due, c'est qu'en les enseignant, ils le faut sans y être autorisés par l'Eglise d'Angleterre, et ils doivent se souienir qu'ds sont ses numitres et sont tenus à ses lois. »*

I. Ouvrages généraux. — *The Book of Common Prayer* (couramment *The Prayer-Book*). L· même en français ; *Im liturgie* ou *Le livre des prières publiques*, Jersey, a. d. — *The Bouillies*, édition de Cambridge, 1850, laquelle reproduit celle de 1574. Recueil de Sermons officiels que les prédicateurs devaient lire de temps en temps*. Le premier livre contient les sermons prescrits au nom d'Édouard VI; le second les sermons prescrits par Élisabeth. — *Hic formatio legum ecclesiasticarum*, édition de 1571, reproduite par Edw. Laniwell sous le titre : *The lieformation of the Ecclesiastical laws as attempted in the reigns of king Henri VIII. king Edward VI and queen Elizabeth*, Oxford, 1850. — J. Jowell, *Apologia Ecclesie anglicane*; parmi ses œuvres complètes : *The works of John Jewell*, Cambridge, 1845-1850, t. III. — Études et commentaires sur le *Prayer-Book* ou sur les 39 articles, entre autres : Wheatly, *A rational illustration of the Book of Common Prayer* (1·^e édit. en 1710), édition de Cambridge, 1868, d'après la 4^e édition (*high Church* pour son temps); Fr. Procter, *A history of the Book of Common Prayer, with a rationale of its offices*, 1^e édit., Londres (< sans couleur »); J. H. Blunt, *The annotated Book of Common Prayer*, 7^e édit., Londres, 1876 (tendance *high Churchy*, du même. *Dictionary of doctrinal and historical Theology*, art. *Absolution* et *Confession of sins*; dotn Gasquet, *Edward VI and the Book of Common Prayer*, 2^e édit., Londres, 1891 (exclusivement historique, mais s'efforçant de comprendre les textes en faisant connaître les circonstances); E. Harold Browne, *An exposition of the 39 articles*, 3^e édit., Londres, 1856 (dans le sens « protestant »); A. P. Forbes (évêque de Brechin), *An explanation of the 39 articles*, Londres, 1868 (très *high Church*, presque catholique); Edg. Gibson, *The 39 articles of the Church of England explained*, Londres, 1897 (veut n'être qu'un historien et interprète, sans tendances doctrinales). — Sur la question considérée du point de vue canonique : O. J. Relchrl. *Short manuals of canon law*, Londres, 1897, parties V et VI (tendance *high Church*). — Sur la question dans notre fièle : *The life of Edward Bouverie Pusey* jure Liddon et ses continuateurs, surtout le I. iv, Londres, 1897; quelques pages dans H. G. Léa, *A history of auricular confession and indulgences in the latin Church*, Londres, 1896, t. I, *ad finem*, Explications théologiques et pratiques dans Vinson Maley, *The catholic Religion, a manual of instruction for members of the Anglican Church*, 4^e édit., Oxford, 1894 (très *high Church*).

II. Ouvrages particuliers. — J. Halée, *A tract concerning the power of the keys and auricular confession*, 1700 (très < protestant »); Wordsworth, *A sermon on evangelical Hapentance*, Oxford, 1842 (l'appendice contient beaucoup de textes des Hologiens anglicans), Pusey, *Entire absolution of the penitent*, sermon prêché à Oxford en 1846, Oxford, 1840, avec préface et notes; du même, écrits divers ou opuscules, par exemple *Units for a first confession* dans Staley, ouvrage cité, p. 355, extraits de la *Lettre à l'Évêque de Londres*, 1851. (*ibid.*, p. 858; documents divers dans le t. iv de sa vie. — Maskell, *An inquiry upon the doctrine of the Church of England upon absolution*, Londres, 1859 (riche en textes des théologiens anglicans; Maskell, docteur catholique en 1850); Boyd, *Confession, Absolution and (the) Heal Presence*, Londres, 1867. — On peut indiquer encore les traités de Laurence, de Cook, de Carter, sur la question (sens *high Church*), et aussi quelques opuscules de propagande (dans le même tome) choisis par Mowbray, Oxford et Londres. *Confession and absolution I Pardon for the penitent* et dans l'*Evangelist Library*, œuvre de Cowley Fathers », Oxford: Catechism on absolution. — Enfin, j'ai interrogé quelques *clergymen* anglicans, qui m'ont répondu avec une parfaite obligeance, et plusieurs convertis, dont quoiqu'un-uns avaient été *clergymen*. — Quelques catholiques se sont occupés de la question, main, d'ordinaire, en polémiques; ainsi le H. P. Gullwvy, *Twelve lectures on Hitherto*, Londres, 1879, lect. xn,

J. ÜAINVEL.

XIV. ABSOLUTION. Théories des protestants modernes et des rationalistes. — I. Théorie d'origine allemande. — Nous examinerons plus particulièrement deux théories, qui ont été élaborées la première en Allemagne, la seconde dans le monde anglo-saxon, et dont les auteurs se rapprochent plus ou moins.

I. THÉORIE ALLEMANDE. — I. — Cette théorie se fonde sur une conception du christianisme

primitif qu'on peut résumer ainsi : dans le principe, la communauté chrétienne n'avait d'autre guide que le Saint-Esprit, qui manifestait la volonté divine par le moyen des charismes. Les apôtres, les docteurs, les prophètes, en un mot les *spirituels*, ne sont que les organes de l'Esprit divin; tels sont par conséquent les chefs de l'Église. C'est parmi eux que la communauté choisit des serviteurs ou officiers, dont elle détermine les fonctions, et qu'elle élève ou dépose à son gré. Bref, l'organisation de l'Église était primitivement *charismatique*. Ce n'est qu'avec le temps qu'à cette organisation se substitua l'organisation hiérarchique, comparée des évêques, des prêtres et des diacres. Cette transformation atteignit la doctrine évangélique dans son caractère. La pénitence que pratiquaient les premiers chrétiens dut s'en ressentir, comme tout le reste. À l'origine, la satisfaction imposée aux pécheurs par la communauté était purement disciplinaire et n'avait aucun caractère sacramentel. Nul chrétien ne se serait avisé de revendiquer le pouvoir d'absoudre. À Dieu seul était réservé le droit de remettre les péchés. Mais avant d'admettre de nouveau à la communion les pécheurs qu'elle avait rejetés de son sein, l'Église attendait que la volonté du Dieu de miséricorde lui fût manifestée. Et d'où lui pouvait venir cette révélation? Par quel intermédiaire? Par les élus que l'Esprit-Saint éclairait, si l'on veut. Les apôtres, les prophètes, les docteurs et plus tard les martyrs devinrent les interprètes, les organes du jugement de Dieu. À eux seuls appartenait le pouvoir de remettre les péchés, ou pour mieux dire de déclarer que Dieu les avait pardonnés. Les évêques, les prêtres, dont l'existence est constatée dès cette époque, n'avaient le même pouvoir que s'ils avaient investi de l'Esprit-Saint, « de la lumière de cette lumière » qui formait l'apanage commun de tous les *spirituels*. C'est donc encore l'organisation *charismatique* qui faisait figure dans l'administration de la pénitence; l'organisation hiérarchique ne la supplanta que plus tard. Toutefois, est-elle autorisée par les textes?

II. Théorie française. — I. Le pouvoir d'absoudre appartient-il aux pneumatiques? — Nous avons vu que la direction de la pénitence et le pouvoir des clefs aux mains des évêques, des prêtres, non seulement au 11^e siècle, mais dès le 1^{er}; témoin saint Ignace, le *Parleur* d'Hennas, saint Innocent, les *Canons* de Hippolyte, Clément d'Alexandrie, etc. Est-il vrai que les « clés » aient été confisquées à leur profit par le pouvoir d'absoudre, primitivement confisqué à tous les pneumatiques, à tous les *spirituels*? Est-il vrai seulement que les *spirituels* l'aient jamais exercé? On peut défier les protestants de citer un seul texte qui établisse que les *spirituels*, en l'absence des *spirituels*, aient exercé ou seulement revendiqué ce pouvoir, dans les temps apostoliques ou même au 11^e siècle. Nous ne faisons aucune difficulté de reconnaître qu'en regard de l'organisation hiérarchique existait, dans les premières communautés chrétiennes, une organisation qu'on peut appeler *charismatique*. Saint Paul le décrit, à plusieurs reprises, avec une complaisance marquée. *1^{re} Cor.*, XII, 1-14, 28-31; *xiv* tout entier; *Eph.*, I, 7, 11-12. Apôtres, évangélistes, docteurs, prophètes, guérisseurs, glossolales, interprètes, ont une mission spéciale dans l'Église; tous doivent contribuer à l'utilité du corps du Christ; c'est pour cela qu'ils ont reçu, chacun sa mesure, un don de l'Esprit. Dans la pensée de l'apôtre, les prophètes et les interprètes sont au premier rang de tous ces *spirituels*. Mais rien n'indique qu'il ait voulu désigner par là les vrais chefs de l'Église, les détenteurs de l'autorité, à plus forte raison qu'il ait entendu leur attribuer le pouvoir d'absoudre. Sans doute dans le texte évangélique; *accipite Spiritum Sanctum*, etc., *Joa.*, XX, 22, le don de l'Esprit-Saint et le pouvoir d'absoudre sont étroitement unis. Ce don

de l'Esprit est sûrement «ne investiture. Mais est-il permis d'en conclure que tout don de l'Esprit-Saint ait conféré une investiture semblable? A ce compte tous les baptisés, confirmés par l'Esprit, auraient possédé le pouvoir d'absoudre. Les apôtres, les docteurs, les prophètes n'auraient pas été plus privilégiés que les autres, ce qui est contraire à la théorie. Du reste l'Écriture fait voir que l'Esprit conféré ses dons comme il veut, et que chacun de ces dons a sa vertu spéciale. Cet esprit que le Suiveur communique à ses apôtres en vue du pouvoir de remettre et de retenir les péchés, est aussi d'un ordre particulier. Il ne s'ensuit donc pas que les *charismes* qui frisaient les docteurs et les prophètes, aient investi ces derniers du pouvoir d'absoudre. — On nous objecte le texte de saint Paul, I Tim., iv, II, dont l'interprétation n'est pas sans difficulté. Il y a là en effet une liaison, réelle ou apparente, entre la prophétie et la dignité presbytérale : *Noli negligere gratiam quæ in te est, quæ data est tibi per prophetiam, aim impositione manuum presbyterii*. Mais pourquoi rappeler ce texte à propos du pouvoir des clefs? Si Timothée exerçait ce pouvoir, rien ne nous autorise à penser que c'était en vertu du *charisme* prophétique, plutôt qu'en vertu de son autorité presbytérale. — Il n'est pas d'ouvrage dans l'antiquité, qui nous donne une idée plus haute de l'organisation *charismatique* que la *Didachè*. Les docteurs et les prophètes y occupent un rang tout à fait à part; on les appelle les « archiprêtres » de la communauté, ἀρχιερείς. Mais il est remarquable qu'en face d'eux s'élève la hiérarchie des évêques et des diacres, qui reçoivent leur autorité par l'imposition des mains *Didachè*, c. xiii, xiv. Les deux organisations existent donc côte à côte. Quant au pouvoir d'absoudre, il n'en est nullement question dans tout l'ouvrage, pas plus pour les docteurs et les prophètes, que pour les évêques. — Il faut descendre jusqu'à Tertullien pour trouver une base à la théorie *charismatique* du pouvoir de lier et de délier. Et encore les termes dans lesquels Tertullien exprime son opinion n'ont rien de décisif. Devenu montaniste, il s'acharne à démontrer qu'une catégorie de péchés sont irrémissibles. *De pudicitia*, c. I, n, vu, xi, etc., P. L., t. n, col. 981 sq.— Il torture les paraboles de la brebis perdue, de la drachme perdue, de l'enfant prodigue, qu'il avait jadis interprétées dans le sens catholique, pour les accommoder à son opinion nouvelle. Comparer *De pœnitentia*, c. viii et *De pudicitia*, c. vu, viii. Le texte de saint Matthieu sur le pouvoir des clefs confié à saint Pierre l'arrête et l'embarrasse. Il accorde, à la rigueur, que les apôtres ont pu remettre les péchés, dont le pardon était réservé à Dieu, mais seulement en vertu d'un pouvoir spécial attaché à la personne et non à la fonction, non *ex disciplina*, *sed ex potestate* (Sur le sens des mots *disciplina* et *potestas*, voir le contexte. *De pudicitia*, c. XXII) Les apôtres ont opéré de miracles comme le Christ, comme lui ils ont pu remettre les péchés; les prophètes ont eu la même puissance. Pour remettre les péchés, dit-il au pape, il faut donc que vous soyez ou prophète ou apôtre. » *Ibid*, Ceram. l'Église a le pouvoir de remettre les péchés. Mais quelle Église? « L'Église de l'Esprit et des spirituels, non l'Église qui s'autorise du nombre des évêques, » *Ecclesia Spiritus per spiritalem hominem, non Ecclesia numerus episcoporum*, *Ibid*, Malgré cela, les péchés ne seront pas remis. Bien plus, l'Esprit interdit même aux *spirituels* d'exercer le pouvoir d'absoudre, de peur que les pécheurs ne retombent de nouveau. *Ibid*. Ainsi par haine de l'Église catholique et du pape, qui usaient du pouvoir des clefs, Tertullien dénie même à ceux qui n'en sentaient, suivant lui, la vertu. L'Église, aux *spirituels*, aux prophètes et aux apôtres, le droit d'exercer ce pouvoir. De son aveu, du moins, les *pneumatiques* ou *spirituels* ne l'appliquaient pas. Nous irritons de la sorte au III^e siècle, sans ren-

contrer un seul document qui nous montre ce que l'on appelle l'organisation *charismatique* usant du pouvoir d'absoudre.

2. *Les martyrs ont-ils possédé le pouvoir d'absoudre?*

— Les martyrs seront-ils plus privilégiés que les docteurs et les prophètes? A en croire Preuschen, il serait aisé de trouver dans Tertullien et dans Eusèbe la preuve que les martyrs remettaient les péchés aux *lapsi*. En vertu de leurs mérites extraordinaires et de l'Esprit qui descendait en eux d'une façon particulière, ils devenaient les organes des sentences divines et pouvaient déclarer que les pénitents étaient libérés de leurs fautes. On remarquera que cette théorie est en contradiction avec l'opinion reçue, suivant laquelle les martyrs se bornaient à intercéder pour les *lapsi*, et à demander leur réintégration dans l'Eglise. Voyons les textes :

1. *Textes d'Eusèbe*. — On allégué d'abord la célèbre lettre qui contient le récit de la persécution de Lyon sous Marc-Aurèle. On veut que l'attitude des martyrs prouve que nous sommes en présence d'une effusion de *charismes* comme aux plus beaux temps de l'Eglise apostolique. Mais il resterait à prouver qu'en vertu de ces *charismes* divins les martyrs possédaient le pouvoir d'absoudre, ce que ne dit aucunement la lettre. A la vérité, on interprète dans ce sens le passage où les Lyonnais célèbrent la charité des martyrs : « Pendant leur vie ils défendaient tout le monde ; ils n'accusaient personne ; ils tâchaient de briser les chaînes de tous, ils ne liaient personne. A l'exemple du martyr Etienne, ils priaient pour ceux qui les livraient au supplice, en disant : Seigneur, ne leur imputez pas ce péché... A plus forte raison ils priaient pour leurs frères... Ils ne se glorifiaient pas de la chute de leurs frères plus faibles, mais ils partageaient charitablement, avec ceux qui étaient moins bien pourvus, les dons que la grâce divine leur avait largement départis. Touchés de pitié, comme une mère indulgente, ils répandaient d'abondantes larmes pour leur salut devant Dieu le Père, ils demandaient que Dieu leur rendit la vie, et Dieu leur rendit la vie, et ils continuèrent la vie à leurs proches. » Eusèbe, *Hist. reel.*, l. V, c. n, P. G., l. xx, col. 436. Certes on voit éclater ici la charité chrétienne dans toute sa beauté. Mais Eusèbe nous dit expressément qu'il n'avait d'autre but que de la donner en exemple à la postérité. Du pouvoir d'absoudre, il n'est nullement question. L'ensemble du texte ne permet pas de voir dans la prière des martyrs autre chose qu'un acte d'intercession. — Ailleurs Eusèbe met en présence l'un de l'autre un faux martyr et une prophétesse montaniste, l'un brigand, l'autre avare. Apollonius leur dit ironiquement : lequel remettra à l'autre son péché? La prophétesse pardonnera-t-elle au martyr ses forfaits? ou le martyr pardonnera-t-il à la prophétesse son avarice? *ihst. ecel*, l. V, c. XVII. P. G., t. xx, col. 477. La plaisanterie se comprend très bien dans l'hypothèse où les montanistes auraient attribué aux martyrs et aux prophètes le pouvoir d'absoudre. Mais il n'est pas sûr que tel soit le sens de l'apostrophe d'Apollonius. En tout cas il s'agirait d'une secte que l'Eglise catholique, déjà bien constituée en Orient comme en Occident, répudiait à bon droit. On ne peut pas dire que les montanistes aient été les seuls et vrais ganliens de la doctrine apostolique en matière d'absolution. — la cas des martyrs d'Alexandrie, rapporté par Eusèbe, n'autorise pas davantage l'opinion de Preuschen. L'évêque Denys expose à son collègue Fabius d'Antioche l'embarras dans lequel l'ont jeté certains martyrs qui avalent, de leur vivant, admis de leur propre autorité à la communion eucharistique plusieurs *lupm*. Doit-il ratifier leur honte, ou la considérer comme non avenue? Eusèbe, *Jlist. reel.*, l. VI, c. xii, P. G., t. xx, col. 613-616. Cette demande si poétique et comprend une double question de fait et la question de droit. Le fait de l'ad-

mission des *lapai* à la communion par les martyrs étant acquis, quelle en était la valeur en droit ecclésiastique? Il est visible que l'évêque ne s'estime pas lié par l'initiative que les martyrs avaient prise. Il n'est pas moins certain que les martyrs avaient suivi un usage en quelque sorte accrédité dans l'Eglise d'Alexandrie. Autrement ils auraient soulevé l'indignation générale du clergé : ce que l'évêque ne donne nullement à entendre. Voici donc comme on peut concevoir la pratique de cette Eglise. Les martyrs, dans un esprit de charité et de miséricorde, recevaient d'abord les *lapsi* dans leur cercle ; ce cercle, s'agrandissant, finissait par comprendre une partie considérable des fidèles. Mais cette réintégration de fait dans la communauté chrétienne n'avait aucune valeur en droit, tant que l'évêque ne l'avait pas ratifiée et n'y avait point mis le sceau par une réconciliation authentique et solennelle. Le jugement de l'évêque venait, à la vérité, après celui des martyrs ; mais seul il avait la force d'une sentence ecclésiastique, canonique. Le commerce des martyrs ou des fidèles avec les *lapsi* repentants était un acte purement privé, qui ne prenait le caractère d'un lien réel et officiel, que du jour où l'évêque le consacrait de son autorité. Vraisemblablement il était rare que l'évêque cassât le jugement des martyrs, surtout quand la communauté montrait par sa conduite qu'elle y souscrivait pleinement. Mais cependant c'était son droit strict. Et si Denys d'Alexandrie demande ce qu'il doit faire en pareil cas, c'est qu'il n'y avait sans doute pas, sur ce point, de tradition bien établie dans son Eglise, ou que, pendant la période de paix religieuse qui durait depuis près de quarante années, cette tradition s'était perdue.

2. *Textes de Tertullien*. — Suivant Tertullien, l'Eglise «les psychiques (entendez l'Eglise romaine) autorisait, «de son temps, les martyrs, aussi bien que les évêques, à remettre les péchés. C'est la thèse qu'il soutient dans le dernier chapitre de son traité *De pudicitia*. «Ita iugam et in martyres tuos effundis hanc potestatem, dit-il dans une apostrophe au pape Calliste. Nous n'avons pas à suivre ici le développement de sa thèse. Ce qu'il importe de savoir, c'est la mesure dans laquelle l'Eglise de Rome autorisait les martyrs à remettre les péchés. En admettant que les martyrs soient intervenus, d'une façon quelconque «pii reste à déterminer, au sein des communautés chrétiennes pour la réconciliation «les grands péchés, des adultères aussi bien que des *lapsi*, «loil-on croire que Tertullien n'a pas dénaturé le caractère de cette intervention? Doit-on croire que la conduite de Rome était toute différente de celle d'Alexandrie, voire de celle de Carthage? Nous avons vu comment on procédait à Alexandrie. Ce qui se passe à Carthage au temps de saint Cyprien va nous montrer une fois de plus que la part des martyrs dans la réconciliation des pécheurs est tout à fait distincte de celle des évêques et ne peut être confondue avec le pouvoir des clefs.

3. *Textes de saint Cyprien*. — On sait que, pendant les persécutions, les *lapsi* avaient, à Carthage, l'habitude de s'adresser aux martyrs pour obtenir d'eux une lettre de recommandation qui facilitât leur rentrée dans l'Eglise. Cette lettre était connue sous le nom de *libellus parisi* ; elle ne contenait nullement le pardon authentique du péché d'idolâtrie ; elle était purement et simplement un acte d'intercession, appelant sur le coupable l'indulgence de l'Eglise, c'est-à-dire de la communauté tout entière, mais plus particulièrement de l'évêque. Saint Cyprien estimait que personne ne pouvait liquider, si je puis m'exprimer ainsi, la lettre des martyrs, avant que l'évêque se fût prononcé. C'est l'évêque qui décidait s'il y avait lieu d'admettre à la paix, à la communion, les *lapsi* munis d'un *libellus pacis*, les *libellatici*, comme on les appelait. Dans la pratique, saint Cyprien ne s'astreignait pas à une conduite uniforme. Durant la persécution, par exemple, il ajournait la ré-

conciliation des *lapsi* jusqu'à l'heure de leur mort. En d'autres temps, il fut plus miséricordieux. Mais jamais il ne permit que les martyrs, ou la communauté, ou même son clergé, portassent atteinte à l'autorité ou empiétassent sur ses droits épiscopaux. Certains prêtres ayant osé, en son absence, admettre à la communion ecclésiastique, sans attendre sa décision, des *lapsi* pourvus d'un *libellus parisi*, il blâma fortamment leur témérité, et les coupables durent «s'avouer ce qu'ils avaient fait. Cf. S. Cyprien. *Epist.*, xv, xvi, xxi, xxii, xxiv, xxv, lvi, lvi, etc., P. L., t. tv.

lit. CONCLUSION. — Il est donc impossible de prouver par des textes que les martyrs aient jamais exercé proprement le pouvoir d'absoudre, ou aient seulement revendiqué le droit strict de réconcilier les pécheurs, *lapsi* ou autres. Les docteurs, les prophètes, en un mot, les *spirituels*, n'ont pas davantage possédé, sous quelque forme que ce fût, le pouvoir des clefs. La thèse des protestants allemands, Sohm et Preuschen, que nous avons exposée et discutée, est donc historiquement insoutenable.

Harnack. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Fribourg-en-Drigau, 1888, part. I, I. II. c. m, I. I, p. 367 eq.; Sohm, *Atrichienrecht*, Leipzig, 1892; Preuschen. *Tertullians Schnitten* De pudicitia und De pudicitia, mit Rücksicht auf die Hussd-sciplin, Gießen, 1890; Muller, Die nussinstution tu Karthago unler Cyprian, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1806, p. 1 eq., 187sq.; Gieseler, *Die Kirchengeschichte*, Königsberg, 1895; *Studien zur Geschichte des Absolutionsrechts*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1895, p. 321 sq.; 1896, p. 541 sq.; Schanz, *Die Absolutionsgewalt in der alten Kirche*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1897, p. 27 sq.

11. Théorie de M. Lea. — *i. exposé*. — La seconde théorie «pie nous devons étudier a pour auteur un écrivain américain bien connu par ses études d'histoire religieuse, M. Henry Charles Lea. Il l'a exposée et soutenue dans son 4 *History of auricular confession*, 3 vol., Londres, 1896. Elle se resume en ces quelques assertions ou conclusions : 1. Les communautés chrétiennes primitives n'ont pas connu le pouvoir sacerdotal d'absoudre : aucun texte «les Pères des premiers siècles ne le mentionne. — 2. La réconciliation qui n'existait que comme un exercice pénitentiel n'avait, à cette époque reculée, d'effet qu'au for extérieur, et elle ne touchait en rien à la conscience du pécheur que Dieu seul pouvait purifier : la preuve en est que les diacres étaient parfois autorisés à réconcilier les pénitents, et que les prêtres coupables n'étaient pas soumis au rite de la réconciliation. — 3. Les Pères indiquent un nombre considérable de moyens, par lesquels les pécheurs peuvent obtenir la rémission de leurs péchés; nulle allusion au pouvoir des clefs; donc l'absolution sacerdotale n'était pas en usage dans la primitive Eglise. — 4. Les prières sacerdotales prononcées sur les pénitents étaient des actes de pure intercession; les formules en témoignent, et les scolastiques, saint Thomas en tête, voire les Pères du concile de Trente, devraient le reconnaître, puisque ces formules étaient purement déprécatives, et que, selon la doctrine catholique, la formule de l'absolution, pour être valide efficace, doit être nettement indicative.

II. discussion. — Examinons la valeur de chacune de ces assertions : 1. *Est-il vrai qu'on ne trouve dans les premiers siècles aucun témoignage en faveur du pouvoir des clefs?* — Au commencement du III^e siècle, du moins, ces témoignages se rencontrent à Rome, à Alexandrie et dans l'Eglise d'Afrique. Nous avons vu que le Kipo Qilliste, au grand scandale de Tertullien, revendiquait le droit d'absoudre les adultères. Vers le même temps, plus tôt (peut-être, les *Canons d'Hippolyte* signalent une formule de consécration épiscopale qui fait allusion au « pouvoir de lier et de délier, que le Sauveur a donné à ses apôtres, et par suite aux évêques. La même formule de consécration s'applique à l'ordination

dr> simples prêtres. L-1 hill· qui s'engage entre le pape Corneille et les novations, et qui est d'abord purement disciplinaire (n apparence, implique un principe dogmatique, à savoir que les évêques ont le pouvoir de remettre les jexlu's, même les plus graves. A Alexandrie, Clément ne nous donne que des renseignements un peu vagues sur « l'ange de la pénitence », mais avec Origène il devient clair que certains pêches sont remis par les prêtres ou les évêques. Le grand docteur établit à la vérité une classe de pêchés irrémissibles; mais il reconnaît que d'autres ne partagent pas son opinion et remettent tous les pêchés, quelle qu'en soit la gravité. *De oratione*, 28. Tertullien partage l'avis d'Origène sur la nature de certains pêchés qu'il déclare irrémissibles, si ce n'est par bien. Mais il admet que d'autres pêchés, même canoniques, c'est-à-dire soumis à la pénitence ecclésiastique, peuvent être remis par l'évêque. Et s'il accuse les psychiques, l'évêque de Home en particulier, d'empiéter sur le droit de Dieu, < d'usurper, » il reconnaît, du moins, que les évêques catholiques s'arrogeaient le pouvoir d'absoudre, et d'absoudre jusqu'aux pêchés les plus graves. Pour tous ces points nous renvoyons aux textes cités dans l'article II ABSOLUTION nu temps *des Pères*, col. 145 sq., textes que M. Lca connaît très bien, maisauxquels il affecte de n'accorder que peu ou point de valeur. A propos d'Origène, par exemple, il se complaît à citer un passage d'après lequel le pouvoir épiscopal de lier et de délier serait contesté : « Il est ridicule, dit Origène, de penser qu'un homme qui est lui-même lié par ses pêchés et qui traîne la longue chaîne de ses iniquités, par cela seul qu'il est évêque, ait un tel pouvoir, que ce qu'il déliera sur la terre soit délié dans le ciel, et ce qu'il liera sur la terre soit lié dans le ciel. » Comment, in *Matth.*, torn, xn, c. xiv, P. G., t. XLII, col. 1013. M. Lea devrait voir qu'Origène ne nie nullement, dans ce texte, le pouvoir d'absoudre, mais qu'il le sutordonne, à tort ou à raison, à la sainteté du ministre. Il n'y a pas contradiction entre ce passage et le texte du *De oratione*. En tout cas, il était du devoir d'un historien impartial d'essayer de les concilier et de les expliquer l'un par l'autre. Menu défaut de méthode chez M. Lca, nu sujet de la doctrine (>nitentivlle de saint Cyprien. Cyprien, nous l'avons vu, enseigne que < la rémission des pêchés accordée par les prêtres est -, en certaines circonstances, « ratifié* par bien, » *duni remissio facta per sacerdotes ajmd Domnum grata est*. Pour énei ver la force de ce texte et le rendre illusoire. M. Lca apporte d'autres citations qui semblent y contredire : < Que personne ne se trompe, que personne ne se fasse illusion, bien seul peut pardonner. Celui-là seul peut accorder le pardon des pêchés i commis contre lui, qui a porté nos pêchés, qui j souffert pour nos pêchés, et que Dieu a livré pour nos pêchés*. » *De lapsis*, c. xvn, P. L., t. iv, col. 480. Il n'y a rien là qui soit incompatible avec la doctrine catholique du pouvoir des clefs. Encor» une fois c'est la grâce de Dieu, c'est Jésus-Christ qui efface les pêchés; le prêtre ou l'évêque n'est que le ministre du sacrement. Aussi sommes-nous étonné que M. Lea nous objecte le texte suivant ; < bien peut accorder l'indulgence (le pardon des pêchés), il peut avoir pour agréable, *potest in acceptum referre*, ce que les martyrs ont demandé pour les pécheurs et ce que les prêtres ont fait pour eux, » *quiquid pro talibus et petierint martyres et fecerint sacerdotes*. *De lapsis*, c. XXXVI, loc. cit[^] cul. 491. Notez la différence que ce texte marque expressaient entre la « pétition » des martyrs et Γ « acte » d«< prêtres dans la réconciliation que bien ratifie quelquefois, *potest in arreptum referre*, en raison des dispositions du pénitent. Il faudrait suivre M. Lea dans l'interprétation qu'il donne des Pères du iv^e siècle, pour montrer combien sa théorie est insoutenable. Mais, à cette date, les* textes sont d'une clarté aveuglante. Nous renvoyons le lecteur à l'article II ABSOLUTION au temps

des Pères. Nous rappellerons seulement encore les textes de Socrate et de Sozomène qui témoignent de l'existence du prêtre pénitencier à Constantinople et dans la plupart des églises, dès le temps de Dèce, dit l'un, et plus anciennement même selon l'autre, *ab initia*. Remarquons que le prêtre pénitencier absolvait les pécheurs (ἀρ.ύιuc), avant de les ranger parmi les pénitents. Cette observation a une importance sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir tout à l'heure. Je sais bien que tous ces textes sont un peu tardifs. Le ii^e siècle n'en offre pas d'aussi caractéristique. Toutefois, saint Ignace d'Antioche, presque contemporain de saint Jean, atteste que les pénitents obtiennent de bien le pardon de leurs fautes, « s'ils recourent à l'unité de l'Eglise et au consentement de l'évêque. » B'après le *Pasteur* d'Hennas, la question de l'efficacité d'une seconde pénitence après le baptême était débattue à Home entre les docteurs. Hennas apprend par une révélation divine qu'en vertu d'une faveur spéciale les pécheurs pourront, dans un délai déterminé, faire une seconde pénitence aussi efficace que la première. Mais le livre où il consigne cette bonne nouvelle n'est pas destiné aux docteurs. Hermas est chargé de le communiquer aux prêtres qui sont à la tête de l'Eglise. Il ne telle recommandation ne démontre-t-elle pas l'existence à cette époque (vers 150) d'une discipline pénitentielle dont les prêtres avaient la direction? *Mandat.*, iv, I, 3, i; *Similitude* vin, 6, II, dans Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem receptum*, Leipzig, 1884, p. 3942, 100 sq. Même discipline à Alexandrie, d'après les *Stomates* de (dément, nous l'avons vu. De tout cela, sans doute, il ne résulte pas, à l'évidence, que les évêques et les prêtres usaient du pouvoir des clefs. Mais il en résulte qu'ils exerçaient une autorité, mal définie pour nous, sur les pénitents. De quelle nature était cette autorité? Si l'on compare d'un côté le texte de saint Jean, xx, 23, et de l'autre les textes et la pratique du III^e siècle, on voit qu'il y a entre eux le rapport de cause à effet: on voit que nombre d'évêques du iii^e siècle, peut-être tous (sauf les hérétiques), admettaient en principe le pouvoir de lier et de délier, le pouvoir d'absoudre, chez les évêques et les prêtres. Il faut admettre, donc nous, que cette doctrine sortait en ligne droite de l'enseignement évangélique, à travers le i^{er} siècle. Si la doctrine pénitentielle du ii^e siècle n'est pas claire par elle-même, il faut l'éclaircir par ce qui précède et par ce qui suit : ce qui précède c'est saint Jean et saint Matthieu, ce qui suit c'est le pape Calliste et la condamnation des monothéistes et des novations. M. Lea prétend que, « si le pouvoir des clefs fut accordé aux apôtres, il expira avec eux, et que l'exercice de ce pouvoir par leurs successeurs est le plus audacieux *non sequitur* de l'histoire. » Bien de moins scientifique qu'une telle assertion. Il n'y a pas d'hiatus en histoire; il n'y a pas d'effet sans cause prochaine et sans cause éloignée. La cause éloignée de l'exercice du pouvoir des clefs au iii^e siècle est le texte de saint Jean; la cause prochaine ne saurait être que la discipline pénitentielle du iii^e siècle. Cette simple explication n'est-elle pas plus rigoureusement scientifique qu'un prétendu *non sequitur* de l'histoire? De la sorte il serait téméraire d'affirmer qu'il y ait eu un temps, un siècle, où le pouvoir de lier et de délier fût inconnu dans l'Eglise.

2. Est-ce vrai que la réconciliation des pénitents n'avait d'effet qu'au fur et à mesure extérieur? — On peut l'affirmer d'une façon générale; mais nous avons vu (II ABSOLUTION au temps des Pères*, col. 157) que cette règle souffrait des exceptions. Si la doctrine des Pères n'est pas nette sur cette question, c'est que les divers éléments qui constituent les parties essentielles de la pénitence n'avaient pas encore été analysés et déterminés par les théoriciens du sacrement, du reste, on peut admettre qu'à partir du jour où prévint le régime du prêtre pénitencier, l'absolution fut donnée par celui-ci aux pécheurs, avant même qu'ils

fussent ranges panni les pénitents. C'est ce qu'en«eigne expressément Sozomène, Et ce régime remonte tr. * liant dans l'Église. Là même où il n'était pas en vigueur, qui nous empêche «le croire que la prière prononcée par l'évêque sur le pécheur, au moment de son admission à la pénitence, n'était pas une véritable absolution semblable à celle que donnait le prêtre pénitencier? N'est-il pas naturel de penser que le pénitent irr., en absolvant les JM*chotirs qui se confessaient à lui, ne faisait que suivre l'exemple des évêques qui jusque-là avaient rempli seuls tout l'office de directeurs de h pénitence? Dans celle hypothèse, si fondre sur les textes, qu'importe que la réconciliation finale n'ait été qu'une simple réconciliation au for extérieur! Nous n'admettrons même «pie dans une certaine mesure cette théorie.» exclusive de M. Lea. Avec Palmieri nous estimons que la réconciliation finale, quand elle n'était pas une véritable absolution de la coupe, était une absolution de la coupe comme disent les scolastiques, en même temps qu'une réconciliation avec l'Église au for extérieur. Voir II Ansoi-tion au temps des Pères, col. 160. Cette explication admise, on ne peut plus nous objecter la réconciliation opérée par les diacres. Lorsque les diacres, à Carthage ou ailleurs, opéraient la réconciliation des pénitents, en l'absence de l'évêque et des prêtres, il est sûr qu'ils ne donnaient pas l'absolution; leur acte n'avait d'effet qu'au for extérieur. Peu importe même qu'ils aient employé le rite de l'imposition des mains. Ce rite n'avait pas pr lui-même de vertu sacramentelle. Il n'a jamais fait partie essentielle de ce qu'on n appelé plus tard la forme de l'absolution. M. Lea remarque, en outre, que les prêtres coupables de péchés graves n'étaient pas admis à la pénitence publique et n'étaient pas réconciliés par l'imposition des mains; d'où il conclut qu'il n'y avait pas pour eux «l'absolution; ce qui prouverait que les péchés étaient remis dans la primitive Église sans aucune intervention du pouvoir sacerdotal. Il y a dans cette théorie quelque confusion. Il est vrai qu'un concile africain de 419, c. 27, Hardouin, *Cancel.*, t. i. col. 878, ordonne que les prêtres et les diacres en cas de faute grave soient déposés et défend qu'on leur impose les mains comme aux laïques pour la pénitence. Le pape saint Léon, *Epist.*, CLXVII, n. 2, *P. L.*, t. t.v, col. 1203, déclare que ce traitement repose, sans aucun doute, sur la tradition apostolique. Cette affirmation est difficilement acceptable. Dans les trois premiers siècles les clercs étaient soumis à la pénitence comme les laïques, au moins en certaines régions. Nous apprenons de saint Cyprien que les évêques faisaient pénitence, *Epist.*, Lit. n. 8; XLVII, n. 7, et que de son temps le devoir de la pénitence incombait surtout aux clercs tombés. *Epist.*, l. xiv, l. xv. Le concile d'Elvire (300) condamna les doctes aussi bien que les laïques à la pénitence ou à l'excommunication perpétuelle, can. 18, 76; le concile de Néocésaire (314) agit de même. can. I. Il ne peut donc y avoir aucun doute que, dans le principe, les clercs étaient soumis au même régime pénitenciel que les laïques. Pour celle période l'objection de M. Lea est donc sans force. Quand le régime, dont témoignent saint Léon et le concile de 419, fut en vigueur, est-il vrai qu'il n'y avait pas d'absolution pour les prêtres, sous prétexte qu'ils n'étaient pas réconciliés par l'imposition des mains? Cette conséquence n'est pas rigoureuse. Nous avons déjà vu que les laïques recevaient l'absolution avant d'être rangés parmi les pénitents publics. Les prêtres étaient dispensés de la pénitence publique proprement dite; mais de quel droit affirme-t-on «qu'ils ne recevaient pas l'absolution de l'évêque après l'aveu de leurs fautes, comme la recevaient les laïques?

3. Est-il vrai que les Pères préconisent nombre de moyens propres à effacer les péchés, sans recourir aucunement à l'absolution sacerdotale, comme l'affirme M. Lea dans un chapitre intitulé *The Pardon of Sin?* — C'est ici

qu'éclate, dans son sa gravité, l'erreur du «avant critique. Il ne faut pas avoir avisé qu'il y avait lieu de faire une distinction entre les péchés que les théologiens appellent la matière nécessaire et ceux qu'ils appellent la matière facultative de l'absolution. Toute son argumentation roule sur une équivoque. Sans doute Origène, saint Augustin, saint Ambroise, saint Grégoire, et tant d'autres, enseignent «que les péchés peuvent être remis par l'aumône, par le pardon des offenses, par le jeûne, par les larmes, par la confession à Dieu, par la foi, par les bonnes œuvres, par la prière, en un mot par tout acte surnaturel qui a une vertu expiatoire. Mais de quelle nature sont les péchés ainsi remissibles? Sont-ce les péchés que j'appellerai pénitenciables, les péchés «pie les Pères et les doctes cites considéraient comme mortels ou capitaux (*capitalia*), c'est-à-dire comme matière nécessaire de la pénitence publique? On peut défier M. Lea de le prouver. Or c'étaient ces derniers seuls qui avaient la matière de l'absolution. M. Lea semble le reconnaître pour saint Ambroise : « Ambroise, dit-il, n'admet d'autre pénitence que la pénitence publique pour les péchés graves; les péchés véniels, dans lesquels nous tombons inévitablement chaque jour, sont remis par le repentir; et il n'y a pas, entre ces deux classes de péchés, de classe intermédiaire. » Lea, I. I, p. 179. Saint Augustin, saint Cyprien et les autres enseignent la même doctrine. Augustin, par exemple, écrit : « Ne commettez pas les péchés pour lesquels il est nécessaire que l'on vous sépare du corps du Christ. Ceux que vous voyez ainsi faire pénitence ont commis des crimes tels que l'adultère ou d'autres fautes extrêmement graves, *fada tantania*; c'est pourquoi ils font pénitence. Mais si leurs péchés étaient légers, l'oraison «quotidienne (l'oraison dominicale) suffirait pour les effacer, » *be symbolo ad catechum.*, c. vu, *P. L.*, t. xii col. 638. Il faut reconnaître, à la vérité, que, dans la distinction des péchés mortels et des péchés véniels, des *peccata capitalia* et des *peccata minuta*, la classification des Pères n'est pas toujours absolument superposable, comme on dit aujourd'hui, à celle des casuistes modernes. Tel acte, qualifié maintenant de faute grave, ne l'était peut-être pas aux yeux de saint Augustin ou de saint Cyprien. Augustin entend par péchés pénitenciables, et donc soumis au pouvoir des clefs, à ceux qui renferment le décalogue de la loi et dont l'apôtre a dit : Quiconque les commet, ne possédera pas le royaume des cieux, c'est-à-dire *decalogus legis continet et de quibus apostolus ait : Quoniam qui talia agunt regnum Dei non possidebunt*. Sermon. CXXII (deux), *De psalms.*, c. vu, *P. L.*, l. xxxix. col. 1542. Ce texte, n'est pas très précis. Saint Cyprien semble enseigner que les seuls péchés qui soient matière nécessaire de la pénitence publique et de l'absolution sacerdotale sont les trois péchés d'idolâtrie, de fornication et d'homicide. *Paraphrasis ad psalmum.*, c. vii, *P. L.*, t. xii, col. 108t. Mais il ne faut voir dans ces classifications qu'une question d'appréciation personnelle, indépendante du principe même qui régissait la discipline pénitencielle. Tout péché réputé grave était justiciable du pouvoir des clefs, et les péchés que les coupables pouvaient expier sans recourir à la pénitence publique et à l'absolution sacerdotale étaient des *peccata minuta*. Il est permis de s'étonner «que M. Lea n'ait pas aperçu cette distinction capitale qui ruine par la base non seulement son sixième chapitre, mais encore une grande partie des thèses soutenues dans son premier volume.

4. D'argument que M. Lea fonde sur le caractère purement pénitenciel des formules de l'absolution sacerdotale durant les dix ou douze premiers siècles, pour mettre l'Église catholique dans son tort, est-il plus convaincant? — Il ne l'est pas davantage. Il nous paraît incontestable que les premiers siècles ne connaissent pas, en effet, la forme indicative de l'absolution. Mais nous avons vu que, durant cette période, les Pères entendaient bien

que le pardon des péchés riait accordé aux pénitents en vertu de la formule usitée de leur temps, c'est-à-dire d'une formule deprecative, *supplicatione sacerdotali*, comme parle saint Léon I^{er}. Le P. Palmieri fail justement observer qu'une sentence d'un tour deprecatif possède parfois une force équivalente à celle d'un tour indicatif. On peut prier Dieu de deux manières : on peut lui adresser une simple supplication, en vue d'une faveur à obtenir; mais on peut aussi lui demander cette faveur en vertu de l'autorité que l'on a, ou du ministère que l'on exerce. C'est le cas de l'absolution sacerdotale. Qu'il commande ou qu'il prie, le prêtre, quand il prononce la sentence, ou, si vous aimez mieux, la demande du pardon, parle *tanquam potestatem habens*; il parle en vertu d'un pouvoir que Dieu même lui a délégué; sa prière n'est pas seulement déprécalive, elle est *potestativa*. Si sa sentence prend la forme d'une supplication, c'est pour attester que la grâce provient de Dieu *primario et precipue*, προηγουμένω, comme parle Jean le Jeûneur (ou son pseudonyme), Morin, *De sacram. penitent.*, appendice, p. 77, mais elle n'en a pas moins par elle-même, vu la promesse divine, son efficacité sacramentelle. Et il n'y a pas lieu de se méprendre sur le sens qu'y attachaient les ministres de la pénitence (du moins à partir d'une certaine époque), puisqu'ils alléguaient, pour justifier l'exercice de leur autorité sacerdotale, la promesse évangélique du pouvoir des clefs. Plus l'Union la mention expresse de cette délégation fut même introduite dans la formule de l'absolution. Finalement la formule devint indicative. Voir III Absolution dans l'Église latine du VI^e au XII^e siècle, col. 167. Cette explication, je le sais, n'aurait pas satisfait saint Thomas qui enseigne que, pour être valide, la formule sacramentelle de l'absolution doit être indicative. Le concile de Trente a donné une sorte de consécration à l'opinion de saint Thomas, en déclarant que les mots *Ego te absolvo* sont la seule partie essentielle de la forme du sacrement de pénitence. M. Lea triomphe de cette décision, et il s'écrie d'un air à la fois indigné et ironique : « Ainsi sans ces mots *Ego te absolvo*, l'absolution est nulle; le concile, à son insu, proclame devant le monde entier qu'avant le milieu du xiii^e siècle une Église infaillible n'avait jamais administré à ses enfants une absolution valide, bien que cette absolution fût indispensable à leur salut. » Lea, *op. cit.*, t. I, p. 488. Ici encore le savant critique se méprend gravement. Que l'emploi de la formule *Ego te absolvo* soit devenue obligatoire dans l'Église latine, cela est incontestable : elle est de nécessité de précepte, comme disent les théologiens. Mais que sans ces mots mêmes toute absolution soit nulle, cela est inexact : l'emploi de la formule n'est pas de nécessité de moyen, comme parlent les scolastiques. Le concile de Trente a réglé une question, autant disciplinaire que dogmatique; le caractère dogmatique du décret n'interdit pas de penser que toute autre formule, équivalente à celle qu'il a prescrite, peut avoir la même efficacité sacramentelle. On n'a pas le droit de dire qu'il ait déclaré nulles les formules* deprecatives usitées dans les siècles antérieurs. Cela est si vrai que Clément VIII n'a pas cru devoir condamner l'usage de la formule employée par les grecs. On s'étonne que ce fait n'ait pas ouvert les yeux à M. Lea, qui le rapporte dans le dessein visible de mettre l'Église romaine en contradiction avec elle-même. On sait que le Saint-Siège avait, au xvi^e siècle, sous son obédience, quelques centaines de paroisses de catholiques grecs, au sud de l'Italie; le rite grec y était observé, avec la formule purement déprécalive de l'absolution. Or, en 1595, Clément VIII permit aux prêtres grecs de celle région d'absoudre les latins, à la condition qu'ils emploieraient la formule prescrite par le concile de Florence à laquelle ils pourraient joindre, s'il leur plaisait de le faire, leur propre formule liturgique. « Le pape, remarque M. Lea, ne paraît pas s'être aperçu

qu'il se mettait dans une situation légèrement absurde, en laissant croire qu'un grec pouvait être sauvé par une absolution déprécalive, tandis que, pour un latin, l'absolution indicative était nécessaire, » Clément VIII, décret du 31 août 1595, *Dollar.*, I. m, p. 52; Lea, *op. cit.*, I. I, p. 189. La mauvaise posture que M. Lea prête au souverain pontife est purement imaginaire. Pour comprendre la conduite de Clément VIII, il suffit de savoir que, la formule déprécalive étant suffisante pour la validité de l'absolution, l'Église ou son chef peut, quand il le juge à propos, en tolérer l'usage. On expliquera d'ailleurs plus amplement dans un article qui suit, XVI Absolution sous forme deprecatoire, les raisons du décret de Clément VIII, col. 252, comme aussi le sens du décret du concile de Trente, col. 244 sq. Mais nous pouvons dès maintenant conclure que les griefs que M. Lea soulève contre la doctrine catholique de l'absolution ne résistent pas à l'épreuve d'une critique impartiale.

Henry Charles Léa, *A history of auricular confession and indulgences in the latin Church*, 3 in-8., Londres, Swan Sonnenschein, 1896; surtout c. n : *Discipline*; c. nt : *Public Penance*; c. iv : *Réconciliation*; c. VI : *The Pardon of Sin*; c. Vn : *The Power of the Keys*; c. xiv : *Absolution*; Funk, article *Bussdisciplin*, dans *Kirchenlexikon* de Welzer et Welle, L n, col. 1518, à propos de la pénitence des clercs; Palmieri, *Tractatus de penitentia*, Prato, 1896, *Parergon de forma deprecative*, p. 113-157; Vacandard, *Le pouvoir des clefs et la confession sacramentelle*, à propos du livre de M. Lea, dans la *Revue du clergé français*, livraisons des 1^{er} avril, 1^{er} mai, 1^{er} juillet, 1^{er} septembre, 1^{er} novembre 1898, 1^{er} février, 15 mars 1899; Iloudinhon, *Sur l'histoire de la pénitence à propos d'un ouvrage récent*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. II, p. 306 sq., 196 sq.; Manuel Dohl, *Étude sur M. Isa*, dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*, année 1898, n. 45.

E. V a c a n d a r d.

XV. ABSOLUTION. Questions de théologie morale. — I. De la dispensation de l'absolution. II. Conditions de la validité de l'absolution. III. Plusieurs prêtres peuvent-ils absoudre ensemble un même pécheur?

I. De la DISPENSATION DE L'ABSOLUTION. — Tous les péchés peuvent être remis par l'absolution, mais ils ne peuvent être remis indistinctement à tous les pécheurs, car c'est la volonté de Jésus-Christ, qu'ils soient remis ou retenus selon les dispositions du pénitent. Il est évident, en effet, que Jésus-Christ n'a pas conféré à ses apôtres un pouvoir discrétionnaire, leur permettant d'absoudre ou non, à leur gré, sans rechercher quelles sont les fautes commises et quelles sont à l'égard de ces fautes les dispositions actuelles du pécheur. Une telle institution ne sentit ni juste, ni sage, ni féconde pour le bien. Les apôtres et après eux les prêtres sont établis juges des consciences, au lieu et place de Jésus-Christ; ils doivent porter la sentence qu'aurait portée le Sauveur lui-même, la sentence voulue par la justice et la prudence; ils doivent donc, tenir compte des dispositions du pénitent. Appliquons ce principe aux trois hypothèses qui peuvent se rencontrer en pratique au saint tribunal.

hypothèse : Le pénitent est bien disposé, c'est-à-dire (que son aveu est sincère et son repentir vrai et surnaturel. Ce pénitent a droit de recevoir l'absolution et en règle générale le prêtre ne peut la lui refuser. De quel droit, en effet, le prêtre reluserait-il son pardon à celui qui présente toutes les conditions voulues par Notre-Seigneur? Il y a un «pasi-contrat entre le pénitent et le confesseur ; le pénitent apporte son aveu toujours humiliant et son repentir toujours douloureux; le confesseur doit en retour l'absolution. Il y a cependant une exception possible à cette règle : le confesseur pourra différer l'absolution, s'il estime que c'est un moyen d'affermir les bonnes résolutions du pénitent, car le prêtre n'est pas seulement juge, il est encore médecin de l'âme. Toutefois qu'il ne prenne cette mesure qu'avec prudence et autant que possible avec l'assentiment du pénitent.

2* *hypothèse* ; *Le pendent est mal disposé, c'est-à-dire qu'il manque de sincérité ou de contrition.* Dans ce cas le confesseur doit refuser l'absolution, car Jésus-Christ ne veut donner son pardon qu'au repentir sincère, total et surnaturel. Ce serait profaner le sacrement et par conséquent commettre un sacrilège, que de donner l'absolution au pécheur mal disposé. Rien ne saurait excuser ce sacrilège, ni la crainte d'offenser le pénitent, ni le désir de gagner sa confiance pour le sauver, ni les menaces qu'il pourrait faire de renoncer à toute pratique religieuse. Le mal n'est jamais permis sous prétexte de bien.

5* *hypothèse* : *Les dispositions du pendent sont douteuses, c'est-à-dire que le confesseur n'est moralement certain ni de l'existence, ni de l'absence des dispositions requises; il a des misons pour el contre qui se balancent. Que faire alors?*

a) Que le confesseur exhorte d'abord son pénitent pour l'amener à des dispositions plus certaines et plus parfaites. S'il y réussit, il donnera l'absolution sans hésiter.

b) Si, malgré les instances du confesseur, les dispositions du pénitent restent tièdes et indécises, la règle ordinaire est qu'il ne faut pas donner l'absolution. Peut-être sans doute le sacrement serait-il valide, mais peut-être aussi serait-il nul, peut-être même sacrilège. Or le prêtre ne doit pas, à moins de raisons très graves, exposer le sacrement à la profanation.

c) Les raisons très graves de donner l'absolution à un pénitent dont les dispositions restent douteuses, sont le danger de mort, la nécessité de recevoir un sacrement des vivants, la crainte d'un scandale, et en général la prévision d'un grave dommage spirituel pour le pénitent. Mais dans ces circonstances, le prêtre donnera l'absolution sous condition. Voir XVII Association CON-
DITIONNELLE I, col. 252.

Nous nous en tenons à ces règles générales qui s'appliquent à toutes les catégories de pénitents. Pour les détails plus particuliers, voir les articles CONFES-
SION, Contrition, Habit d'âmes, Occasions, Réci-
divistes, etc.

II. Conditions de la validité de l'absolution. —
7. *principes*. — I. Le prêtre doit se servir des paroles de l'absolution. Voir à l'article V Absolution, *sa forme actuelle dans l'Église latine*, col. 191, et à l'article XVI Absolution *sous forme de précatore*, col. 244. les paroles dont il doit se servir pour la validité de l'absolution.

2. Le prêtre doit, sous peine d'invalidité, *prononcer* les paroles de l'absolution. En d'autres termes, les mots de la sentence d'absolution ne sont ni ne peuvent être écrits ou traduits par signes; ils sont et ils doivent être dits de bouche, *verba ore prolata*. Ainsi l'a voulu Jésus-Christ. Cette volonté du Sauveur n'est pas démontrée directement par la sainte Écriture, mais elle nous est manifestée par la tradition et la pratique constante de l'Église. Eugène IV et le concile de Florence résument toute cette tradition dans le décret aux arméniens: « La forme de ce sacrement consiste dans les paroles de l'absolution que le prêtre *profère* quand il *dit*: «*Je vous absous*» Ilardouin, *Acta conc.*, Paris, 1714, t. ix, col. 440.

3. Le prêtre ne peut donner valablement l'absolution à un absent. Cette règle est une conséquence nécessaire de la précédente, car ce n'est qu'à un sujet présent qu'on peut dire de bouche en l'interpellant: Je vous absous. Elle est établie (Vautre part, par des preuves d'autorité. — Clément VIII. publia le 20 juin 1602. un décret dont voici la partie principale: « Sa Sainteté, après avoir mûrement et attentivement examiné Cette proposition: *Il est permis de confesser ses péchés par lettres ou par intermédiaire à un confesseur absent, et de recevoir l'absolution de ce confesseur absent*, a condamné et prohibé ladite proposition comme étant tout au moins fausse, téméraire et scandaleuse. » Il est dé-

fendu par ce même décret d'enseigner la proposition susdite, de la défendre, de la considérer comme probable dans aucun cas, de s'en autoriser jamais dans la pratique, toutes choses qui supposent que c'est bien l'invalidité de l'absolution demandée et envoyée par lettres ou intermédiaire, que le souverain pontife a voulu affirmer. Denzinger, *Enchiridion symbolorum et conciliorum*, Wurzburg, 1895, n. 962, p. 249. — Trois ans plus tard, sous Paul V, 1^{er} juillet 1605. la Congrégation du Saint-Office jugea utile de préciser la signification du décret de Clément VIII. Elle déclara que la proposition condamnée était fausse non seulement dans son sens *composé*, mais aussi dans son sens *divisé*. Denzinger, n. 963. Expliquons ces mots. La proposition citée par le décret de Clément VIII est fausse dans son sens composé, c'est-à-dire dans ses deux parties unies. Donc, on ne peut confesser ses péchés à un absent et recevoir ensuite l'absolution de cet absent. Elle est fautive aussi au sens divisé, c'est-à-dire dans chacune de ses parties séparées. Donc 1^o on ne peut « confesser à un absent; donc aussi 2^o on ne peut absoudre un absent.

II. APPLICATIONS PRATIQUES. — 1^{re} question. *Quel genre de présence faut-il pour la validité de l'absolution?* — Il suffit, dit saint Liguori, d'une présence morale, c'est-à-dire qu'il n'est pas nécessaire que le* deux interlocuteurs se trouvent immédiatement l'un près de l'autre, mais il peut y avoir entre eux cette distance jusqu'où on peut entretenir une conversation à voix ordinaire. Il n'est pas requis cependant qu'en fût le pénitent entende la voix du confesseur. *Theologia moralis*, l. VI. n. 429, Pans, 1884, l. ni. p. 321. En conséquence:

1. Le prêtre pourra absoudre un pénitent qui, sorti du confessionnal avant l'absolution, n'est encore qu'à quelques pas.

2. Le prêtre qui se tiendrait, par crainte de contagion, à la porte d'une chambre de malade, pourrait depuis là donner une absolution valide.

3. En cas de nécessité, sur un champ de bataille ou dans un naufrage, le prêtre pourra absoudre toute une foule et l'absolution sera valide même pour les plus éloignés parmi cette foule, parce que tous font partie de la même multitude qui est moralement présente au prêtre.

4. Les théologiens conseillent de donner l'absolution même à une assez grande distance, dans le cas d'un accident grave dont le prêtre est témoin, par exemple, si un homme tombe du haut d'un édifice, s'il disparaît dans un précipice, dans la mer, dans un fleuve, etc. Toutefois, il convient dans ces circonstances de donner l'absolution sous condition. Ciolli, *Directoire pratique du jeune confesseur* Paris. 1898, t. i. p. 179.

2^e question; *Que faut-il penser de l'absolution sacramentelle envoyée par le télégraphe ou donnée par le téléphone?* — I. L'absolution par le télégraphe n'est pas proférée de bouche et elle est envoyée à un absent; donc elle est invalide, sans contestation possible. — 2. L'absolution par téléphone peut, à première vue, donner lieu à hésitation. Elle est exprimée par des paroles, et les deux interlocuteurs, confesseur et pénitent, sont en communication directe l'un avec l'autre. Ne pourrait-on pas dire qu'il y a présence morale? Notre avis est que la présence morale fait défaut et que par conséquent une telle absolution est invalide. La présence même morale suppose un rapprochement local qui n'existe pas dans l'hypothèse que nous discutons. Il faudrait changer le sens des mots pour affirmer que deux personnes sont présentes l'une à l'autre, à plusieurs kilomètres de distance. Cependant quelques théologiens contemporains, considérant que la nullité de l'absolution par téléphone quoique très probable n'est pas évidente, admettent que, dans le cas d'une urgente nécessité, un prêtre pourrait envoyer l'absolution par ce moyen, mais sous condition.

Ainsi pensent entre autres Ciolli, op. *cil.*, t. i, p. 182, cl les théologiens de Clernionl, *Theologia dogmatica et moralis*, Paris, 1895, t. iv. p. 90 En 188V, cette question fut |We a h Sacrée Pc nitencerie : t Peut-on donner Fabsolntion jar le téléphone dans le cas d'extrême nécessité? La Sacrée Congrégation opposa â la question une tin de non recevoir : < *Nihil est respondendum* ; il n'y a rien à répondre. » Elle voulait par là signifier probablement que la question n'était pas de son ressort, mais devait être adressée au Samt-Oflice. Voir Ami du clergé, <898, l. xx, p. 1097.

111. PtUSIEI BS PRÊTRES PEUVENT-ILS ABSOUDRE ENSEMBLE (IN MIME péciieir ? — H Cette pratique serait illicite, car clic est opposée â la coutume de l'Église, cl, au dire des théologiens de Salamanque, celui qui la soutiendrait tornlærail sous le coup de l'anathème du concile de Trente, sees. VII, can. 13, porté contre ceux qui enseignent qu'on p<vñ négliger ou changer les rites accoutumés dans l'administration des sacrements. *Collegii Salmanticeiwis Cursus theologicus*, Pans, 1883, t. xix, p. 355.

2. Mais l'absolution ainsi donnée serait valide pourvu que, d'une part, le pénitent soit de bonne foi et que, d'autre part, chacun des prêtres ayant entendu la confession entière prononce la formule d'absolution avec l'intention déterminée de remettre tous b's péchés mortels accusé*. Dans celte hypothèse en effet, rien ne manque des conditions requises essentiellement pour la validité* du sacrement. Suarez, *De psenit.*, disp. XVIII, sect. iv, *Opera omnia*, Paris, 1861, l. xxii. p. 393; De Lugo, *De pu nit.*, disp. XIII, *Disputationes*, Paris, 1869, i i', p. 607.

3. Si chacun de* prêtres n'entendait absoudre que partiellement de quelques-uns et non pas de tous les péri» s mortels, ou s'il faisait dépendre son intention de la volonté des autres qui prononcent avec lui les paroles, lo théologiens sont d'avis que l'absolution serait invalide, car alors aucun de ces prêtres ne serait le juge prononçant d'une manière ferme et définitive la sentence de pardon. De Lugo, op. cif., p. 611; Salmanlicenses, op. *cil.*, p. 262.

V» i a-t-il un ou plusieurs sacrements, quand plusieurs prêtres donnent simultanément et validement l'absolution â une même personne? ■ Il n'y a qu'un sacrement, répond Suarez, parce qu'il n'y a qu'une seule matière sacramentelle. * Loc. ci./., p. 393. « Il y a autant de sacrements que d'absolutions, dit en sens contraire Dr Lugo, parce qu'il y a « autant de formes sacramentelles. » Loc. ci./., p. 608. Les théologiens de Salamanque insistent longuement sur celle discussion et se rangent, à bon droit, selon nous, du côté de Suarez. Loc. cit., p. 355-350. En définitive, quand même il y aurait plusieurs prêtres pour absoudre, il n'y n qu'une cause débattue. o lh que le pénitent vient d'exposer par sa confession; une seule cause est débattue, par conséquent un «cul jugement est institué, une seule sentence est fioriri» quoique prononcée par plusieurs; donc un seul sacrement existe.

Suarez. De pirntL. dl*p. XVIII. iv, *Opéra*, Part*, lRGl, t. XXII, p. 333; De Logo, Dr pffni./., dbp. XIII, Dbpuiationoi, Pari*. l**D, t- lv. p. W, MI; Salmantic/n.*. », *Cursus theulii-gi ui*, l*irK. t. xix. p. 202, 355, S. Liguori, *Thrologia* I VI, Pari*, lW3. t. m; Homo Pnria, jMtfi L u; LacnHs. TTirotogü» muralu, Pnri., 1874, L m; Bal-Hφ -Pdnu/fi. OpMS t/ieotojjicum *inovab.* Prato, lHL>2, t. v; Gary-UaU*rira. Compendium (hrolui/tr *nioralui*, Prato, ISM. t n; L Linkuhl. Πi-Oi^ia morolii., Frûx.urf-en-Brtâgau. t8?H, L π. Marc, Jnj>hf>dtotr morolr«, Home, tfflD, L n; Arrtnyi». p.'oio/i'I mura/t^, Tournai. L n: Dcranll, Prarû confGwtr^orwm, H Inçne lHM, t. il; De recidlHi rt oernxiorntti*, Vzrfnrr. ISRT t l et II; Httartu. a Srxlen, *Tmrtatus pastoralis* 4, ^crarnrnti*. Mejenrr lHB5; CioUi, Dirrctoire *pratique* du jeune cvh/i>*é* m t Pu.-, Ib3e, L L

A. IjLIGNET.

XVI. ABSOLUTION SOUS FORME DÉPRÉCATOIRE. — I. Question à résoudre. II. Solution.

I. Question à RÉSOUDRE. — Z. AOFZOΛ. — L'absolution sous forme indicative est celle où le prêtre nflimW qu'il remet les péchés : telle <*st la formule employée dans le rit. latin : *Ego te abxolvn*, etc. L'absolution sous forme déprécatoir est celle où le prètiv prie Dieu de remettre les péchés, soit sans faire mention du pouvoir sacerdotal d'absoudre, comme dans cette formule du rite grec : *Tout ce que (u <w confessé à ma pauvre petitesse..., qui Dieu te le pardonne en ce monde et en Tautre*, soit en mentionnant ce pouvoir, comme dans cette autre formule du rite grec : *Due Dieu te pardonne par mm en ce monde et en Tautre*. Quelques théologiens distinguent une troisième forme de l'absolution, qu'ils nomment *inq^enitiva*. Telle serait, suivant Sylvius, *fn J iDm partem*, q. lxxxvt, a. 3, *Opera*, Anvers, 1695, t. iv, p. 414, la formule : *Abwlvatur germs Christi*. Mais la plupart des auteurs font rentrer ces formules impératives dans la classe des formes déprécatoires, et nous ferons comme eux. sauf à remarquer plus loin <ju'il \ a une grande variété de formes déprécatoires.

II. LA QUESTION. — Lv question que nous avons â examiner n'est pas de savoir quelle est la forme d'absolution dont les prêtres sont tenus de se servir. Il est certain que les prêtres de rite latin sont obliges de se servir de la formule indicative du rituel romain, sous peine de faute grave. Voir V ABSOLUTION, Sa *forme actuelle dans TEglise latine*, col. 193, et que les prêtres orientaux sont tenus en général d'employer chacun les formes du rite auquel ils appartiennent. Voir VH Absolitiok chez les grecs, col. 202.

Mais c'est de la validité du sacrement qu'il s'agit. Aucun théologien ne se demande si la forme indicative des latins est valide. Les déclarations du concile de Florence et du concile de Trente que nous allons rapporter sont trop formelles et trop claires pour qu'on puisse en douter. Il n'en est pas de même de l'absolution donnée sous forme déprécatoire. Un grand nombre de théologiens ont soutenu qu'elle ne saurait être valide, et cela précis/incnt à cause des raisons qui militent en faveur de la forme indicative. C'est donc la question de la validité des formules déprécatoires «l'absolution que nous avons â étudier. On peut résoudre cette question d'une manière théorique, en déterminant dans quelles conditions les formules d'absolution seraient valides et en imaginant pour cela des exemples de formules valides, douteuses ou invalides. On peut la résoudre aussi d'une façon appliquée et pratique, en ivcherchanl si les formules employées dans les divers rites remettent les péchés, quels sont les éléments qui les rendent valides, ou bien encore si une formule xalide dans un rite le serait également dans un autre. Nous verrons quelles sont les principales solutions qui ont été données â la question â ces deux points de vue.

lit. ŪO.WTES λ coNSlbàttiiH. — Li difficulté île la question vienl du grand nombre de données dont il faut tenir compte. Les unes sont fournies par la pratique des diverses Eglises, les autres par les décisions des conciles et du Saint-Siège, d'aulne enfin consistent en raisons théologiques appuyées sur l'Écriture et la doctrine traditionnelle.

I. *Pratique des Églises.* — Les formules d'absolution usitées dans les Églises latine, grecque, syrienne, arménienne ou copte, soit dans l'antiquité, soit â l'époque moderne, ont été di terminées dans des artich-s précédents. Rappelons ce qui a été établi dans ces articles.

1. La forme *absolue* ou *indu olive* est employée par l'Église latine actuelle, par les diverses branches de syriens unis, par les orim niens unis et non-unis, [wr les russes et lesrutlièncs. Elle est représentée par quelques formules des grecs unis ou des grecs non-unis et par quelques formules de l'ancienne ÉgIle latine._2. La

forme *déprécatore* a été en usage dans l'Église latine jusqu'au xii^e siècle; elle est encore employée par les grecs unis et non-unis, par les coptes unis et non-unis*, par les nestoriens, — Les formules des jacobites peuvent être considérées comme indicatives ou comme dvprécatore, suivant l'interprétation «pi on leur donne.

2. *Décisions des conciles et du Saint-Siège.* — I. Les unes semblent exclure la forme déprécatore. Telle est la déclaration du concile de Florence dans le décret aux arméniens (1411) : « la forme de ce sacrement (de pénitence) sont les paroles de l'absolution que le prêtre prononce lorsqu'il dit : Je t'absous, etc. » *Forma hujus sacramenti sunt verba absolutionis* <mr ιαιττιω profert, cum dicit : Ego te absolvo, etc. Deiziinger, *Enchiridion symbolorum*, n. 594. Telle est encore la déclaration du concile de Trente, au chapitre ni de la XIV^e session (1651) :

Ivcit præterea sancta synodus « sacramenti pœnitentiæ for-
mm, in que præcipuo ipsius
vissiU est, In illis mini-tri ver-
bin peritain esse, *Ego te absolvo*,
etc., quibus quidem de Eo-
ctestai sanciuu more proces quod-
dain laudabiliter adjunguntur :
nd if^ius tamen formæ osson-
tinm nequeunm spectant, ne-
que ad hujus sacramenti admi-
nistrationem sunt necessarii.

Ix* -nlnt concile enseigne en
outre que la forme du sacre-
ment de pénitence, m laquelle
cet placée principalement sa
vertu, se trouve dans ce* pa-
roles du ministre : *Jt Cabnouj*,
etc., auxquelles sont jointes
d'une façon louable quelques
prières, d'nprès l'usage de la
sainte Eglise; oqirndant ces
prières n'afparlicnnoot pan à
renonce de la forme elle-même,
et elles ne sont pas nécessaires
pour l'administration de co sa-
crament.

Le concile distingue clairement entre la formule indicative *Ego te absolvo* et les prières ou formules déprécatore *Misereatur*, *Indulgentiam*, *Passio Domini* qui la précèdent ou qui la suivent. Il enseigne dogmatiquement, *docet*, que la forme du sacrement consiste dans la première formule, et que les prières qui y sont jointes n'entrent pas dans l'essence de cette forme, ni ne sont nécessaires. Il ne leur reconnaît donc aucune efficacité pour l'absolution elle-même.

On peut regarder aussi comme défavorables à la forme déprécatore les prescriptions faites aux syriens unis de se servir de la forme *Inline*, bien que les anciens rituels syriaques expriment l'absolution par des formules déprécatore. Voir IX ABSOLUTION chez les syriens, col. 210.

2. b'au lres actes de l'autorité ecclésiastique reconnaissent au contraire la validité des formules déprécatore. Les formules sont en elles autorisées par le Saint-Siège pour les grecs unis et les coptes unis. Elles sont conservées dans les rituels imprimés à Borne, à la Propagande, pour leur usage.

3. On peut regarder comme favorables et défavorables à la validité de la forme déprécatore, les prescriptions données aux prêtres grecs unis par Clément VIII et Benoît XIV d'employer la formule indicative pour l'absolution des latins, en y ajoutant ou non les formules déprécatore dont ils se servent pour l'absolution des grecs. Voir X ABSOLUTION chez les Grecs, col. 202. Le Saint-Siège ne peut en elles autoriser l'usage des formules déprécatore**, pour l'absolution des grecs, si elles sont invalides, et il semble que si elles étaient valides pour absoudre les latins, on ne devrait pas, lorsqu'il s'agit de ces derniers, imposer l'absolution indicative aux prêtres grecs.

3 *liaisons théologiques.* — D'après les paroles du Christ, le prêtre qui absout, au sacrement de pénitence, prononce une sentence que Dieu ratifie. *Quotcumque solveris super terram erant soluta et in celo*. Maith., XiV, IP; XVIII, 18. *Quorum remiseritis peccata remittuntur eis*. Joa.. xx, 21. Il n'est «lone j»as seulement ministre et instrument de Dieu dans ce sacrement, comme dans le hiplême. Il y est encore juge pour remettre les péchés. Aussi le concile de Trente a-t-il déclaré que l'absolution

sacramentelle est un jugement : Si quis dixerit absolutionem sacramentalem sacerdotis non esse actum iudicium ; anathema sit. Sess. XIV, can. 9. Puisque la forme du sacrement doit en exprimer la nature et les effets, l'absolution ne saurait donc être une simple prière à Dieu; il faut qu'elle ait le caractère de sentence portée par le prêtre. C'est pourquoi une forme purement déprécatore ne paraît point valide, tandis que la forme indicative et absolue l'est certainement, si elle remplit, d'ailleurs, les autres conditions requises.

Cependant, c'est Dieu qui exécute la sentence du prêtre. Car c'est Dieu qui donne la grâce sanctifiante par laquelle les péchés sont effacés. Aussi l'absolution semble-t-elle pouvoir revêtir la forme d'une prière à Dieu, pourvu qu'elle manifeste clairement que cette prière est faite pour l'exécution d'une sentence, purement par le prêtre, comme ministre du sacrement.

Telles sont les principales raisons invoquées, la première contre la validité de la forme déprécatore, la seconde en faveur de la validité.

IV. *BISTOIHK Ob' ta OUKSTIOB.* — I. *Arant le concile de Trente.* — La question de la validité de l'absolution déprécatore est posée depuis le x^e siècle. Nous avons dit dans un article précédent (voir IV ABSOLUTION, *Sentiments des anciens scolastiques*, § I. col. 190) qu' saint Thomas d'Aquin s'était prononcé contre la validité de cette absolution et que son opinion avait été généralement suivie par les auteurs du x^e et du xv^e siècle.

2. *Du concile de Trente au xvi^e siècle.* — En déclarant que la formule : *Ego te absolvo*, est la forme du sacrement de pénitence, les conciles de Florence et de Trente apportèrent à cette opinion une nouvelle autorité. Saint Thomas et les auteurs antérieurs au x^e siècle s'étaient surtout appuyés sur les textes de l'Écriture pour contester la validité de la forme déprécatore. Les auteurs qui écrivirent après les déclarations du concile de Trente s'appuyèrent surtout sur ces déclarations. Cependant, comme nous l'avons dit, ils admirent en général que certaines formules déprécatore sont valides, parce qu'elles conviennent à la forme indicative. Jusque dans la dernière moitié du xvi^e siècle, ils se préoccupèrent peu des difficultés que leur thèse rencontrait dans les liturgies anciennes ou orientales. Dominique Soto (f 1560), / F5e/H., l. I, disp. III, a 5, Douai, 1612; Vasquez (1604), /n III^e partem, q. lxxxiv, a. 3, Lyon, 1620, t. iv, p. 14; Estius (f 1613), IV Sent., l. IV, disp. XV, § 3, Paris, 1696. l. n, p. 186, Suarez (f 1617). In H^e partem, q. lxxxvi, disp. XIX, sect. I, n. 25. Opera, Paris, 1872. t. xxu. p. 408; Jean de Saint-Thomas (t 1644), in IIP^e partem, disp. XXIII, a. 3, n. U, Opera, Paris, 1886, l. ix, p. 593, et Sylvius (f 1619), In UP^e partem, q. lxxxvi, a. 3, Opera, Anvers, 1695, t. iv, p. 414, n'en parlent point. De Lugo (f 1660), De virtute et sacramento pœnitentiæ, disp. XIII, secLiv, n. 105, Lyon, 1644, p. 211, en dit seulement quelques mots d'après Arcudius. C'est pourquoi les solutions proposées à cette époque étaient surtout de celles qui s'appliquent à des hypothèses et que nous avons appelées théoriques. Il en est résulté que les auteurs que nous voulons citer sont relativement brefs sur la question. Ces auteurs admettent tous expressément la validité de certaines formules déprécatore, à l'exception de Vasquez et de Jean de Saint-Thomas, qui semblent les exclure toutes, sans pourtant le dire nettement.

3. *du milieu du xvi^e siècle.* Des renseignements nouveaux à plus d'un égard sur les liturgies anciennes ou orientales vinrent augmenter l'intérêt de la question et y ajouter du développement. Le Grec Arcudius (f 1632) fut le premier à entrer dans cette voie, en publiant en 1619 son ouvrage *De concordia Ecclesia occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione*. Il nous apprend lui-même qu'aucun Latin n'avait fait avant lui, op. cil., l. IV, c. ni, édition de

Paris» 1672, p. 407. Il ne s'y occupait guère d'ailleurs que de la liturgie grecque. Il tient pour invalides les formules d'absolution des ecclésiologues grecs, parce qu'elles sont déprécatrices. *ibid.*, p. 428, et regarde comme valide cette formule indicative : « Je vous tiens pour absous, » et quelques autres équivalentes que, selon lui, beaucoup de prêtres employaient, bien qu'elles ne fussent pas dans leur livres liturgiques. *Ibid.*, p. 128, 431. Un peu plus tard, en 1651, cet aspect de la question fut repris avec beaucoup plus de développement et eut un tout autre esprit par l'oratorien français Jean Morin (f. 1659). Dans son ouvrage, *Comment. hist. de disciplina in administratione sacramenti pœnitentiae*, I. VIII. c. viii-xxiii, édition d'Anvers, 1682, p. 529-588, il rapporte des documents pour établir que la forme de l'absolution a été déprécatrice en Occident jusqu'au xiii^e siècle et qu'elle l'est encore dans les Églises orientales, parmi lesquelles d'ailleurs il n'a étudié que l'Église grecque. Il soutient même que la forme de l'Église latine pourrait encore être tenue pour déprécatrice et consister dans ces mots *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*, dont les mots *Ego te absolvo* ne seraient qu'un complément accessoire. *Ibid.*, c. xvm, n. 8, p. 569. Mais il ne s'arrête pas à cette interprétation singulière dont il n'a pas besoin pour la théorie qu'il défend. Il admet en effet pour tous les sacrements que leur matière et leur forme n'ont été déterminées par Jésus-Christ que d'une manière purement générale, mais que l'Église a reçu le pouvoir de les déterminer plus spécialement. Il pense que l'Église a exercé ce pouvoir pour le sacrement de pénitence, *ibid.*, c. xvn, p. 566 sq., et qu'ainsi les formules d'absolution, employées en divers lieux et en divers temps sont toutes valides.

V. Depuis le milieu du xvn^e siècle. Trois opinions principales. — De nouvelles recherches de l'érudition apportèrent de nouvelles preuves en faveur des assertions historiques de Morin. Aussi depuis le milieu du xviii^e siècle, les théologiens se préoccupèrent-ils des différences signalées par le savant oratorien entre les liturgies anciennes ou orientales et le rituel latin moderne. Mais deux courants s'établirent dans les écoles théologiques. — 1. L'un tint plus compte des données de l'érudition et suivit l'opinion de Morin. Il domina à la fin du xvn^e siècle et au xvm^e siècle, surtout à la Sorbonne. Il est représenté par Duhamel (f. 1706), Witasse (f. 1716), Tounely (f. 1729), Juénin (f. 1727), Drouin (f. 1742), Golti (f. 1712), Sardagnaff (1775). Cette opinion a aussi été adoptée par saint Alphonse de Liguori (f. 1787), *Traité contre les hérétiques*, c. VI, p. 75, *Œuvres traduites*, Paris, 1836, t. xix, p. 412. Elle est enseignée aujourd'hui par Hurler, *De sacramento pœnitentiae, Theologise dogm. compendium*, Innsbruck, 1881, t. m, p. 418; Schanz, *Die Lehre von den heiligen Sacramenten*, § 39, Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 542; Tanqueray, *Synopsis theologiae dogmaticae*, *De pœnitent. sacram.*, p. 49, Paris, 1895. Une partie de ces auteurs pensent que les formules adoptées par l'Église ne sont valides que pour les temps et les lieux où elles sont adoptées, et par conséquent que la forme déprécatrice est maintenant invalide dans l'Église latine. — 2. L'autre courant contesta le caractère déprécatrice des formules anciennes et des formules orientales de l'absolution, beaucoup de ceux qui le suivirent se contentèrent de proposer assez sommaires aux difficultés de Morin. Cependant les faits et les théories qu'il avance furent discutés en détail et combattus longuement par le jésuite Simonnet (f. 1733), *Institutiones theologicae, De pœnitentia*, di. p. VIII, a. 1-0, Nancy, 1726, t. ix, p. 308-425. Ses arguments furent souvent résumés par les auteurs qui vinrent après lui. Parmi les auteurs contemporains, De Augustinis, *De re sacramentaria, de sacramento pœnitentiae*, part. II, a. II, Schoon, Home, 1887, t. n. p. 294, paraît suivre cette opinion. — 3. Entre ces

deux systèmes, l'un qui admettait que la formule de l'absolution n'avait pas été toujours et partout la même dans son essence, l'autre qui soutenait que les formules déprécatrices n'avaient jamais constitué la forme de l'absolution, il s'en dessina un troisième. Il reconnut l'exactitude des données fournies par les érudits du xvn^e siècle et des siècles suivants, mais prétendit que les formules déprécatrices employées en Orient ou en Occident au temps des Pères, avaient un sens équivalent à celui de notre formule latine indicative, que, par conséquent, toutes ces formules sont valides partout et toujours en vertu de l'institution de Jésus-Christ, sans que l'Église soit intervenue autrement à leur égard que par des prescriptions purement disciplinaires. Cette théorie avait son fondement dans la doctrine des scolastiques qui vécut immédiatement après le concile de Trente. Elle a eu beaucoup de partisans de nos jours. Citons Perrone (f. 1876), *De pœnitentia*, c. v, *Prielectiones theologiae*, Paris, 1852, l. n, p. 372; Eranzelin (f. 1886), *De sacramentis in genere*, c. v, in fine, 3^e édit., Home, 1878, p. 48; Billot, *De Ecclesia? sacramentis, De pœnitentia*, t. m, cor. 2, Home, 1895, t. n, p. 10; Lehmkühl, *Theologia moral.*, Fribourg-en-Brisgau, 1898, t. ii, p. 269; V. Jaugey, *De sacramento pœnitentiae*, part. II, sect. ii, c. m, § I, Langres, 1877, p. 276; Knoli (Albert a Bulsano f. 1863), *Institutiones theologiae theologiae*, § 650, Turin, 1875, t. v, p. 477, regarde cette opinion comme plus probable et plus commune que la précédente. Elle a aussi les préférences de Palmieri. *De pœnitentia*, th. xn, *Parergon*, Home, 1879, p. 127-142. Beaucoup de ces auteurs posent en principe qu'une forme d'une signification purement déprécatrice serait invalide; mais ils expliquent qu'une formule grammaticalement déprécatrice peut avoir un sens impératif et indicatif et ils voient ce sens dans toutes les formules, même déprécatrices, adoptées ou reconnues par l'Église catholique.

IL Solution. — *Hypothèse rufioniQUE*. — Abstraction faite des applications aux formules usitées dans les divers rites et en restant sur un terrain général, on peut poser les deux principes suivants. — *Premier principe*. Une formule purement déprécatrice, qui n'exprimerait, ni par ses termes, ni d'aucune autre façon, l'action ministérielle du prêtre et le caractère judiciaire de celle-ci, ne saurait être la forme valide de l'absolution. Elle n'exprimerait pas en effet ce qui constitue essentiellement le sacrement de pénitence. Aussi les théologiens qui ont envisagé l'aspect théorique de la question semblent-ils s'accorder tous à reconnaître ce principe. — *Second principe*. Toute formule, équivalente par sa signification à la forme latine *Ego te absolvo*, doit être regardée comme valide, alors même qu'elle se présenterait sous une forme grammaticale déprécatrice. On admet en effet que, pour tous les sacrements, la validité (nous ne parlons pas de la licéité) ne vient pas de l'emploi d'un mot plutôt que d'un autre, que par conséquent les formules sacramentelles restent valides, alors même qu'on les traduit en diverses langues, ou qu'on substitue aux termes reçus d'autres termes qui ont le même sens. Ce principe est vrai pour le sacrement de pénitence, aussi bien qu'il l'est pour les autres. 1) Il ne paraît pas impossible, d'autre part, d'exprimer en une formule grammaticalement déprécatrice le même sens qu'exprime la formule *Ego te absolvo*. Les théologiens semblent admettre tous que c'est le cas de la forme impérative Sois absous et des autres semblables. Estius dit déjà, *loc. cit.*, qu'il faut tout le monde reconnaître la validité des formules *Absolvatis a me* ou *Absolvatur talis*. Il s'agit de déterminer les principales catégories des autres formules déprécatrices valides. Ici les auteurs ne sont plus d'accord. Le critérium consiste à voir si la prière qu'elles expriment est faite avec l'autorité d'un juge ou si elle est une sentence dont il demande seulement l'exé-

cution. En ce cas les formules ne seront pas purement déprécatives, mais *potestatives*; elle* constitueront des jugements aussi bien que la forme *Ego h. absolvo*. En vue des applications que nous aurons à faire tout à l'heure, distinguons trois classes de formules déprécatives dont la validité est plus ou moins probable et admise par un plus ou moins grand nombre d'auteurs.

1^{re} classe. — Elle renferme les formules qui, tout en priant Dieu de remettre les péchés, lui demandent de le faire par le ministère du prêtre. Tous les théologiens qui ont examiné ces formules semblent en avoir admis la validité, aussi bien ceux qui ont écrit avant Morin, (pie ceux qui sont venus après lui. Du Lugo, *loc. cit.*, n. 106, dit que la forme *Absolvat te Deus per me* parût tout à fait valide, *videtur omnino valida*, et nous lisons dans l'ouvrage le plus récent qui ail été publié sur cette matière, à notre connaissance, Sasse, *Dr sacramentis Ecclesie, de penitentia*, c. xxxn, t. n, p. 206, que personne ne conteste la validité de la forme *Deus te absolvat per ministerium meum*. Le P. Lehmkühl, qui a édité cet ouvrage de son confrère défunt, ajoute avec raison en note, que cela est vrai à condition que la formule soit prononcée avec l'intention de donner l'absolution sacramentelle.

2^e classe. — On peut placer dans une seconde classe les formules déprécatives qui, sans parler du ministère du prêtre, rappellent à Dieu l'institution du sacrement de pénitence et les paroles du Christ : *Quorum remissionis peccata remittuntur eis*. Ces formules marquent moins clairement que les précédentes qu'il y a jugement du prêtre. Cependant elles le signifient aussi et il semble par conséquent très probable qu'elles équivalent à la formule *Ego te absolvo*.

3^e classe. — Vue formule qui demanderait le pardon des péchés, sans mentionner le ministère du prêtre, ni rappeler l'institution du sacrement de pénitence, comme la formule *Deus te absolvat, Deus remitte huic...* ne pourrait-elle pas aussi être considérée comme équivalente à la formule *Ego te absolvo*, en raison de cette circonstance qu'elle est prononcée par le prêtre en vertu de son sacerdoce, sur un pénitent qui vient de se confesser pour recevoir l'absolution sacramentelle? Le P. Billot, *loc. cit.*, le savant professeur du Collège romain, le croit. Cette opinion a sa probabilité, car les difficultés qui ont empêché les auteurs anciens de l'adopter, ne sont pas insolubles. Us se disaient que, s'il y avait une forme valide d'absolution dans les formules déprécatives *Misereatur... Indulgentiam* dont le rituel romain fait précéder les mots *Ego te absolvo*, les pénitents seraient absous, avant que le prêtre prononçât ces mots, qui sont pourtant la vraie formule de l'absolution latine. Mais on peut répondre que les prêtres latins, en prononçant ces diverses formules, ont l'intention de se conformer aux enseignements de leur Eglise, que par conséquent ils ont (nu moins implicitement) l'intention d'absoudre par les mots *Ego te absolvo*, d'où il résulte que les paroles précédentes ne remettent pas les péchés dans leur bouche. On peut objecter encore la déclaration du concile de Trente que ces prières, qui accompagnent les mots *Ego te absolvo*, n'entrent pas dans l'essence de l'absolution. La réponse est facile. Lorsque ces formules déprécatives accompagnent les mots *Ego te absolvo*, elles ne sont pour rien dans la forme qui est tout entière dans ces mots. Mais pourquoi ne pourraient-elles entrer comme partie essentielle dans d'autres formules valides d'absolution?

/// *Hfipoxsr Appliquas*. — Ml est certain que toutes les formules employées dans l'Eglise catholique, par ordre ou avec le consentement du Saint-Siège, sont valides dans chaque rite qui s'en sert. Par conséquent la validité des formes déprécatives usitées jusqu'au xix^e siècle dans l'Eglise latine et de celles qui sont encore en usage aujourd'hui chez les grecs et les coptes unis ne saurait

être mise en doute. — 2^e Du moment que, dans les essais d'union et dans les controverses des latins avec les orientaux schismatiques ou hérétiques, on ne leur a jamais demandé de changer leur manière d'administrer le sacrement de pénitence, il y a aussi la une preuve en faveur de la validité des formules d'absolution dont ils se servent. Cette preuve n'a pas d'importance pour les grecs et les coptes schismatiques, puisque leurs formules sont en usage et par conséquent valides chez les catholiques de même rite. Elle en a pour les syriens nestoriens ou jacobites, parce que les diverses Eglises syriennes unies ont abandonné les formes déprécatives des nestoriens et des jacobites, pour prendre la forme indicative des latins. — Ainsi, laissant de côté les arméniens qui ont la forme indicative, il y a lieu, uniquement en raison de la pratique, de tenir pour certainement valides les formules déprécatives des grecs et des coptes admises dans les éditions de la Propagande, et pour probablement valides, les formules des syriens nestoriens ou jacobites. Reste à concilier cette solution avec les principes de la théologie catholique. On l'a fait en bloc pour tous les rites; on peut aussi le faire en entrant dans le détail, et en examinant les formules de chacun d'eux.

1^{re} Réponse en bloc. — La théorie de Morin que nous axons exposée plus haut justifie d'une manière générale toutes les variations de la formule d'absolution. On se souvient qu'elle attribue à l'Eglise le pouvoir de déterminer, même dans les parties essentielles pour la validité, les rites sacramentels que Jésus-Christ n'aurait établis que d'une façon générale. Nous verrons au mot Sacrement que c'est la une opinion qui peut être soutenue, au moins, si l'on excepte le baptême et l'eucharistie. L'école de Morin en conclut que les formules déprécatives sont valides pour l'absolution, aussi bien que les formules indicatives, à toutes les époques et dans tous les lieux où l'Eglise les a employées ou les emploie. Cette conclusion est très exacte, lorsqu'il s'agit de formules usitées dans la véritable Eglise. Mais est-il besoin de ce pouvoir qu'on attribue à l'Eglise pour expliquer la validité des diverses formules d'absolution qui ont été et qui sont encore en usage dans son sein? Oui, si ces formules ne sont pas équivalentes pour le sens. Non, si toutes expriment suffisamment ce qui est essentiel dans la forme : *Ego te absolvo*, qui répond le mieux aux termes de l'institution du sacrement de pénitence par Jésus-Christ; car d'après ce que nous avons dit plus haut, toutes les formules qui expriment ce qui est essentiel dans cette forme, sont par le fait même valides, sans qu'il soit besoin que l'Eglise exerce aucun pouvoir particulier pour leur donner cette validité. Dans le cas contraire, il faudra recourir à la théorie de Morin. Examinons donc les formules en cause, chacune en particulier.

2^e Réponse pour les diverses formes déprécatives. — Nous possédons un critérium pour apprécier si les formules déprécatives des grecs, des coptes et des syriens expriment ce qui est essentiel dans la forme : *Ego te absolvo*. Ce critérium, ce sont les règles que nous axons établies plus haut, dans la nomenclature que nous avons appelée *théorique*, pour juger si elles sont équivalentes à la formule : *Ego te absolvo*. Appliquons donc ces règles.

L Toutes les formules déprécatives grecques, prononcées après la confession des péchés, sur le pénitent, renferment la mention du ministère du prêtre. La plus usitée porte : « Que Dieu te pardonne par moi et en ce monde et dans l'autre. » Les autres expriment la même chose en des termes identiques ou équivalents. Voir VU ABSOLUTION chez les grecs, col. 200 sq. Or nous avons vu que tous les auteurs qui ont écrit avant ou après Morin regardent cette formule (que nous avons placée, cul. 249, dans la première classe) comme exprimant ce

qui eût essentiel dans la forme : *Ego te absolvo*. On ne saurait donc mettre sérieusement en doute l'équivalence de* formules d'absolution des grecs unis ou non-unis avec la formule latine.

2. La formule d'absolution des cop/e· unis ou non-unis ressemble d'une façon frappante à la principale formule des grecs. KHe se compose comme celle-ci de deux parties : une première, intitulée *absolution au Fils*, où le confesseur demande l'absolution du pécheur, en rappelant l'institution du sacrement de pénitence et le pouvoir d'absoudre les péchés conféré au prêtre; une seconde, intitulée *bénédiction*, où il demande que le pénitent soit absous par son ministre : < Qu'il soit absous...

la bouche de nia petitesse. » Voir XI Absolution chez les coptes, col. 212. La première formule est très probablement équivalente à la forme : *Ego te absolvo*, comme nous Pavons dit tout à l'heure. Nous avons mis, col. 219, cette formule dans la deuxième classe. Mais la seconde formule répond exactement à celle dont nous venons de reconnaître la validité chez les grecs. Elle exprime, par conséquent, on ne saurait le contester, l'ementiri de la forme : *Ego le absolvo*.

3 La forme de l'absolution des syriens *jacobdcs* peut être placée soit dans ces paroles, que le prêtre prononce immédiatement après la confession : < Moi je te pardonne ici et Dieu dans le ciel, » soit dans d'autres paroles qu'il prononce après l'accomplissement de la p mitcncc et qu'on peut traduire de deux façons : ou bien *Que ce péché soit effacé*, ou bien *Le péché sera dès à présent effacé*. Voir IX ABSOLUTION chez les syriens, col. 209. La première et la dernière formules seraient indicatives. La seconde : *Que ce péché soit effacé*, est grammaticalement déprécatore. Mais elle a le caractère impératif. Or nous avons vu, col. 248, que les formules impératives de cette sorte étaient tenues pour valides et équivalentes à la forme : *Ego te absolvo*, même par les théologiens du commencement du xvii· siècle. La validité de la formule des syriens jacobites ne saurait donc soulever de difficulté.

L Il n'en est pas de même de la formule des syriens *re storims*, de celle, du moins, qui est usitée pour la réconciliation des pécheurs autres que des hérétiques, non pas, à ce qu'il semble, avant, mais seulement après l'accomplissement de la pénitence. Elle demande en effet » Dieu la rémission des péchés, sans avoir aucun caractère impératif et sans parler du ministère du prêtre, ni ne m» de (institution du sacrement de pénitence. Voir IX Absolution chez les syriens, col. 218. Elle rentre donc dans les absolutions (pie nous avons placées dans l» troisième classe, col. 249. Sa validité n'est admissible 't ne se justifie, que si on admet l'opinion du P. Billot, -uiv iTit laquelle la circonstance d'être prononcée sur un pénitent après <a confusion par un prêtre, avec l'infinition d'il'oudre, suffit pour qu'une formule deprèca-loit* exprime l'essentiel de la forme : *Ego te absolvo*.

5 Le* formule* déprécatore* usitées chez les latins au t>*mps des Pères et dans le lumt moyen Age sont de deux sortes. Voir II Absolution au temps des Pères, col. 157, et III \nsoLt TION dans l'Église latine du Vit9 au xtu siècle, col. 107. Les unes rentrent dans notre seconde cl.»—», col. 249. Elles rappellent le pouvoir de remettre l - péchés donné par Jésus-Christ aux prêtres. Elles «qi vdent donc à la forme latine actuelle et ne «auraient wi.h'vrr de difficulté théorique. On s'en est servi au temps d»-s Pi h-s et à iVpoque qui précéda l'usage de 'a form· indicative. Mai* il est d'autres forme-* usitées encore m commencement du moyen Age dont les paroles, telles que nous les trouvons dans les p nitrtiels, sont simplement d*precifoires. Elles n'ont aucun caractère imp»-ritif, n· mentionnent nt l'institution du pouvoir <l ib*ondre. ni l· ministère du pn'lre dan* falxolution, co* 167 Pour admettre leur équivalence avec la formik ; *Ego te abmho*, il faut adopter l'opinion du

P. Billot et recourir au sens qui leur p*t donné par les circonstances où elles sont prononcées. Si on ne vent pas accepter cette opinion, on pourra, pour justifier la validité de ces formules, embrasser lo sentiment du P. Morin et dire que l'Église a modifié la forme valide de l'absolution chez les latins.

3° Une formule déprécatore d'absolution serail-clle actuellement valide dans l'Eglise latine? — I. Si l'on suit l'opinion de Morin, il y a Heu de croire qu'une formule déprécatore ne serait plus valide dans l'Église latine. En effet, si c'est l'Église qui donne la validité aux formules en les adoptant, elle doit aussi leur ôter leur validité en les rejetant. C'est pourquoi Tournely, *Prælect. thcol. de sacramento pœnitentne*, part. I, q. ix, a. I, Paris, 1728, p. 130 sq., et d'autres auteurs disent expressément que les formules déprécatorees ne sont plus valides dans l'Église latine. Cette opinion de Tournely suffit pour expliquer que Clément VIII et Benoît XIV aient proscrit aux prêtres grecs de se servir de la formule indicative pour l'absolution des latins. On doit en effet suivre le parti le plus sûr dans l'administration des sacrements, et du moment que Tournely et d'autres auteurs estimables regardaient les formules déprécatorees comme invalides chez les lutins, le plus sûr était de se servir vis-à-vis d'eux de la formule indicative. C'est assurément cette considération qui a inspiré le décret dont nous parlons ; car autrement on ne comprendrait pas que Clément VIII et Benoît XIV nient permis, vis-à-vis des grecs, la formule qu'on tenait pour insuffisante dans la bouche du même prêtre vis-à-vis des latins.

2. Si Ton adopte l'opinion suivant laquelle toutes les formules deprécatorees qui ont été ou sont encore approuvées dans l'Eglise catholique, sont équivalentes à la forme : *Ego te absolvo*, il y a lieu de dire que toutes ces formules seraient valides aujourd'hui dans la bouche des prêtres latins et qu'elles sont seulement illicites. Du moment en effet qu'elles renferment par hypothèse ce qui est essentiel pour l'absolution, elles ont la \crlu de remettre les péchés dans le sacrement de pénitence.

Quelques auteurs pensent, il est vrai, que l'Eglise, pouvant retirer la juridiction aux prêtres latins qui se serviraient d'une formule déprécatore, l'a fait en déclarant que la forme du sacrement consiste dans les paroles: *Ego le absolvo*, et qu'elle a rendu ainsi les autres formules* invalides dans l'Église latine. Sn\$se, *Inc. cit.* Mais c'est là, ce nous semble, une affirmation sans fondement. L'Église peut certainement ôter la juridiction et par conséquent le pouvoir d'absoudre aux prêtres qui emploieraient telle ou telle formule. Mais il faudrait pour cela qu'elle s'exprime clairement. Or jamais aucune décision n'a été portée dans ce sens. Quelques auteurs seulement ont émis ce sentiment; il leur est particulier et ne «aurait être attribué à l'Église.

Les ouvrages Indiqué· h ThUtoIrc de ta question, col. 246 eq-, en particulier Tournely, *Prstl. theot. de sacrum*, pamictniur, part. I, q. IX, a. 1. Paris, 1728, p. 139-117 ; Palmieri, *l'èe jurnl-tentia*, tb. xn. parergon, Home, 1879, p. 12»*-1M.

A. Vacant.

XVII. ABSOLUTION CONDITIONNELLE ou SOUS CONDITION. — I. Nature. II. Histoire. III. Validité. IV. Lien.

I. Nature. — L'absolution est dite conditionnelle ou donnée sous condition, quand, par la volonté du prêtre qui l'administre, elle n'oM pas conférée d'une manière absolue, mais avec une réserve d« laquelle dépend son efficacité . Je vous absous si telle condition est remplie. »

IL Hist oire. — L'usage de l'absolution conditionnelle est ndativement récent. la· plus ancien texte qu'on ait cité à l'appui deco mode d'absolution, d'après ll« nolt XIV (De *tyndn*, I. VII, e XV, (*iprra omnia*, Venise, 1767, I xi, p. 145), eet un passage du théologien Henri do Garni (xnu Mede); encore «levons-nous din .nec |»· savant pnpr que la signification de ce texte cal tn < discutable.

Il faut aller jusqu'à Jean Gerson (xv^e siècle) pour trouver des affirmations certaines en faveur de l'absolution conditionnelle. Le chancelier de l'université de Paris dit notamment dans son traité *De schismate trilleudo, Opera omnia*, Anvers, 1706, t. II, p. 79 : « Il faut tenir ceci pour une conclusion certaine de la théologie : de même que dans beaucoup de cas, en raison des doutes ou des scrupules de la conscience, la confession peut être faite sous condition, de même «aussi l'absolution peut être, dans ces cas, donnée sous condition. » Gerson répète cette affirmation dans son traité *De unitate Ecclesias*, *ibid.*, p. 118, et dans sa réponse *Sur le règlement des Chartreux touchant la confession*, *ibid.*, p. 161. N'oublions pas qu'il écrivait au commencement du xv^e siècle. Au siècle suivant, le célèbre cardinal Cajetan proteste contre l'usage de l'absolution conditionnelle : « Il se trompe le prêtre qui prétend donner sous une forme douteuse ce que Jésus-Christ a ordonné d'administrer sous une forme certaine. Il faut rejeter de l'Eglise de Dieu cette superstition. » *Summula de peccatis*, Lyon, 1551, p. 3. Malgré l'anathème de Cajetan, les théologiens plus récents s'accordent à dire que l'absolution conditionnelle est valide et licite en maintes circonstances. C'est ce qu'il nous faut expliquer.

III. VALIDITÉ. — La condition posée peut se rapporter au passé, au présent ou à l'avenir; elle peut être, disent les théologiens, *de praderito*, *de præsenti*, *de futuro*. Or, voici la règle qui est formulée dans le traité général des sacrements, à l'occasion de ces différentes sortes de conditions : quand l'intention conditionnelle du ministre suspend l'efficacité du sacrement, le sacrement est nul; quand l'intention conditionnelle ne suspend pas l'efficacité, le sacrement est valide. En conséquence, la condition *de futuro* rend l'absolution nulle, parce qu'elle suspend l'efficacité des paroles. Ainsi serait nulle cette formule : « Je vous absous, si vous mourez avant la fin de l'année. » Et de fait, le sacrement n'existe pas actuellement, puisque le prêtre veut suspendre l'effet de l'absolution jusqu'à un événement postérieur; le sacrement n'existera pas davantage quand l'événement se réalisera, car alors la matière et la forme du sacrement auront disparu et ne pourront plus être dites présentes.

Au contraire, les conditions *de præsenti* ou *de præsenti* n'empêchant pas l'efficacité immédiate des paroles, si la condition est réalisée, n'empêchent pas non plus la validité du sacrement. Ainsi seraient valides ces absolutions : « Je vous absous, si vous avez reçu le baptême. » ou « si vous êtes actuellement vivant » ou « si votre contrition est sincère ». La doctrine ainsi formulée est l'enseignement commun, considéré comme certain par les théologiens modernes; on peut suivre cette doctrine en toute sûreté de conscience.

Cependant quelques auteurs sévères, entre autres Collet, *Tractatus de pœnitentia*, part. II. c. vii, n. 97, Migne, *Theol. cursus*, t. xxii, col. 73², ont distingué dans la question qui nous occupe les conditions de fait et les conditions de droit. Ils admettent l'absolution sous une condition de fait, par exemple : « Je vous absous, si vous êtes actuellement on vie; » mais ils rejettent l'absolution qui poserait une condition de droit, par exemple : « Je vous absous, si vos dispositions sont bonnes. » Ils estiment une telle condition incompatible avec le caractère judiciaire du sacrement de pénitence.

Y a-t-il donc opposition entre les conditions *de præsenti* ou *de praderito*, soit de droit, soit de fait, et le caractère de sentence définitive de l'absolution? Non, car le sens définitif de l'absolution est sauvegardé, et son caractère de sentence judiciaire reste entier.

I. Quant au sens définitif de l'absolution, n'oublions pas qu'il s'agit dans notre discussion d'une condition qui est présente ou non. Est-elle réalisée : le prêtre veut absoudre et les péchés sont remis. N'est-elle pas réalisée : le prêtre ne veut pas absoudre et le

sacrement n'existe pas. Dans l'une comme dans l'autre hypothèse, tout est déterminé et rien ne reste en suspens. D'ailleurs qu'il y a toujours une condition sous-jacente dans le sacrement de pénitence; ce sacrement ne produit ses effets que si le pénitent présente de son côté les dispositions voulues.

2° Pour ce qui est du caractère judiciaire de l'absolution, disons d'abord avec Lehmkühl, *Theologia moralis*, Frilourg-en-Brisgau, 1888, t. II, n. 272, p. 202, qu'il n'est pas inouï que dans des jugements humains la sentence ait été rendue sous condition. Qu'y aurait-il à dire, par exemple, contre cette sentence : Je vous renvoie des fins de la poursuite, si, dans vos archives de famille, existe tel document que vous alléguerez? Il ne reste qu'à vérifier l'existence du document en question. D'autre part, le jugement d'ordre surnaturel qui est rendu au saint tribunal diffère des jugements humains sous plus d'un rapport. Retenons seulement ici qu'il en diffère par le mode d'exécution de la sentence. Dans les jugements humains, la sentence est exécutée par des hommes qui doivent nécessairement savoir dans quel sens elle est portée; c'est pourquoi elle ne peut dépendre d'une condition dont la vérification échapperait aux hommes. Dans le jugement divin de la pénitence, c'est Dieu qui ratifie la sentence; il suffit donc que cette sentence soit absolue aux regards de Dieu. Or, quelle que soit la condition posée par le prêtre, Dieu sait si elle est réalisée ou non, et par conséquent la sentence est absolue aux yeux de celui qui l'exécute. Gury, *Compendium theol. moralis*, Lyon, 1875, t. II, p. 191, n. 132; Lehmkühl, *loc. cit.*; Jaugev. *Tractatus de sacramento pœnitentia*, Laugres, 1877, p. 39 et 395.

La condition doit-elle être exprimée, ou peut-elle être tacite? Les auteurs s'accordent à dire qu'elle peut être tacite, et qu'il n'est pas obligatoire de la formuler en paroles. Marc, *Inst.* ²nor., Rome, 1889, t. II, p. 193, n. 1663; Aertnys, *Theol. mor.*, Tournai, 1893, t. II, p. 10, n. 15.

IV. LICÉITÉ. — Du moment que l'absolution conditionnelle est valide, il est des circonstances où elle sera légitime. On ne peut cependant admettre qu'elle le soit toujours; ce serait ouvrir la porte trop large à la négligence des confesseurs peu zélés. Voici le principe général (piétabilisent les théologiens : l'absolution sera légitimement donnée sous condition, quand le confesseur jugera que cette absolution est le meilleur moyen d'assurer, d'une part, le respect dû au sacrement qui serait exposé à la profanation par une absolution sans réserve, d'autre part, le bien spirituel du pénitent qui pourrait être gravement et même absolument compromis par le refus du sacrement.

Appliquons ce principe, et recherchons les circonstances dans lesquelles le bien du pénitent exigera (cas de nécessité extrême) ou du moins légitimera suffisamment (cas de nécessité grave) l'emploi de l'absolution conditionnelle. Nous distinguons des circonstances du côté du confesseur et d'autres du côté du pénitent.

1° Du côté du confesseur. — 1) Le confesseur ne sait plus s'il a donné oui ou non l'absolution à quelqu'un. En ce cas, il l'absoudra sous cette forme : Ni *tu non es absolutus*, *ego te absolvo*. etc. — 2) Il doute de sa juridiction, dans ce sens qu'il ne sait pas si elle lui a été donnée, si elle a été renouvelée, s'il ne l'a point perdue par révocation; en présence d'un cas urgent, il absoudra avec cette réserve : « Si *possum*.

2° Du côté du pénitent. — 1° Il y a doute si telle personne vit encore; le confesseur emploiera cette condition : Si *vivis*. — 2. Sur un moribond qui ne présente quoiqu'il soit des signes équivoques ou problématiques de contrition, on dira : Si *tu es dispositus*. — 3. Sur un enfuit ou sur un dément qui peut-être ne l'est pas, on dira : Si *tu es cupa t*. — 4. Le confesseur pourra absoudre à distance un malheureux qu'il

voit de loin victime de quelque accident, avec ces conditions expresses ou tacites : Si *tu es moraliter præsens* et si *tu es dispositus*. — 5. Il y a lieu de donner l'absolution conditionnelle à un sujet dont les dispositions sont douteuses, quand ce pénitent se confesse en vue du sacrement de mariage. Aertnys, *op. cit.*, t. n, p. 138, n. 217; Berardi, *De recidivis et occasionariis*, Faenza, 1887, t. 1, p. 175, n. 167. — 6. Même observation quand celui qui se confesse doit ensuite recevoir la sainte communion et ne peut s'en abstenir sans un grave scandale. Marc, n. 1663; Berardi, *op. cit.*, n. 173. — 7. C'est aussi l'opinion commune des théologiens qu'on peut absoudre sous condition un sujet à dispositions douteuses, quand on craint prudemment ou bien qu'il ne revienne plus, ou bien qu'il cache à l'avenir ses péchés, ou bien qu'il lui advienne quelque autre mal spirituel de grande importance. Ainsi pensent saint Liguori, *Theol. mor.*, l. VI, Paris, 1861, l. n, p. 30B, n. 473; Lehmkuhl, *op. cit.*, n. 272; Marc, *op. cit.*, n. 1663; Berardi, *op. cit.*, n. 157-180; Hilarius a Saxten, *Tractatus pastoralis de sacramentis*, Mayence, 1895, p. 219-222. — 8. Saint Liguori dit encore qu'on peut absoudre sous condition les pénitents pieux, qui accusent plutôt des imperfections (pie des péchés, ce qui laisse douter de la matière suffisante du sacrement. *Th. mor.*, n. 432; *Homo apostaliens*, l. XVI, n. 6, Paris, 1885, t. n, p. 4. Des théologiens modernes reproduisent cette observation. Mais, à notre avis, il vaudrait mieux, dans le cas supposé, assurer la matière suffisante du sacrement en demandant au pénitent qu'il accuse un péché certain du passé, quand même ce ne serait qu'un péché véniel.

A. Beugnet.

XVIII. ABSOLUTION INDIRECTE. — L'absolution indirecte est la rémission d'un péché qui, n'étant pas soumis au jugement du confesseur, n'est pas l'objet direct de la sentence d'absolution, mais est détruit dans l'âme pénitente, en même temps (pie les autres péchés, par l'infusion de la grâce sanctifiante. Le péché en question peut avoir été omis dans la confession par ignorance, ou inadvertance, ou toute autre cause légitime, ou bien être un cas réservé dont le confesseur ne peut absoudre; il est remis indirectement dans l'une et l'autre hypothèse; mais l'obligation reste de le déclarer dans une autre confession si on s'en souvient et si tous les obstacles ont disparu. Voir les articles CONFESSION et Réservés (Cas).

A. Beugnet.

2. ABSOLUTION CANONIQUE. L'absolution canonique, distincte de l'absolution sacramentelle, est l'absolution des censures, c'est-à-dire des peines de for externe par lesquelles l'Eglise punit certains péchés plus graves. Voir le mot Censures.

3. ABSOLUTION DES MORTS. Il arriva parfois dans l'antiquité ecclésiastique que les pénitents moururent inopinément sans qu'on eût pu les réconcilier. Quelle était la conduite de l'Eglise dans ces cas? Allait-elle traiter ces morts, comme les fidèles qui mouraient dans la communion et la paix de l'Eglise? ou au contraire comme ceux qui mouraient dans l'impénitence? Même question se posait pour ceux qui avaient été injustement condamnés et qui mouraient sans avoir été réconciliés. A vrai dire il y eut des divergences dans la pratique des Eglises, les unes se prononçant pour la sévérité, d'autres au contraire pour l'indulgence au v^e siècle. L'uniformité s'établit à peu près. Dans le V^e concile œcuménique (de Constantinople), on étudia de plus près une autre question, celle de savoir si l'on pouvait condamner, excommunier et anathématiser les morts (surtout à la conférence v), Mansi, *Collée. conc.*, Florence, 1763, t. ix, col. 230 sq. On répondit par l'affirmative et de puis ce temps, malgré quelques hésitations en Occi-

dent, à peu près toutes les Eglises adoptèrent cette conduite. Du même coup était résolue la première question; car si l'on peut condamner les morts, on peut les absoudre. Mais par ces mots condamner, ou absoudre les morts, il ne faut pas entendre un jugement qui affecterait l'état d'une âme après la mort; condamner un mort, c'était lui refuser la sépulture ecclésiastique et les suffrages de l'Eglise, effacer son nom des diptyques de l'Eglise, n'offrir pour lui, ni prières, ni sacrifices. L'absoudre, c'était au contraire lui accorder la sépulture ecclésiastique et les suffrages de l'Eglise, le traiter en un mort comme s'il était mort dans la communion de l'Eglise. C'est ce qu'on trouvera expliqué dans le rituel romain, qui contient encore le rite pour absoudre un excommunié après sa mort. Tit. ni, *De sacramento pœnitentiæ*, c. IV.

Morin, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti pœnitentiæ*, l. X, c. ix. Anvers, 1682, p. 737; dom Chardon, *Histoire des sacrements*, l. 1, sect. IV, p. x. duns Migne, *Cursus completus theologiae*, Paris, 1840, t. XX, p. 685; Hingham, *The antiquities of the Christian Church*, t. vu, p. 210.

F. Ca BROL.

4. ABSOLUTION DES MORTS dans l'Eglise russe. C'est une formule d'indulgence plénière (*razrêchalelnaïa nwlitva*) lue par le confesseur du défunt et placée dans son cercueil. Cette indulgence est un pardon de l'Eglise qui lève toute pénitence, censure, anathème, malédiction ou interdiction. L'usage de l'absolution des morts est particulier à l'Eglise russe, du moins dans la forme qu'il a en Russie. Il remonte à Jaroslaw I^{er}, grand-duc de Russie, fils de saint Wladimir et père de la princesse Anne, qui épousa Henri I^{er}, roi de France. Conformément à sa demande, Jaroslaw fut enterré, en 1054, avec une indulgence écrite par son confesseur, le célèbre Théodore de Petchenk.

Voir le texte de la formule dans Maltzew, *Degrâbnlss. Ilitus der orthod. Kuth. Kirche*, in-8°, Berlin, 1899, p. 132,

N. Tolstoy.

5. ABSOLUTION D'UN COMPLICE. Vove/ Complice.

6. ABSOLUTION GÉNÉRALE. Cette expression sert à désigner : 1^o la bénédiction apostolique à l'article de la mort; 2^o la bénédiction avec indulgence plénière accordée, en des jours déterminés, aux membres de quelques ordres religieux et tiers-ordres. Nous ne traitons ici que de la bénédiction apostolique qui est donnée aux mourants par délégation du souverain pontife et leur vaut l'indulgence plénière à l'heure de la mort.

Division de l'article : I. Histoire de la question. II. Ministère de la bénédiction apostolique. III. Sujet IV. Efficacité et réitération.

I. Histoire de la question. — L'usage d'accorder une indulgence plénière aux mourants est très ancien dans l'Eglise. Vers le milieu du HP siècle, saint Cyprien, évêque de Carthage (t258), écrit que pendant son absence les prêtres, et même les diacres en cas de nécessité, peuvent réconcilier complètement avec Dieu les mourants. *Epist.*, xii, n. 5, *P.L.*, t. iv, col. 259. L'avantpape Benoît XIV est d'avis qu'il s'agit, dans ce passage, du pouvoir d'accorder l'indulgence plénière. Bulle *Pia Mater. Ben. XIV Bullarium*, Venise, 1778, l. n, p. 130. — Au IX^e siècle, Jean VIII accorda la remission de toutes les peines temporelles aux guerriers chrétiens qui succomberaient dans la lutte contre les infidèles. Baronius, *Annales ecclesiastici*, Lucques, 1745, t. xv, an. 878, p. 324. — Au XIV^e siècle, Clément IV (t1352) et Grégoire XI (t1378) concédèrent la bénédiction avec indulgence plénière pour les mourants durant les temps de peste, et à partir du xiv^e siècle jusqu'au xv^e, les concessions de ce genre devinrent de plus en plus nombreuses et de plus en plus larges; et (n quentvi. Mais les évêques seuls ou presque seuls

avaient le pouvoir d'appliquer l'indulgence en question. < Avant Benoît XIV, écrit Béringer, *Les indulgences*, Paris, 1893, t. I, p. 507, les papes avaient coutume d'accorder ce pouvoir pour deux ans aux évêques d'Italie, pour trois ans à ceux d'au delà des monts, et pour dix ans à ceux de l'Inde. Les évêques cependant n'avaient le droit d'exercer ce pouvoir que par eux-mêmes ou par leur coadjuteur de l'ordre épiscopal. Ce n'est qu'en cas de besoin et seulement la nuit, qu'ils pouvaient déléguer de simples prêtres pour donner l'absolution générale ou la bénédiction apostolique avec l'indulgence plénière. »

Le 5 avril 1747, parut la bulle *Pia Mater* du pape Benoît XIV. Le saint pontife y affirme la sollicitude constante de l'Église qui témoigne son amour maternel à tous ses enfants en les protégeant jusqu'au delà du tombeau. Il rappelle que ses prédécesseurs ont autorisé les évêques à donner, en maintes circonstances, la bénédiction avec indulgence plénière aux mourants. Mais, ajoute-t-il, trop de restrictions encore limitent cette faveur, et à cause de ces restrictions trop d'âmes sont privées d'une si grande grâce. C'est pourquoi, après avoir confirmé les induits anciens, Benoît XIV les complète en autorisant les évêques à donner la bénédiction apostolique à l'heure de la mort, non seulement pendant une période limitée de deux, trois ou dix ans, mais pendant tout le temps qu'ils gouverneront leur diocèse. De plus, ils peuvent subdéléguer le pouvoir qu'ils reçoivent à tous les prêtres séculiers et réguliers de leur diocèse, autant qu'ils le jugeront nécessaire, et cela non seulement pour la nuit, mais aussi pour le jour. Ce pouvoir une fois concédé à un évêque ou à un prêtre ne cessera pas à la mort ou au départ de celui qui l'a accordé, mais durera pour chaque dépositaire jusqu'à révocation. *Benedicti XIV Bullariiuni*, t. n, p. 129-133.

II. Ministre de la bénédiction apostolique. — Le souverain pontife est ministre de la bénédiction apostolique à l'article de la mort, en vertu de son pouvoir propre. Les évêques reçoivent délégation pour la donner pendant toute la durée de leur administration dans un diocèse. Les simples prêtres, séculiers ou réguliers, peuvent la donner aussi, pourvu qu'ils soient délégués par l'évêque du diocèse ou ils exercent leur ministère. Tout ceci ressort évidemment de la bulle *Pia Mater*. En fait, « dans la plupart des diocèses, dit Béringer, *loc. cit.*, p. 504, le pouvoir de conférer l'indulgence plénière à l'article de la mort s'accorde à tous les prêtres qui ont charge d'âmes. » Souvent même la concession est plus large, et le pouvoir en question est concédé à tous les prêtres approuvés pour recevoir les confessions.

Quelle formule employer? Benoît XIV en a rédigé une qui est obligatoire et que le prêtre ne peut changer sous peine de nullité de l'indulgence, si Nous avons rédigé une nouvelle formule et nous prescrivons que désormais elle soit employée par tous : *quam ab omnibus in posterum usurpari praecipimus*, » Bulle *Pia Mater*, *loc. cit.*, p. 132. Le lecteur trouvera la formule de Benoît XIV dans toutes les éditions du rituel et du bréviaire romains.

On adressa en 1841, à la S. C. des Indulgences, la question suivante : Un prêtre donne-t-il valablement l'indulgence plénière à l'article de la mort, si, manquant de livre, il n'emploie pas la formule prescrite par le souverain pontife? — Réponse du 5 février 1811 : « L'absolution n'est pas valide, parce que la formule n'est pas seulement directive mais preceptive. » E. d'ise, *S. Cong. Indulgentiarum resolutiones authenticae*, Louvain, 1862, t. i, p. 166. — Deux autres réponses de la même date disent que le *Confiteor* doit être récité avant la bénédiction apostolique, quand même on l'aurait récité déjà deux fois quelques instants auparavant pour la communion et l'extrême-onction, à moins que le malade ne soit à

toute extrémité, auquel cas on commencerait tout d'abord la bénédiction ; *Dominus noster*, etc. Falise, *loc. cit.*, p. 165.

III. Sujet. — D'après le rituel romain qui reproduit le texte même de la bulle *Pia Mater*, on doit donner la bénédiction apostolique à l'article de la mort, à ceux qui l'ont demandée quand ils avaient encore pleine possession de leurs facultés et de leurs sens, ou qui l'auraient demandée probablement s'ils avaient pu, ou qui ont donné des signes de repentir, quand même ces malades auraient perdu tout usage de la parole et des autres sens, quand même ils seraient tombés dans le délire ou la folie. Sont exclus seulement les excommuniés, les impies et ceux qui meurent manifestement en état de péché mortel. > En résumé, il faut conférer la bénédiction avec indulgence plénière à tous ceux à qui on donne l'absolution sacramentelle et l'extrême-onction. Les enfants peuvent la recevoir avant d'avoir fait la première communion, pourvu qu'ils aient l'âge de discrétion. Décret de la S. C. des Rites, 16 déc. 1826. dans Gardellini, *Decreta auth. Cong. S. Jlituum*, Rome, 1837, t. ni, app., p. 16-20.

Pourrait-on donner la bénédiction apostolique simultanément à plusieurs malades? — La S. C. des Indulgences a répondu le 10 juin 1884 : < On peut tolérer que le prêtre exhorte plusieurs malades à la fois et récite sur eux, au pluriel, les prières qui précèdent la bénédiction proprement dite ; mais à partir de ces paroles : *Dominus noster*, la formule doit être répétée sur chaque malade en particulier. » Béringer, *op. cit.*, t. i, p. 515.

Faut-il attendre que le malade soit en danger de mort imminente? — Une décision répond à ce doute : « Il faut que la maladie soit grave et le danger de mort réel, quoique non imminent ; on peut, par conséquent, donner toujours la bénédiction apostolique après l'administration des derniers sacrements. » Décret de la S. C. des Indulgences du 19 déc. 1885, dans Béringer, t. i, p. 517.

Enfin certaines conditions sont requises de la part du malade pour qu'il obtienne effectivement l'indulgence plénière. Il faut d'abord qu'il soit en état de grâce, qu'il ait reçu les sacrements si leur réception était possible, ou que, dans le cas contraire, il ait la contrition parfaite de ses péchés. Benoît XIV exige en outre deux conditions spéciales : 1^{re} le mourant doit invoquer de cœur, de bouche, le saint nom de Jésus ; 2^e il doit accepter avec résignation, comme venant de Dieu et en expiation de ses péchés, les souffrances de la dernière heure. C'est au prêtre d'assurer, dans la mesure du possible, ces bonnes dispositions du pénitent. Bulle *Pia Mater*, *loc. cit.*

IV. Efficacité et répétition. — L'indulgence plénière, que porte la bénédiction apostolique, n'est gagnée par le fidèle qu'au moment précis de la mort, c'est-à-dire au dernier instant de son existence terrestre. Donc cette indulgence ne peut être gagnée qu'une fois par chaque fidèle. Quand la bénédiction apostolique a été une fois donnée, l'indulgence reste réservée pour ne s'appliquer qu'à l'heure de la mort. Voir réponse de la S. C. des Indulgences du 23 avril 1675, dans Falise, *loc. cit.*, p. 161-163.

Une conséquence de ce que nous venons de dire, est que la bénédiction apostolique ne doit pas être répétée pendant la même maladie. D'ailleurs ce point est incontestable en raison des décisions romaines. « Nous avons à ce sujet, écrit Béringer, t. i, p. 517, toute une série de déclarations de la S. C. des Indulgences. Il en ressort qu'il n'est pas permis de répéter cette bénédiction, lors même que le malade l'aurait reçue en état de péché mortel ou qu'il ferait retomber dans le péché après l'avoir reçue ; < ni le pénitent ni aucun autre n'a le droit de donner une seconde fois cette ben- *dic-*

tfon. quand même le malade y aurait droit à plusieurs titres, par exemple comme membre de la confrérie du Rosaire ou de celle du Scapulaire, etc. » Voir quelques-unes de ces décisions, 1775. 1836, 1811, 1812, 1855. dans B. ringer. I. I, p. 518.

Mais peut-on réitérer la bénédiction apostolique quand le fidèle après guérison de sa première maladie est retombé dans un nouveau danger de mort? En rigueur, puisque nous avons dit que l'indulgence plénière demeure réservée pour l'heure de la mort, il n'y aurait pas lieu de réitérer la bénédiction même dans une maladie différente. Toutefois l'Eglise permet cette réitération dans le cas d'une maladie nouvelle, dans le but d'éloigner toutes les inquiétudes du malade et de le consoler davantage dans ses derniers moments. La S. C. de Indulgences n'a donné cette réponse à l'évêque de Vérone, le 21 septembre 1870: « On ne peut pas réitérer la bénédiction apostolique durant la même maladie, si longue quelle soit; on le peut si le malade est revenu à la vie et qu'il se retrouve ensuite, pour n'importe quelle cause, dans un nouveau péril de mort. » Ealise, *loc. cit.*, p. 166.

Auteur à consulter : *Benedicti XIV Bullarium*, Venetia, 1778, L. m. p. 120-133; Ealsa, S. *Congregationis Indulgentiarum resolutiones authenticæ*, Louvain, 1862, c. ix. t. I, p. 164-171; Theodorus a Spiritu Sancto. *De indulgentiis*, Itonie, 1743. t. II, p. 174. *! Maurel, *Zx chrétien éclairé sur la nature et l'usage des indulgences*, Lyon, 1884, p. 413 sq.; Béranger, *Les indulgences, leur nature et leur usage*, Paris, 1893, t. I, p. 502 sq.; t. II, p. 421, appendice II, p. 34-36.

A. Beugnet.

7. ABSOLUTION ou absoute QUADRAGESIMALE. Autrefois dans beaucoup d'églises surtout dans les églises cathédrales, au jeudi saint, on prononçait une formule contenant rémunération de tous les péchés, et on donnait ensuite une absolution générale pour tous les péchés annoncés. Du temps du P. Morin, cette coutume était conservée dans beaucoup d'églises, notamment dans le diocèse de Paris. Il donne, *loc. cit.*, plus bas, le texte de cette formule qui était déprécatrice : *In nomine domini passionis et resurrectionis, etc. Indulgentiam, absolutionem omnium peccatorum vestrorum, cum munitur et vere punitur, gratiam et consolationem. S. Spiritus tribuat vobis omnipotens Deus, Amen.* Puis une oraison : *Oremus, Dominus Noster Jesus Christus qui dixit discipulis suis, quicumque ligaveritis super terram, etc. et per Ministerium Nostrum absolvat ab omnibus peccatis vestris, quas cumque aut cogitatione, etc. Benedictio Domini Nostri, etc.* Le P. Morin signale encore une cérémonie identique, conservée dans le rituel de Rouen, qui fut réimprimée de son temps. — Quelle était la valeur de cette absoute quadragesimale? L'éditeur du rituel de Paris, d'où le texte cité ci-dessus est tiré, prétend que celle-ci servait à obtenir le pardon des péchés véniels et quelle était en même temps une sorte d'examen de conscience à l'usage de ceux qui avaient oublié des fautes dans leurs confessions, ou de ceux qui ne considéraient pas suffisamment la méthode pour s'examiner. Le rituel de Rouen voit ici un exercice d'humilité, où l'on se reconnaît capable de commettre tous ces péchés, si l'on n'était aidé par la grâce de Dieu. Il ajoute encore cette explication : les fidèles ne forment qu'un corps; quand un fidèle commet le péché, tout le corps de fidèles en est affecté; la pénitence doit donc être publique. Il nous semble, et c'est aussi le sentiment de Morin, que cette cérémonie est un vestige de la pénitence publique et de l'absolution qui avait lieu, on le sait (voir l'art. ABSOLUTION dans *Vie de l'Eglise latine du Vif au XVIII^e siècle*, col. 165). au jeudi saint dans l'ancienne Eglise. Il va sans dire d'ailleurs que depuis plusieurs siècles on n'a plus fait de cette cérémonie un sacrement, car elle n'avait ni effet ni caractère de sacrement au tribunal de

la pénitence. C'était ce que les théologiens scolastiques ont appelé un sacramental.

Morin, *Comment, hist. de pénitentie*, Anvers, 1682, I. VIII. C. XXVI, p. 600.

E. Caillol.

ABSTÈME, du latin *abstemius* (de *abs* et *temetum*, qui s'abstient de vin). Cette expression est employée, en langage théologique, pour désigner les personnes qui, dans la communion, ne peuvent prendre les espèces du vin, à cause de la répugnance naturelle et insurmontable qu'elles éprouvent pour cette liqueur. — Deux questions : I. Irrégularité, dans l'Eglise catholique. II. Sujet de controverse entre les protestants.

I. Irrégularité. — La communion sous les deux espèces faisant partie intégrante du sacrifice de la messe, il en résulte que l'abstème est irrégulier pour la célébration des saints mystères, soit qu'il ne puisse nullement prendre de vin, soit qu'il n'en puisse prendre sans danger de vomissement. C'est une irrégularité *ex defectu corporis*, qui est de droit divin et dont le pape ne peut donner dispense, au moins par rapport à la célébration de la messe.

Cette irrégularité survenant après l'ordination n'est certainement que relative, c'est-à-dire qu'elle ne prive celui qui en est atteint que de la célébration du saint sacrifice. Avant l'ordination, serait-elle un obstacle absolu à l'admission aux ordres sacrés, non seulement à la prêtrise, mais aussi aux ordres inférieurs? Avec Balchini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, 2^e édit., t. vu, Prato, 1895, p. 376, n. 695, nous ne le pensons pas. L'irrégularité proprement dite n'existe, avant l'ordination, que pour la réception de la prêtrise. Et même dans ce cas, le souverain pontife pourrait en accorder dispense et permettre à l'abstème de recevoir le sacerdoce, pour en exercer les fonctions autres que la célébration de la messe. Cf. Balchini-Palmieri, *loc. cit.*, n. 691.

Si un prêtre abstème pouvait cependant prendre un peu de vin pour la communion, il ne serait point irrégulier. Il pourrait n'employer que de l'eau pour la purification du calice et l'ablution des doigts. Cf. S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, I. VI, n° 408; Balchini-Palmieri, *loc. cit.*, n. 691.

II. Sujet de controverse entre protestants. — Les abstèmes ont été autrefois le sujet de grandes controverses entre les deux branches principales de l'Eglise réformée. Les calvinistes de France les admettaient généralement à la cène : « Le pain de cène du Nôtre-Seigneur, dit un décret du synode de Poitiers en 1560, doit être administré à ceux qui ne peuvent pas boire de vin, à condition qu'ils protesteront que ce n'est point par mépris qu'ils s'en abstiennent. » Un peu plus tard, en 1571, le synode de la Rochelle et, en 1644, le synode de Charenton décident également que les abstèmes devront être admis à la cène, pourvu qu'ils effleurent au moins du bout des lèvres la coupe contenant l'espèce du vin. « On doit administrer le pain de la cène — lit-on encore dans d'Ruisseau, *La discipline des Eglises réformées de France*, c. XII, *De la Cène*, art. 7, Genève, 1666, in-V, p. 183 — à ceux qui ne peuvent boire de vin, en faisant protestation (pie c'est n'est par mépris, et faisant tel effort qu'ils pourront, même approchant la coupe de la tanche tant qu'ils pourront, pour obvier à tout scandale, » Les luthériens reprochèrent vivement aux calvinistes cette tolérance, qu'ils traitaient de profanation, et Bossuet s'en prévalut pour conclure contre les protestants que la communion sous les deux espèces n'est pas de précepte divin, puisque, d'ailleurs, l'on n'en fait pas un sacrement, car elle n'avait ni effet ni caractère de sacrement au tribunal de

Cf. Bowwot. *La tradition défendue sur la matière de la communion s'efface une fois rigée, contre la règle de la doctrine des auteurs protestants*, 1^{er} j. arl., c. vi. Voir au -I abbé Jules Corblet

Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de l'eucharistie, Park, 1885, t. 1, p. 627.

L. J. RÔME.

ABSTINENCE. On fera l'histoire de la loi de l'abstinence et des miligations qui y ont été apportées en ces derniers temps, dans les divers pays de l'Église latine, aux mo^ls Jeune et Carême. Nous nous bornerons ici à faire connaître la pratique de l'abstinence dans l'ensemble de l'Église latine, aussi bien que chez les grecs, les russes, les syriens, les arméniens et les coptes. Nous ajouterons un article sur les motifs de la loi de l'abstinence et un autre sur l'abstinence du sang et des viandes suffoquées.

I. ABSTINENCE dans l'église latino. L'abstinence est une pratique de pénitence extérieure qui consiste à se priver de l'usage des aliments gras ou apprêtés au gras. On dit faire *maigre*, faire *gras*, pour dire qu'on garde l'abstinence ou (pion ne la garde pas. On appelle jours *maigres* ceux où l'abstinence est de rigueur.

Les aliments gras sont la chair, le sang, la graisse et la moelle des animaux qui naissent et vivent sur la terre et des oiseaux. Les végétaux, les poissons et les animaux terrestres qui ont le sang froid, comme les mollusques, les écrevisses, les tortues, les grenouilles, constituent les aliments maigres permis les jours d'abstinence. Les animaux amphibies sont rangés dans la catégorie des animaux avec lesquels ils ont le plus de ressemblance. Pour résoudre les cas douteux il faut consulter l'autorité ecclésiastique, tenir compte des appréciations des savants, se conformer aux coutumes locales et suivre la conduite des chrétiens instruits et consciencieux. Lorsque le doute est invincible, il est à propos de se souvenir que les lois en général et en particulier les lois prohibitives ne peuvent restreindre la liberté, si leurs prescriptions et leurs défenses ne sont pas connues avec une pleine certitude.

L'abstinence n'est obligatoire qu'en vertu de l'autorité de l'Église qui use du pouvoir législatif et disciplinaire qu'elle a reçu de son fondateur pour imposer aux chrétiens cet acte de mortification. Tous les catéchismes parlent de l'abstinence au chapitre des commandements de l'Église. La loi naturelle qui oblige les pécheurs à faire pénitence ne détermine aucun moyen particulier de satisfaire à cette obligation. La loi divine mosaïque, qui interdisait aux Juifs l'usage de certains aliments, est abrogée. Voir Abrogation de la loi mosaïque. L'Évangile n'entre dans aucun détail à ce sujet. Donc, c'est dans le code ecclésiastique qu'il faut chercher les lois qui règlent la pratique de l'abstinence. Il ne peut y avoir aucun doute à ce sujet.

1^x* précepte de l'abstinence, même lorsqu'elle est séparée du jeûne, oblige sous peine de péché mortel. Les théologiens sont unanimes sur ce point, bien qu'ils admettent la légèreté de matière dans sa violation. Leur unanimité cesse dès qu'il s'agit de déterminer les limites où finit cette légèreté de matière et où commence la matière suffisante pour le péché grave. Les plus rigides ne regardent comme légère que la quantité plus ou moins inférieure à une once de nourriture, les moins sévères regardent comme matière grave deux onces de nourriture. Les uns et les autres admettent qu'il y a lieu d'être plus large, s'il s'agit de jus de viande et des condiments extraits de la chair, que si l'on s'agit de la chair elle-même.

En dehors des jours de jeûne, le vendredi est le seul jour de la semaine où l'abstinence soit prescrite dans tout l'univers chrétien. L'abstinence du samedi est obligatoire, mais seulement dans certains pays. Beaucoup de diocèses ont obtenu d'en être dispensés. Les souverains pontiffs ont toujours refusé d'accorder la dispense universelle et perpétuelle. Il faut s'en tenir sur ce point aux coutumes locales pour imposer l'obligation ou user

de la dispense. Ce n'est qu'en vertu de coutumes particulières que l'abstinence est imposée aux fidèles, dans certains diocèses de France, les trois jours des Rogations et la vigile de saint Marc.

La loi de l'abstinence n'est obligatoire que pour les chrétiens jouissant de l'usage de la raison et ayant atteint l'âge de sept ans accomplis. L'obligation n'existe plus dans les cas où la loi ne peut être observée sans un grave inconvénient. Ainsi les chrétiens qui sont dans l'impuissance physique ou morale de faire abstinence n'ont pas besoin de dispense.

Lorsqu'il y a doute sur la gravité des difficultés qui s'opposent à l'observation de la loi, il convient de recourir à l'autorité pour obtenir la permission de prendre des aliments gras.

En général, on regarde comme légitimement dispensés de la loi de l'abstinence les personnes malades et infirmes qui ne pourraient la garder sans danger. Il en est de même des pauvres qui mendient leur pain et de ceux qui ne peuvent se procurer des aliments maigres en quantité suffisante. Les ouvriers qui se livrent à des travaux fatigants sont dispensés pour cause d'impossibilité. Les voyageurs sont tenus de faire des instances sérieuses pour être servis au maigre dans les hôtels. Les domestiques doivent, en gardant les lois de la prudence, faire connaître leur désir de garder l'abstinence et se placer chez des maîtres respectueux des lois de l'Église, autant que cela leur est possible sans de graves difficultés. Les membres d'une même famille peuvent se conformer à la conduite du chef et profiter de la dispense obtenue par un des membres, s'il n'est pas facile d'agir autrement. Les soldats en campagne ou en garnison sont dispensés de l'abstinence durant toute l'année. Les chefs qui prennent leur nourriture chez eux ne sont pas dispensés de droit, mais de fait, l'usage contraire semble se généraliser et le cardinal Gousset, *Théologie morale*, Paris, 1874, t. I, p. 121, exhorte les confesseurs à le tolérer.

Lorsque la fête de Noël tombe le vendredi ou le samedi, l'abstinence est supprimée, ces jours-là, dans tout l'univers, pour les fidèles qui n'y sont pas obligés par des vœux ou des règles particulières.

D'autres articles étant consacrés ailleurs à l'histoire de l'abstinence et aux motifs de son institution, ce que nous en disons ici peut suffire pour rappeler au lecteur les enseignements de la théologie sur sa nature et son application à l'époque où nous vivons.

GurvBülherinl, *Compendium theologicum morale*, Rome, 1888, n. 4854.87, t. i. p. 451. 452; Marc, *fnidttutime* morales*, Lyon. 1857. n. 1223, 1224. 1211-1212. L. r, p. 108. 802; 1/ hmkühl. *Theologia moralis*, FribourgM'n-Brisgau, 1846. n. 1217-VAJ9, L. r, p. 770-772.

L. BOUSSAC.

II. ABSTINENCE chez le grec unis et non unis. — La Nature et époque des diverses abstinences. 11. Jours où il y a dispense plus ou moins complète de l'abstinence. III. Abstinence monastique. IV. Histoire des temps d'abstinence.

Comme toutes les Églises chrétiennes constituées avant l'invasion du protestantisme, l'Église grecque a de tout temps imposé à ses fidèles, à certains jours déterminés et en esprit de pénitence, la privation de tels ou tels aliments. Cette privation canonique d'aliments comporte, dans cette Église aussi bien que dans l'Église latine, deux sortes d'obligations bien distinctes, quoique les auteurs grecs les désignent ordinairement l'une et l'autre sous le nom générique de jeûne : la première concerne exclusivement la nature des aliments prohibés dont elle interdit l'usage en certains temps, tout en laissant la faculté d'user de ceux qui restent permis quand et connue on le veut, pour l'heure et la quantité; la seconde restreint l'usage même des aliments qui restent permis et ne le concède qu'à une heure déterminée et générale-

renel qu'une «ville fols dans la même journée. La première de ces prohibitions, la seule dont il sera question dans le présent article, porte, dans l'Église grecque, le nom canonique de *xêrophagie*, analogue de celui d'abstinence dans l'Église latine; la seconde, canoniquement désignée sous le nom de *nionophagie*, répond à notre jeûne (voir ce mot).

I. *Natur* et époque des diverses abstinences. — La *rtrophagir* ou abstinence, comme le nom grec lui-même l'indique, entendue dans son sens rigoureux, ne comporte que l'usage d'aliments *secs*, c'est-à-dire qui ont l'appropriété de dessécher; de sorte que, d'après saint Épiphane, *Expositio fidei*, c. XXII, P. G., LXVI, col. 828, elle n'admettrait que l'usage du pain, du sel et de l'eau. Les *Constitutions apostoliques* I. V, c. xvm. P. G., t. j, col. 889, autorisent ni en outre aux jours de stricte *xerophagie* l'usage des légumes et des fruits. Les aliments rigoureusement prohibés en ces jours sont donc la viande, le poisson, les œufs. Le lait, le beurre, le fromage, l'huile et le vin. Nicolas le grammairien, patriarche de Constantinople de 1084 à 1111, détermine de cette manière les règles de la *rêrophagie* d'après les saints Pères, dans une lettre à un évêque du nom de Théophile. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1858, t. rv, p. 482. C'est donc bien là, malgré des divergences pratiques en certains lieux, la notion traditionnelle de l'abstinence rigoureuse dans l'Église grecque, telle qu'elle reste encore canoniquement prescrite pour les fidèles de cette Église, aux jours de pénitence plus stricte, c'est-à-dire : a) les mercredi et vendredi de chaque semaine; b) tous les jours du grand carême, y compris les samedis et les dimanches, à l'exception du dimanche des Rameaux où l'huile et le vin «Uicnl permis autrefois et où maintenant le poisson lui-même est autorisé»; c) les vigiles de Noël et de l'Épiphanie. La *rêrophagie* stricte paraît n'avoir été obligatoire que les jours de jeûne proprement dit qui sont ceux énumérés ci-dessus.

Une seconde sorte d'abstinence moins rigoureuse que celle-là a été et est encore en usage dans l'Église grecque, à certains autres jours de pénitence moins stricte. Elle consiste à s'interdire l'usage seulement de la viande, des œufs et du laitage, et quelquefois aussi, mais non partout ni toujours, du poisson. Cette abstinence de second degré doit être gardée, d'après la discipline de l'Église grecque encore en vigueur : a) tous les jours du carême des saints apôtres, c'est-à-dire canoniquement depuis le lundi qui suit la fête de tous les Saints, fixée au premier dimanche après la Pentecôte, jusqu'à la fête des saints Pierre et Paul, 29 juin ; b) pendant tout le carême de la sainte Vierge lequel dure depuis le 1^{er} août jusqu'au 1^{er} du même mois inclusivement; c) tous les jours de l'Avent ou carême de Noël, dit aussi carême de saint Philippe, et qui devait durer du 15 novembre au 24 décembre inclusivement ; d) le jour de la Décollation de saint Jean-Baptiste, 29 août ; e) le jour de l'Exaltation de la Sainte-Croix, 14 septembre.

Avant d'aller plus loin dans l'étude de l'abstinence il est nécessaire de placer ici quelques remarques importantes. — D'abord, les règles canoniques fixant les abstinences obligatoires pour les fidèles et dont il a été question jusqu'ici, sont encore aujourd'hui les mêmes, il y a plusieurs siècles. Les modifications qui y ont été introduites proviennent, soit de coutumes locales, soit de dispenses plus ou moins étendues, mais sans que la législation elle-même ait été changée. Cette législation, dans ses lignes générales, est la même pour les Grecs unis et pour les Grecs non-unis; les premiers ne peuvent rien changer sans l'intervention expresse du «ouverain pontife. Benoît XIV, *Decretum Demandatum*. X 6, *Benedicti XIV Bullarii uni*, Venise, 1778, t. i, p. 128. L'usage du vin et de l'huile, autrefois interdits les jours de stricte *xerophagie*, sont aujourd'hui tolérés

par la coutume, et même en plusieurs lieux celui du poisson, excepté la première et la dernière semaine du grand carême, où ce dernier aliment reste prohibé partout ailleurs que chez les italo-grecs à qui Benoît XIV a concédé la faculté d'en user toujours. Bulle *Et si / astorais*, §9, n. 12, *ibid.*, t. I, p. 81. Cependant une coutume déjà assez ancienne, puisque Goar la mentionne comme répandue partout chez les Grecs de son temps, permet d'user d'œufs de poissons, d'escargots, de poulpes et autres animaux de même nature qu'on réprouvait exsangues. *Euchologium*, Venise, 1730, p. 175.

Il faut remarquer aussi, relativement à la durée des divers temps de l'abstinence, que quelques réductions ont été opérées par la coutume. C'est ainsi que le grand carême dans lequel la *xerophagie* est obligatoire, et qui commence le lundi de notre Quinquagesime pour ne finir que le dimanche de Pâques, était autrefois précédé d'une semaine d'abstinence mitigée, sorte de préparation à celle plus rigoureuse de ce carême, et comportant seulement la défense de manger de la viande, tout en laissant la faculté de se nourrir d'œufs, de laitage et de poisson. Cette pratique qu'un certain nombre d'auteurs et même le *Triodion*, livre ecclésiastique en usage chez les Grecs, font remonter à l'empereur Héraclius, et qu'ils présentent comme la conséquence d'un vœu fait par ce prince au moment de ses longues guerres contre les Perses, est présentée par d'autres comme une transition sagement ménagée entre les jours où toute nourriture est permise et les rigueurs du grand carême. Nilles, *Kalendanuni*, Innsbruck, 1885, t. II, p. 36 sq. Elle paraît d'ailleurs antérieure à Héraclius puisqu'au IV^e siècle, le carême comptait déjà huit semaines à Jérusalem. S. *Sylvia peregrinatio*, *Bibliothèque de l'Accadentia stor.*, Rome, 1887, t. IV, iv. Quoi qu'il en soit de l'origine de cette abstinence supplémentaire précédant le carême proprement dit, elle était encore observée au XVI^e siècle, mais elle est depuis tombée en désuétude, en un grand nombre de lieux au moins, sinon partout; le synode de Zamosc (1720), tit. xvi, *Collectio Lacensis*, Fribourg-en-Brisgau, 1869, t. n, la montre encore pratiquée chez les Ruthènes. Quant au carême des saints apôtres dont la durée est nécessairement variable, subordonnée qu'elle est au temps mobile où se célèbre la fête de Pâques, il ne compte plus régulièrement et uniformément que douze jours, depuis le 16 jusqu'au 28 juin inclusivement, pour les Grecs unis ou Melchites catholiques de l'Orient. Cette mollification a été introduite pour eux en 1857, époque où ils ont adopté le calendrier grégorien. Ces mêmes Grecs unis d'Orient ont réduit aussi à quinze jours l'abstinence qui précède la fête de Noël, et ne l'observent plus que du 10 au 24 décembre inclusivement. D'autres réductions ont été faites à ces deux temps d'abstinence à diverses époques et en divers lieux. C'est ainsi que Balsamon, P. G., t. cxxxvii, col. 1001, constate déjà des observances différentes dans ses réponses à la 53^e question de Marc d'Alexandrie, relativement à l'abstinence des saints apôtres; Siméon de Thessalonique, t. ci, v, col. 900, ne parle que d'une semaine dans ses *Héponses* à Gabriel, question 54, pour la «Jurée de cette même abstinence; Goar dit de même, à l'endroit déjà cité de son *Euchologium*, que les Grecs n'observaient plus que sept jours d'abstinence avant la fête de Noël; enfin chez les Ruthènes, on trouve aussi des réductions de même nature. *Synode de Zamosc*, tit. xvi, *loc. cit.*

II. Jours où il y a dispense plus ou moins complète de l'abstinence. — D'après la discipline de l'Église grecque unie ou non-unie, la stricte *Tercrophagie* et (abstinence de second degré) cessent d'être obligatoires en tout ou en partie, à certains jours de fêtes indiqués dans les rubriques des livres liturgiques, lorsque ces fêtes viennent à tomber un mercredi ou un vendredi ordinaire, ou un autre jour compris dans la durée des divers carêmes. Il y a exemption totale de l'abstinence :

ci) les mercredis et vendredis qui se rencontrent entre Noël et le 4 janvier inclusivement, y compris le jour de la fête; b) le jour de la fête de l'Épiphanie lorsque ce jour est un mercredi ou un vendredi; c) les mercredis et vendredis qui précèdent le dimanche de la Septuagesime, appelé chez les grecs dimanche de l'Enfant prodigue; ce relâchement de l'abstinence à ces deux jours est motivé, disent les auteurs grecs, par cette raison assez singulière qu'on veut condamner par là le jeûne rigoureux pratiqué alors par les arméniens et auquel on a attribué faussement une origine ridicule, Nilles, *A*ihm* (Linspruck, 1885, t. II, p. 6-11; c/) le mercredi et le vendredi de la semaine de Pâques; e) le mercredi et le vendredi de la semaine de la Pentecôte. À noter encore ici une extension assez considérable de la dispense de l'abstinence après le grand carême, en usage au moins chez certains grecs, en particulier chez les melchites unis: ils l'étendent à tous les mercredis et à tous les vendredis depuis Pâques jusqu'à l'Ascension. Ils peuvent s'autoriser en cela de l'exemple de l'Église de Jérusalem qui, au IV^e siècle, paraît n'avoir pas pratiqué l'abstinence depuis Pâques jusqu'à la Pentecôte. S. Sylvite *peregrinatio*, *Bibliot. dell'Accad. stor. giur.*, Rome, 1887, t. IV, p. 88.

L'abstinence est mitigée dans les jours de fêtes ci-après énumérées, lorsqu'elles arrivent un mercredi ou un vendredi en dehors des quatre carêmes, ou un autre jour pendant la durée de ces mêmes carêmes; la viande seule reste rigoureusement prohibée, mais il y a permission d'user des autres aliments qui, sans cette dispense, tomberaient sous la loi. Ces fêtes sont: 8 septembre, Nativité de la sainte Vierge; 11 novembre, fête de saint Philippe, apôtre; 21 novembre, Présentation de la sainte Vierge; 7 janvier, Commémoration de saint Jean-Baptiste; 2 février, Présentation de Noire-Seigneur au Temple; 25 mars, Annonciation de la sainte Vierge; 25 juin, Nativité de saint Jean-Baptiste; 29 juin, fêtes des saints apôtres Pierre et Paul; 6 août, Transfiguration de Notre-Seigneur; 15 août, Assomption de la sainte Vierge, et le dimanche des Rameaux. Il va de soi qu'il n'y a aucune abstinence lorsque ces fêtes (ce qui est possible pour plusieurs d'entre elles) arrivent un jour où l'abstinence n'est pas prescrite.

III. Abstinence monastique. — Il ne sera pas hors de propos de dire un mot de l'abstinence monastique dans cette même Église dont tous les religieux suivent la règle de saint Basile. Pour eux l'abstinence ou *xcrophagie* est la règle générale; les jours où il leur est permis de se relâcher en partie seulement de sa rigoureuse observation ne sont que l'exception. Toutefois, la permission d'user d'aliments interdits par la loi monastique de la *xcrophagie*, ne s'étend jamais à la viande, qui reste toujours prohibée, sans exception possible. Il est donc que les rubriques indiquent qu'il y a *solution complète* de l'abstinence ou permission d'user de tous aliments, cela signifie, pour les religieux, qu'ils peuvent se nourrir, ces jours-là, de poissons, d'œufs, de laitage, d'huile et de vin, mais jamais de viande. Ces jours de *solution* totale sont: du 25 décembre au 1^{er} janvier; la fête de l'Épiphanie; la semaine qui précède la Septuagesime; la semaine de Pâques et celle de la Pentecôte. Il y a en outre un certain nombre de jours de fêtes qui tiennent le second rang après celles qui viennent d'être indiquées, et dans lesquelles il est permis aux moines d'user d'œufs, de laitage, de poisson, d'huile et de vin, si elles tombent un jour ordinaire de poisson, d'huile et de vin seulement, si elles se rencontrent en un jour d'abstinence pour tous. Enfin il y a encore d'autres fêtes d'un moindre degré, dans lesquelles l'usage de l'huile et du vin est permis aux religieux: il y en a un plus grand nombre de cette dernière catégorie que des premières. *Typica varia*, dans Pitra, *Spicilegium Solcsmensc*, Pans, 1858, t. IV, p. 445 sq.

IV. Historie des temps d'abstinence dans l'Église grecque. — Disons maintenant un mot, pour terminer, de l'origine des diverses abstinences prescrites et encore conservées dans l'Église grecque. La plus ancienne de toutes incontestablement est celle qui est attachée aux mercredis et vendredis de chaque semaine. La *Didache* en parle, vin, I, Funk, *Doctrina duodecim apostolorum*, Tubingue, 1887, p. 23; ce qui permet de rattacher cette observance à la tradition apostolique: il est vrai que ce document, ainsi que le *Pater* Hermas, *Sim.*, V, 1, *P. G.*, t. II, col. 958, et Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, Tubingue, 1887, p. 50, qui ne fixe pas les jours, mentionnent le jeûne et non expressément l'abstinence, mais celle-ci était inséparable de celui-là, au point que l'usage s'est consenti en Orient de se servir encore aujourd'hui du nom de jeûne pour désigner la simple abstinence, même quand elle n'impose pas la *monophagie*.

Quant à l'abstinence du grand carême, il est (également certain que sa pratique remonte à la plus haute antiquité, bien que la *Didache* n'en fasse pas mention. P en est déjà question au III^e siècle, au moment de la querelle sur la célébration de Pâques. Mais il y a eu à l'origine des divergences pratiques assez notables relativement au nombre des jours du carême. Au IV^e siècle, on mentionne de la sainte quarantaine est déjà très fréquente, et sainte Sylvie nous apprend qu'à la fin de ce même siècle on observait à Jérusalem un jeûne de quarante jours (comme chez nous, remarque-t-elle), répartis en huit semaines, car on ne jeûnait en Orient ni lesamedis ni lesdimanches, excepté le samedi saint. Voir *Peregrinatio*, *ibid.*, p. 85. Saint Cyrille de Jérusalem. *Procathec.*, n. 4, et *Cal.*, IV, n. 3, *P. G.*, t. XXXIII, col. 341, 457; Eusèbe. *De solennitate paschali*, n. 5, *P. G.*, t. XXIV, col. 697; les Canons apostoliques (can. 68), Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, Florence, 1759, t. I, col. 44, et les *Constitutions apostoliques*, l. V, c. xvi, *P. G.*, t. I, col. SX), parlent également d'un jeûne de quarante jours; ce jeûne était plus rigoureux la semaine sainte, pendant laquelle seulement les Constitutions apostoliques paraissent imposer la stricte *xérophagie*. L. V, c. xv, xvi, *P. G.*, t. I, col. 880-889. L'abstinence du carême dit des saints apôtres et de ceux qui précèdent les fêtes de l'Assomption et de Noël n'est devenue obligatoire qu'à une époque beaucoup postérieure. On n'en trouve pas de trace dans les canons des conciles antérieurs au VI^e siècle; tout porte à croire qu'elle a été introduite par la coutume et qu'elle a passé des monastères dans la pratique des fidèles. Saint Nicéphore, patriarche de Constantinople au commencement du VI^e siècle, en fait cependant mention dans son *Typicon*, comme d'une loi déjà existante et obligatoire pour tous. Pitra, *Juins Eccl. Grirc. hist.*, Rome, 1868, t. II, p. 327.

Quoi qu'il en soit de cette origine, il est bon de constater en terminant que, malgré les nichilions pratiquées dans le nonobstant des jours d'abstinence, il en reste encore assez aujourd'hui pour atteindre le chiffre minimum de 180, ce qui fait un jour d'abstinence sur deux pour l'année entière. Aussi ne manque-t-il pas d'auteurs orientaux qui réclament une diminution nouvelle en rapport, disent-ils, avec l'état actuel des populations pour lesquelles il y aurait là une charge trop lourde. Ces doléances se produisent aussi bien chez les grecs unis que chez les grecs non unis, et, tout récemment, une brochure arabe sur les réformes à introduire dans l'Église melchite unie, n'hésitait pas à dire que ces abstinences trop nombreuses ne sont plus bien observées par les fidèles et ne peuvent plus l'être.

P. Michel.

III. ABSTINENCE chez les russes et permission d'user de divers aliments (*Vox dei in ramis Jazrrehrnir*). Il y a dans la pratique de l'Église russe neuf degrés d'abstinence, avec prohibition ou permission d'user de divers aliments. Les voici: — 1. Abstinence complète ou grand jeûne (*Post*), le vendredi et le dimanche. — 2. Nourriture

M^{chr} et froide (*Soukoiadénic*), les lundis, mardis et jeudis du grand carême, ainsi que les trois premiers jours de la semaine sainte. — 3. Nourriture cuite et fruits (Γάρριτε *s'solchiront*), tous les mercredis et vendredis de l'année et à la vigile de la Nativité de Notre-Seigneur. — 4. Prohibition de l'huile, permission d'user de vin seulement (Γιῆα *totchiu*), le samedi saint, le jeudi de la cinquième semaine du grand carême, dit jeudi du grand canon, et le vendredi saint, si l'Annonciation tombe ce jour. — 5. Prohibition de manger la chair d'animaux, permission d'user de vin et d'huile (Pinai *Eleia*), le jour de l'exaltation de la Sainte-Croix, de la Décollation de saint Jean-Baptiste, à la vigile de la Théophanie, le jeudi saint, les lundis, mardis et jeudis du carême de la Dormition, les lundis de l'Avent et du carême des Apôtres. Lorsque les fêtes un peu importantes et celles «les principaux saints (qui correspondent aux fêtes doubles du calendrier latin) tombent un jour de plus rigide abstinence, un mercredi, un vendredi ou un jour de carême, cette permission d'user de vin et d'huile est donnée. — 6. Abstinence de poisson, usage de crustacés (*Tehrrrpokojie*), les samedis et dimanches du grand carême. — 7. Abstinence de poisson, usage d'œufs de poisson (*Naikrou*), le samedi des Hameaux, et à la fête de la résurrection de saint Lazare, ce jour-là et le suivant n'étant plus du grand carême qui finit le vendredi des Hameaux. — 8. Abstinence de laitage, usage de poisson (*Ih/ba*), les mercredis et vendredis du temps pascal, le dimanche des Hameaux, les samedis et dimanches du carême de la Dormition, les mardis, jeudis, samedis et dimanches des petites carêmes (de l'Avent et des Apôtres). — L'abstinence est du même degré, à l'Annonciation, à la Nativité, à la Présentation et à la Dormition de la sainte Vierge, à la Transfiguration de Notre-Seigneur, à la Nativité du Précurseur, à la fête de saint Pierre et saint Paul, à la fête de saint Jean-Baptiste le 7 janvier, à la Dédicace, lorsque ces diverses fêtes ou solennités tombent en carême ou bien un mercredi ou bien un vendredi. Il en est de même pour la Purification, hors du grand carême. — 9. Abstinence de viande, usage du laitage (Si/r t iatlsn) la semaine du carnaval, même le mercredi et le vendredi. Les moines russes sont obligés à ce neuvième degré d'abstinence tous les jours, même le jour de Pâques. — 10. Par d'abstinence, prniixsion d'user de toute sorte d'aliments. On lit cette rubrique au jour de la Nativité de Notre-Seigneur et aux douze jours suivants (sauf la vigile de l'Épiphanie), s'ils se rencontrent à un jour qui autrement serait jour de maigre, pour toutes les semaines de Pâques et de la Pentecôte, ainsi que pour toute la semaine dite du Publican (celle qui précède la Septuagésime). Cette rubrique indique qu'il n'y a, ces jours-là, ni abstinence, ni jeûne, et qu'on peut user par conséquent de toute espèce de nourriture.

N. Tolstoy.

IV ABSTINENCE chez les syriens. — I Jacobites. II Nestoriens. III. Maronites.

Toutes les Eglises syriennes observent l'abstinence «lu m^{rc}nsli et du vendredi et celle du carême d'après le canon 68 des Apôtres. Mansi, SS. *Conciliorum collectio*, Honnec, 1750. t. I, col. 44. Le canon 50 du concile de Indéc, Mansi, l'œuvre t. n, col. 571, que tous les syriens observent «pl^{ns} ni, ordonnait la xéroplogie ou maigre strict pour le carême. Voir l'abstinence chez les grecs, π I 263. Mais par la suite des siècles des changements et d'abus m^{rc} sont introduits dans les différentes Eglises.

I Jacobites. — 1. *Fidèles*. — Les adultes observent l'abstinence «lu mercredi et du vendredi pendant toute l'année; mais anciennement on exceptait, comme le font les maronites, les quarante jours entre Pâques et l'Ascension. Le patriarche Jean (Asschemam, cité à la bibliothèque) interdit ceux qui font usage de chair le mercredi et le vendredi et ceux qui boivent du vin

pendant le carême. Grégoire Bar-Elébræus (ouvrage cité à la bibliographie) ajoute : « Les œufs, le lait et le fromage sont défendus le mercredi et le vendredi. Les fidèles doivent s'abstenir de vin et de poissons seulement dans le grand jeûne; les religieux s'abstiennent même d'huile. Pendant la semaine on ne peut rompre le jeûne avant trois heures après midi, mais le samedi et le dimanche on peut le rompre à midi. » Comme les jacobites comptent les fêtes d'un soir à l'autre, ils ne peuvent rompre l'abstinence du mercredi et du vendredi avant le coucher du soleil, mais après la disparition de l'astre, ils mangent sans scrupule de la viande. Pendant le carême, sauf le samedi et le dimanche, ils observent le jeûne le plus rigoureux; les œufs, le laitage, les poissons et le vin sont défendus. Les jacobites observent, en outre, le jeûne des Apôtres durant cinquante jours après la Pentecôte ou, au moins, depuis la Pentecôte jusqu'à la fête des saints apôtres Pierre et Paul, mais ce jeûne, ni l'abstinence qui y est jointe, ne sont obligatoires. Le jeûne de l'Assomption dure quinze jours; quant au jeûne de Noël les religieux le commencent quarante jours avant les fidèles. Dans tous ces jeûnes l'abstinence est moins rigoureuse que durant le carême. Enfin le jeûne des Nivites dure trois jours.

2. *Moines*. — Les religieux jacobites, d'après Jacques d'Édessa, font alterner sept semaines de jeûne et sept semaines où ils ne jeûnent que le mercredi et le vendredi. Voir Asschemam, *Dus, de monophyt.*, art. *De jejun.* Il en est qui jeûnent toute l'année et ne font jamais usage de viande. Sozomène, *Hist. eccl.*, vr. 33, P. G., t. Lxvi, col. 393, cite des anachorètes syriens qui ne vivaient que d'herbes et ne prenaient ni pain, ni vin. Habulas, évêque d'Edessa, et le concile de Sidecie-Clésiphon de l'an 410 font aux moines une défense absolue d'user de chair. Ces mêmes défenses s'appliquent aux religieuses.

III Nestoriens. — 1. *Fidèles*. — Les nestoriens rompent comme les jacobites l'abstinence du mercredi et du vendredi après le coucher du soleil. Ils suivent en général les mêmes règles d'abstinence. Leur principal jeûne est le carême, qu'ils commencent le dimanche de la Quinquagésime. Ils jeûnent les samedis et dimanches du carême avec maigre strict comme les autres jours; mais c'est contrairement à leur ancienne discipline; car Ébed-Jésus dans sa *Collection canonique* rapporte le canon 68 des apôtres et d'autres canons encore, qui défendent le jeûne du samedi et du dimanche, à raison de la résurrection du Sauveur. Les nestoriens observent le jeûne de Noël, de la Vierge et des Apôtres, comme les jacobites, avec de légères différences. Ils ont supprimé le jeûne d'Élie, de la Sainte-Croix, et des Vierges. Gabriel, métropolitain de Bassora, déclare les laïques exemptes du jeûne de Noël ou de l'Avent et du jeûne des Apôtres et il supprime pour eux l'abstinence du mercredi et du vendredi. Les nestoriens du Malabar s'abstenaient durant le carême de chair, d'œufs, de lait, de fromage, de poissons et «le vin, ce que le synode de Diamper approuva. Il en dispensa toutefois les femmes enceintes. Raulin, *Hist. eccl. Malabaricos*, Rome, 1745, p. 226-228. Le jeûne des Nivites ou des Rogations est observé rigoureusement durant trois jours, le mardi, le mercredi et le jeudi de la troisième semaine avant le carême.

2. *Moines*. — La discipline monastique a beaucoup varié chez les nestoriens et le relâchement s'est, à diverses époques, glissé dans les monastères soit d'hommes, soit de femmes. Cependant les canons défendent l'usage de la viande, aux moines nestoriens, comme aux autres moines syriens. Grégoire Itar-Elébræus attribue au concile de Séleucie-Clésiphon de l'an 100 qu'il appelle le concile des Perses, le canon suivant : « Le moine qui mange de la viande est aussi coupable que celui qui abuse d'une femme. »

III Mahométistes. — 1. *Fidèles*. — L'abstinence est réglée

autres, parce qu'ils l'estiment malsaine, enfin les autres prétendent que le précepte des apôtres de s'en abstenir s'étend aux temps présents. Le clergé suit pour l'abstinence la même règle que les fideles; toutefois les temps de jeûne» autres que le carême, commencent plus tôt pour lui.

2' *Moines*. — Les moines dans leurs couvents font abstinence de chair, d'œufs et de laitages, pendant toute l'année, mais en dehors de leurs couvents ils peuvent se conformer à la regie générale des fideles, ce qu'ils font d'ailleurs, même» chez eux, pour l'usage du poisson.

*Lettre** du P. du Bernat dans ses *Lettres édifiantes*, Paris 1780. t. iv, p. 436 eq.; *ibid.*, p. 474; Lettre du P. Sicard, *Lettres édifiantes*, l. v, p. 205, 218, 223; Vansleb, *Hist. de l'Eglise d'Alexandrie* c. xvm; Butler, *Ancient Coptic Churches of Egypt*, t. ir, p. 354-ikô; J. B. Sotleriu, *Appendix ad seriem patriarchatum de coptis*, n 226-230, dans les *Acta sanctorum* d's bolendiites, Paris. 1867, junti t. vu, p. 89.

VII. ABSTINENCE. Motifs de la loi. — I. Est-ce aversion à l'égard de la chair? II. Est-ce respect superstitieux pour les animaux? III. Est-ce conformité aux prescriptions de la loi mosaïque? IV. C'est motif de mortification et de pénitence. V. Objection. VI. Réponse.

En défendant à certains jours l'usage des viandes, l'Eglise s'est proposé une fin d'un ordre très élevé.

I Est-us aversion à l'égard de la chair? — Cette prohibition ne fut pas la conséquence d'une aversion injustifiée à l'égard de la chair, comme la professèrent plusieurs sectes hérétiques, notamment les manichéens, les montanistes, les encratiques, etc. Selon eux, la chair étant une chose mauvaise en soi, l'usage devait en être proscrit comme illicite intrinsèquement. Aussi défendaient-ils le mariage, non moins que les aliments gras.

L'Eglise inflexible a constamment repoussé avec énergie une semblable erreur. Toutes les créatures sont également l'œuvre du même bien infiniment sage, puissant et saint. Chacune d'elles a été déclarée par lui réellement bonne : *Vulitque Deus cuncta quæ fecerat ; et erant valde bona*. Gen.» L 31. Écrite à la première page de la Genèse, cette vérité se retrouve souvent énoncée dans le Nouveau Testament. Saint Paul, en particulier, dans une Épître à Timothée, affirme assez clairement que bien a créé les viandes pour qu'elles servent de nourriture aux fideles. I Tim.. IV, 1-5.

II Est-ce respect superstitieux pour les animaux? — Dans le brahmanisme et le bouddhisme, l'abstinence est un corollaire de la croyance à la métempsycose et à la transmigration indéfinie des âmes dans le corps des animaux, d'où elles sortiraient, pour entrer dans des organismes plus parfaits et dans de nouveaux corps humains.

Cette superstition a imprimé à l'ensemble des coutumes sociales un aspect réellement étrange. La religion, défendant expressément de tuer les animaux, interdit, par là même» de se nourrir de leur chair. Ce serait s'exposer à dévorer des parents ou des amis. Qui ne reculerait d'épouvante devant cette horrible perspective? Aussi les Hindous sont-ils essentiellement végétariens. Celui qui oserait enfreindre cette loi serait impitoyablement chassé de sa caste et même de sa famille.

Leur alimentation consiste uniquement, pour le riche comme pour le pauvre, le soir comme le matin, en riz cuit dans l'eau, et dont la fadeur est relevée par quelque condiment bien épicé, surtout par le poivre bétel. Ce bétel, dont ils font un usage fréquent, communique à leurs lèvres la couleur jaune qui les caractérise.

Quelques-uns cependant se permettent parfois les œufs et le laitage. I) autres (ce sont les relâchés) vont plus loin. Ils s'abstiennent de certaines viandes considérées comme impures, par exemple» celles de bœuf, de vache ou de porc; mais ils n'ont pas scrupule de manger, à leur appétit, du poisson, du mouton et de la volaille : preuve qu'il* supposent avec le ciel des accom-

modements. tout en gardant leurs erreurs sur la transmigration des âmes. Sans doute, ils sont arrivés à se persuader que leurs ancêtres, ayant vécu sur terre, ne pourraient pas se réincarner dans le corps des poissons.

Mais si l'abstinence de certains Hindous ne s'étend pas à toutes espèces de chair, elle est perpétuelle et absolue pour les viandes dont ils se privent.

Est-il besoin de dire que l'abstinence prescrite par l'Eglise n'est pas inspirée par une pareille superstition? Ce n'est point parce que la chair a appartenu à des animaux vivants que les chrétiens évitent d'en manger à certains jours; car ils ne font aucune difficulté de s'en nourrir durant le reste de l'année.

III. Est-ce conformité aux prescriptions de la loi MOSAÏQUE? — La loi mosaïque défendait l'usage d'un assez grand nombre de viandes. Voir Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1891, art. *Abstinence*, t. I, col. 100, et *Chair des animaux*, t. n, col. 188, par S. Many. Mais celle défense ne devait durer que jusqu'à l'avènement du Christ. Voir II *Abrogation de la loi mosaïque*, col. 130.

Nous en avons pour garant la révélation faite à saint Pierre, dans la maison de Simon à Joppé. Dieu lui montra dans une immense nappe descendant du ciel en terre toutes sortes d'animaux impurs, en lui commandant d'en prendre et d'en manger : *Surge, Petre, occide et manduca*. Et comme l'apôtre se récriait, en protestant qu'il n'avait jamais transgressé la loi, le Seigneur lui répondit : N'appelle plus immonde ce que Dieu a purifié: *Quod Deus purificavit, tu commune ne dixeris*. Act., x, lo lii.

Dieu ayant manifesté si clairement sa volonté, comment l'Eglise, en prescrivant l'abstinence de la chair, se serait-elle basée sur les défenses contenues dans les livres de l'Ancien Testament? Pour se convaincre du contraire» il suffit de jeter un coup d'œil sur les actes du premier concile, celui de Jerusalem, et d'y examiner les canons disciplinaires promulgués par les apôtres assemblés.

Les Juifs, en effet, croyant toujours être le peuple de Dieu, s'imaginaient que la regie de vie imposée autrefois à eux et à leurs pères, s'appliquait également aux païens nouvellement convertis. Par suite, ils affichaient la prétention d'assujettir tous les disciples de Jésus aux observances et surtout aux abstinences de la loi de Moïse. Mais l'Ancien Testament étant abrogé allait céder la place au Nouveau. La loi édictée pour les Hébreux était donc condamnée à disparaître, excepté dans certains préceptes qui, étant de droit naturel, sont de tous les temps et de tous les lieux.

Il importait de faire entrer dans la pratique de la vie quotidienne cette vérité capitale, afin de l'inculquer de plus en plus dans l'esprit des futures générations. La chose nous paraît très simple maintenant, après dix-huit siècles de christianisme. Alors, il n'en était pas ainsi. Que de fois saint Paul n'a-t-il pas eu soin de répéter dans ses immortelles Épîtres, qu'il ne devait plus y avoir de distinction entre Juifs et gentils, entre Grecs et Romains? Gai., ii, 28; Rom., x, 12.

Aussi les apôtres réunis en concile à Jérusalem brisèrent-ils ouvertement avec des traditions près de vingt fois séculaires. Ils firent à cet égard un règlement solennel, et l'abritèrent sous l'autorité de Dieu lui-même : *Veni est enim Spiritus Sanctus et nobis nihil ultra imponere vobis oneris quam hæc necessaria : ut abstinatis vos ab immolatis simulacrorum et sanguine, et suffocato, et fornicatione, a quibus custodientes vos, bene agitis*. Act., xv, 28-29.

Il suffisait donc aux nouveaux convertis de s'abstenir des viandes immolées aux idoles pour bien indiquer leur entier renoncement à l'idolâtrie. Quant à l'usage du sang cuit ou cru (*a sanguine*) et de la chair des animaux non saignés, mais étouffés (et *suffocato*), on le réprouva, sans

doute, encore quelque temps, mais pour ménager les Juifs. Voir l'article suivant, col. 275.

IV. G'IST MOTIF DE MORTIFICATION LT DE PÉNITENCE. — L'Église fut déterminée à formuler ses prescriptions sur l'abstinence par des motifs tins, non de la loi de Moïse, mais de celle de Jésus-Christ, son divin fondateur.

L'» Maître avait dit : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à soi-même, porte sa croix et me suive. » Mattii., XVI, 21; Luc., ix, 53. Interprétant ce conseil ou plutôt cet ordre du Dieu incarné, l'Église ne cesse de prêcher à ses enf.ints la mortification et la pénitence. Elle rappelle souvent l'obligation impérieuse pour tout chrétien de dompter les passions et d'asservir le corps à l'esprit.

L'intempérance est la mère de la luxure; le démon de l'impureté ne peut être chassé que par la prière et le jeûne; nul ne sera chaste, s'il ne refuse parfois à ses sens les choses même permises. Le moyen de triompher des penchants déréglés, c'est de les affaiblir dans leur racine, grâce à l'abstinence. Cette vérité d'ordre moral n'avait pas échappé, même au milieu des ténèbres amoncelées par trente ou quarante siècles de paganisme, à l'esprit perspicace et méditatif des sages de l'antiquité. L'on connaît cet apophthrgme de l'un d'eux, Épictète : *Souffre et t'abstiens*.

Nécessaire dans les maladies du corps, l'abstinence n'est pas moins indispensable dans celles de l'âme. L'but du christianisme est de développer la vie spirituelle en nous; mais cela ne peut se réaliser sans un certain abatement de la vie physique* La chair, en effet, lutte sans relâche contre l'esprit, et l'esprit contre la chair. Celle-ci, sans être annihilée ou réduite à une impuissance totale, doit cependant être contenue dans de justes limites, assez étroites d'ailleurs. Sans cela, comme un esclave révolté, elle envahirait bientôt le domaine de l'esprit; elle y détiendrait maîtresse absolue et y régnerait en souveraine.

Au contraire, par les privations, l'homme s'immatérialise en quelque sorte. Moins il fait de concessions à son corps, pourvu qu'il ne lui refuse pas le nécessaire, plus il affranchit son âme, la fortifie et la met à même d'accomplir de grandes choses. Dans les prières de la liturgie consacrées aux jours de la pénitence, l'Église nous renouvelle cet enseignement : Par le jeûne et l'abstinence, nous dit-elle, les vices sont comprimés, l'esprit s'élève, et le chrétien, pratiquant les vertus solides, acquiert des droits à la récompense. *Qui corporali jejuniò vitia comprimis, mentes elevas, virtutes largiris et premia* (Préface du Carême).

Sans les sages prescriptions de l'Église, les fidèles auraient été exposés à ne plus voir dans la pénitence le remède le plus efficace pour rendre à l'âme la santé perdue ou augmenter les forces épuisées.

Dans cet ordre d'idées, l'attention de l'Église, entre autres privations susceptibles d'être commandées, devait se porter sur l'abstinence des viandes. Elle a interdit à certaines époques les aliments gras, parce que, étant plus substantiels, ils procurent au corps une exubérance de vie, et que, pouvant être apprêtés d'un plus grand nombre de manières, ils flattent toujours davantage la sensualité.

V. Objection. — L'abstinence des viandes, presque naturelle aux habitants des pays chauds, constitue une privation pour ceux des climats tempérés, et devient d'autant plus pénible qu'on monte davantage dans les pays plus froids.

Un régime dans lequel la viande serait ménagée avec trop de parcimonie, serait d'ailleurs nuisible non seulement à l'activité physique de l'homme, mais encore au libre et plein exercice de son intelligence, comme à l'énergie de sa volonté. Les physiologistes ont cru le remarquer sur une vaste échelle en comparant les nations chez lesquelles l'alimentation est fort différente.

< Voyez l'Irlande, et voyez l'Inde, disait dans un ouvrage resté célèbre, l'un des plus illustres naturalistes de notre époque. L'Angleterre régnerait-elle sur un peuple en détresse, si la pomme de terre, presque seule, n'aidait celui-ci à prolonger sa lamentable agonie? Et, par delà les mers, cent quarante millions d'Hindous obéiraient-ils à quelques milliers d'Anglais, s'ils se nourrissaient comme eux? > Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, *Lettres sur les substances alimentaires*, Paris, 1856.

La viande est donc l'un des aliments les plus nécessaires à l'homme, Il en a l'asoin dans les divers états où il peut se trouver, qu'il soit ouvrier ou savant, livré au travail des mains ou à celui de l'esprit.

L'Église semble donc avoir eu tort de choisir l'abstinence de la chair, pour en faire une pratique obligatoire de pénitence; car cette privation occasionne, en général, une déperdition sensible de forces et d'énergie.

VI. RÉPONSE. — Contenue dans les justes limites où l'Église la prescrit, l'abstinence ne présente aucun inconvénient; elle est de nature à mater le corps sans ébranler la santé. Nous dirons même davantage, et en cela se montre plus manifestement encore* la sagesse et la prudence de l'Église, qui sait concilier admirablement les intérêts les plus opposés en apparence, ceux du corps et de l'âme, ceux de la terre et du ciel. L'abstinence, telle qu'elle est recommandée et ordonnée aux peuples chrétiens, non seulement n'est pas contraire à la santé, mais lui est plutôt favorable.

L'homme, en effet, n'est pas uniquement carnivore. Pour sen convaincre, il suffit d'examiner son système digestif et la disposition ou l'étendue de ses organes digestifs. La même élude démontre qu'il n'est pas uniquement herbivore, mais omnivore. La nourriture exigée par sa constitution est donc une nourriture mixte, c'est-à-dire empruntée à la fois, quoique en des proportions* diverses, au règne animal et au règne végétal. Il possède une puissance d'élasticité suffisante pour s'accommoder aux circonstances les plus variées, se faire à tous les régimes et soutenir son existence par le seul usage d'aliments animaux ou végétaux. On ne doit pas en être étonné, puisque, comme le prouve la chimie organique, les aliments végétaux se réduisent, en dernière analyse, aussi bien que les aliments d'origine animale, quoique en proportion diverse, aux mêmes principes immédiats azotés ou non azotés.

Il n'en est pas moins vrai que le régime le plus convenable à l'homme et le mieux adapté à sa constitution, est celui dans lequel l'usage de la viande est tempéré par celui des végétaux. Il y aurait des inconvénients à se nourrir d'aliments d'origine exclusivement animale. Une telle pratique serait opposée aux règles de l'hygiène.

Le bon sens populaire, du reste, ne s'y est pas trompé. Instinctivement il a compris la vérité sur ce point, et depuis longtemps l'usage a prévalu, presque chez toutes les nations, de mêler ensemble les deux espèces d'aliments. Il est avantageux d'interrompre, de temps en temps, un régime composé en trop grande partie d'aliments d'origine animale, et de le remplacer par une nourriture moins substantielle et moins échauffante. Le goût en sera mortifié, mais la santé n'en subira aucun dommage : cette privation est utile, en même temps, et à l'âme et au corps.

Donc le maigre imposé par l'Église, le vendredi et les autres jours d'abstinence (peu nombreux d'ailleurs), est conforme aux dispositions de la nature humaine. Il ne saurait être présenté par les incrédules, comme nuisible à la santé, du moins en général. Pour les cas particuliers, l'Église elle-même les prévoit, et dispense de la loi, quand elle paraît trop rigide. A ce sujet, en effet, la discipline ecclésiastique s'est toujours adaptée aux diverses circonstances de lieux et de temps. Elle est plus indulgente pour les peuples du Nord que pour ceux du Midi. De nos jours, où des santés moins robustes semblent

exiger une nourriture plus substantielle, l'abstinence générale du carême est fort mitigée; celle du samedi, encore pratiquée dans certains diocèses, ne l'est presque plus dans certains autres, et (h's induits pontificaux rendent légitimes ces entailles au droit commun. Enfin, même pour l'abstinence du vendredi à laquelle cependant elle tient davantage, l'Eglise admet bien des tempéraments et accorde des dispenses presque définitives, soit aux personnes de constitution faible et malade, soit aux ouvriers voués à des travaux pénibles.

D'ailleurs, une expérience d'une vingtaine de siècles l'a suffisamment démontré : on ne voit pas que les violateurs de la règle du maigre se portent mieux et vivent plus longtemps. Nous irons même plus loin dans nos conclusions, car la vérité en est évidente ; dans les ordres religieux où le maigre est perpétuel, on trouve, proportion gardée et toutes choses égales, plus de vieillards que parmi les gens du monde. Dira-t-on que chez les moines la régularité de vie supplée, on quelque sorte, à l'insuffisance de l'alimentation? En un certain sens, c'est vrai, peut-être : la régularité est prescrite par la bonne hygiène; mais on aurait tort de lui attribuer une influence prépondérante au point de compenser, à elle seule, la privation de la nourriture d'origine animale, si celle-ci était ordinairement et pour tous aussi nécessaire que plusieurs auteurs l'ont prétendu.

T. Ortolan.

VIII. ABSTINENCE du sang et des viandes suffoquées.

Pour bien étudier cette question, nous la suivrons dans l'Ancien et le Nouveau Testament et dans l'histoire des diverses Eglises. C'est par là qu'on pourra surtout apprécier la signification que h-s différentes chrétientés ont attachée à cette prescription.

I. ÉCUMÈNE sainte. — 1. *Ancien Testament*. — La première défense de manger des viandes avec du sang se trouve dans ce qu'on appelle, parmi les exégètes, la *législation* ou mieux *l'alliance noachi* (Ue. Après le déluge, lisons-nous dans la Genèse, ix, Dieu bénit Noé et ses enfants et leur imposa diverses prescriptions. Au ♦ t. Dieu défend de manger de la viande avec du sang. — Les trois textes hébreu, grec et latin ont, il est vrai, de légères variantes; mais le fond est le même. La substance du précepte est de ne pas manger de la viande avec du sang. — Le Lévitique revient à deux reprises sur cette défense. Au c. vit. 26, nous lisons : < Vous ne choisirez comme nourriture ni le sang d'aucun animal, aussi bien des oiseaux que des animaux terrestres. » Le verset suivant énonce la sanction contre les violateurs de ce précepte : « Toute âme qui aura mangé du sang périra du milieu de ses peuples. » — La même défense est renouvelée au c. xvn, II : « L'âme de toute chair est dans le sang; c'est pourquoi j'ai dit aux enfants d'Israël : Vous ne mangerez ni le sang d'aucune chair, parce que l'âme de la chair est dans le sang, et quiconque aura mangé du sang périra. » — Enfin le Deutéronome promulgue le même précepte. Dieu permet, XII, 15, de manger de la viande de toute espèce d'animaux; cependant il fait (t. 16) une exception pour le sang : « Excepté la nourriture du sang, que tu répandra* par terre comme de l'eau. » — Ce sont là tous les renseignements que nous trouvons dans l'Ancien Testament.

2* Nouveau *Trilamenl*. — Le Nouveau Testament ne nous offre que trois documents relatifs à l'abstinence du sang et des viandes suffoquées. Tous les trois sont contenus dans les Actes des apôtres. — Le c. xv nous raconte que les apôtres se trouvaient à Jérusalem, lorsque certains pharisiens enseignaient qu'il fallait observer les préceptes de la loi mosaïque*. Saint Jacques prend la parole après saint Pierre et dit que, pour les gentils qui se convertissent au christianisme, il faut se contenter (♦ 20) de leur écrire de s'abstenir des viandes immolées, de la fornication, de la viande suffoquée et du

sang ». — Ce même chapitre nous rapporte un autre fait. Des discussions s'élevaient dans l'Eglise d'Antioche à propos de l'observance de la circoncision mosaïque. La cause fut soumise au jugement des apôtres; ceux-ci envoyèrent à Antioche Paul, Barnabé et Silas, porteurs d'une lettre pour faire part aux chrétiens de leur décision. Ils ne veulent, avec l'assentiment du Saint-Esprit, que leur imposer les obligations nécessaires (v. 28); c'est « qu'ils s'abstiennent des viandes immolées aux idoles, du sang, des viandes suffoquées et de la fornication » (v. 29). — Saint Paul arrive à Jérusalem et loge dans la maison de Jacques. Les fidèles, qui viennent le voir et s'entretenir avec lui, lui déclarent, xxi, 25. « que pour les gentils qui ont embrassé la foi, ils leur ont écrit pour leur enjoindre de s'abstenir des viandes immolées aux idoles, du sang, des viandes suffoquées et de la fornication. »

II. Conciles. — L'Eglise, soit dans des constitutions d'une certaine portée, soit dans «es conciles, s'occupa à plusieurs reprises de cette question. Les premiers documents de ce genre nous sont fournis par les canons apostoliques. Le canon 63 (*alias* 62) est ainsi formulé : < Et τι Επισκοπο ή πρεσβύτερο ή διάκονο ή δ)ω τοΟ καταλόγου του Ιερατικού φάγῃ κρία εν αίαατι ψυχή αυτού ή Οηριάλωτον ή θνησιμαίου, καὶ αρεισΟώ* τούτο γάρ ὁ νόμοσ ἀπειπεν. Et δ: λαϊκό εἶη, ἀτορίζεσθω... : Si quelque évêque, ou prêtre, ou diacre, ou un autre membre de l'ordre des clercs, a mangé de la viande dans le sang de son âme, ou de la viande d'un animal pris par une bête ou mortifié, qu'il soit déposé parce que cela est défendu par la loi. Si c'est un laïque, qu'il soit séparé (de la société des fidèles). » — Le synode de Gnngrès, métropole de la Paphlagonie, en Asie Mineure, tenu très probablement entre 313 et 181. renouvelle la même défense dans son canon 2 : < Ε: τι εσθιοντα κρέα (χωρί αιματο και ειωλοΟύτου και ζνικτου) μχτ'εὐλεβκία, και ζιστεοι κατοκρῖνοι, ὡ αν δια τό μεταλαμόάνειν Ιλπίβα μή εχοντα, ανάθεμα εστω : Si quelqu'un condamne celui qui mange de la viande (mais qui s'abstient de manger du sang ou bien des mets immolés aux idoles, ou bien des animaux étouffés), et si celui-ci est chrétien et pieux, et s'il croit qu'il n'y a plus pour lui d'espoir de salut, qu'il soit anathème. » — Le IP synode d'Orléans (533) insiste sur le même point dans son canon 20 : « Les catholiques qui reviennent aux idoles, ou qui mangent des mets offerts aux idoles, doivent être exclus de tout rapport avec l'Eglise : il en sera de même de ceux qui mangent des animaux étouffés ou bien des animaux tués par d'autres bêtes. » — Enfin le concile Quinisexte (692) promulgue de nouveau cette prescription dans son canon 67 : « La sainte Écriture avait déjà défendu de manger le sang des animaux; par conséquent le clore qui se nourrira du sang des animaux sera déposé, et si c'est un laïque, il sera excommunié. »

III. Disparition de cette pratique dans l'Eglise latine. — Cette abstinence n'existe plus dans l'Eglise latine. Il convient d'en suivre les vicissitudes historiques à travers les siècles.

L'Eglise latine observait encore vers l'an 100 l'abstinence du sang et des viandes suffoquées, comme l'atteste le témoignage de saint Augustin. *Contiira Faustum*, XXXII, 13, P. L., t. XLII, col. 503. C'est là même indication chronologique claire et précise. — Au vin- siècle, nous constatons que cette pratique est encore en vigueur. Le pape Grégoire I^{er} défendit, sous peine de quarante jours de pénitence, de manger du sang et des animaux étouffés. Hardouin, *Acta conciliorum*, Paris, 1714, t. m, col. 1876. Gralien a inséré dans sa collection ce canon du pape Grégoire I^{er} (dint. XXX, c. 13). — Nous ne pouvons pas savoir au juste en quelle année et pour quelle cause cette pratique disparut dans l'Eglise latine. Nous avons pourtant un document historique qui nous atteste qu'au IX^e siècle, cette pratique fut abolie par l'autorité du

pontife romain. G'cM le foffltui *Responsa ad consulta Jluglarorum*. Dane ce document, le pipe Nicola* j»r (858867)dit, n. 43 : « On peut manger toutes sortes de viandes, si elles ne sont pas nuisibles par elles-mèmcr. » Hardouin, *Acta conciliorum*, Paris, 1714, t. v. col. 354; Mansi, *Conciliorum collectio*, Venise. 1770, Lxv.col. \$01. — Plus tard rdeux autres témoignages historiques attestent également l'abolition de cet usage. Dans sa lettre â l'évêque de Trani, sous le pontificat de Léon IX (IO\$X-4051). Michel Cérulaire reproche aux latins l'abolition de l'abstinence du sang : « Vous êtes à demi paient, dit-il, parce que vous mangez des animaux étouffés, dans lesquels se trouve encore le sang. Ne savez vous donc pas que l'âme est dans le sang, et par conséquent celui qui mange le sang d'un animal mange aussi son Aine... laissez les animaux étouffés aux barbares, afin qu'il n'y ail plus qu'un seul pasteur et qu'un seul trou-peau. » P. L., t. cxi.tti,col.930.— Au moyen âge.Balsamon, expliquant le 63* canon apostolique, se plaint de ce que les latins n'observent plus l'abstinence du sang et des viandes suffoquées. Beveridge, *l'andcclæ canonum*, t. T, p. W.

IV. Persistance de cette pratique f.n Orient. — L'abstinence du sang et des viandes s suffoquées est encore en vigueur dans certaines Églises chrétiennes. Ainsi les grecs schismatiques s'abstiennent même aujour-d hui de ce genre de mets. Il faut pourtant observer que celte conduite est générale chez les grecs. Les grecs unis y sont aussi fidèles que les grecs séparés. Lea chrétientés grecques ont donc conservé le précepte apostolique. — Les chrétiens chahlêens observent aussi la même pratique: ils s'en sont toujours tenus à la prescription des apôtres. Déjà unauteurdu xm*siècle, Bar-llebræus, con-blataitcela dans un de ses ouvrages. *Helicon*,édit. Bedjan, p. 157, 158, 159. Les chrétiens d'Éthiopie restent aussi finnement attachés â cette observance. Ils vont même plus loin. Lorsqu'un animal est mort subitement à la suite d'un accident, ils le saignent avant de manger sa viande.

V. Sa VALEUR DEPt is 1A VI Xt · î»r Jésus-Christ — Quelle qu'ait été jusqu'ici la persistance de cette pratique dans certaines contrées et dans certaines fractions de la grande famille chrétienne, il importe d'observer que depuis la venue de Noire-Seigneur elle n'a plus qu'une valeur ecclésiastique. Dans l'Ancien Testament elle faisait partie d'une législation qui était obligatoire pour le peuple juif. Elle semble avoir eu dans la pensée du législateur un motif symbolique ou à tout le moins hygiénique. Dans le Nouveau Testament elle devait disparaître avec la partie purement rituelle de l'ancienne loi. Elle n'a donc jamais eu â partir du Christianisme une valeur morale ni encore moins dogmatique. On ne saurait appeler ni bonne ni mauvaise, l'observance ou la violation de celte pratique. Elle n'est donc plus qu'une mesure disciplinaire ecclésiastique. que conservent encore certaines Eglises. Le concile de Florence dans son décret aux arméniens (1441) déclare que la prescription maintenue sur ce point par les apôtres réunis à Jérusalem, ne tendait qu'à ménager les Juifs récemment convertis et qu'elle n'oblige plus personne. Hardouin, .*Acta conciliorum*, Paris, 171\$, I. IX, col. 1026.

V. Er mon l

ABSTINENTS. Nom donné à quelque* partisans de Manès, au Ut* siècle. Les abstinents se distinguaient par leurs principes outrés d'ascétisme. A l'exemple des encrahtes du II· siècle (voir ce mot), ils considéraient li matière comme le principe du mal et du péché et lui vouèrent pratiquement une haine farouche. De là, chez eux. la lutte do l'esprit et de l'âme contre le corps et ses concupiscences, l'abstention de la viande, des mortification* corporelles excessives, et. chose plus grave, l'horreur du mariage et de tout ce qui a rapport aux relations de l'homme cl de la femme.

G. Ba iil il l e

ABSTRACTION, suivant la doctrine scolastique, — I. Ce qu'elle est. IL Ce quelle n'est pas. HL Ses espèces.

L Cf qu'elle EST. — 1· Étymologiquement et en gé-néral, l'abstraction (de abifraAen», tirer de) est l'action «le séparer une chose d'une autre pour la retenir en dehors de cette dernière. On rencontre l'abstraction à tous les degrés de l'activité naturelle. Elle se trouve dans l'exercice des affinités électives des corps chimiques. La plante abstrait par la sélection des éléments nutritifs du sol. Les facultés sensitives, que Laromiguièrr appelait • des machines a abstraction », ne perçoivent leur objet qu'en vertu d'une abstraction : l'œil ne saisit que les couleurs indépendamment des autres qualités des corp*: l'oreille ne perçoit que le son cl ignore les couleur* et lrs odeurs, etc. L'intelligence abstrait quand elle considère une qualité, par exemple l humanité, Kins s'occuper du sujet qui la possède (abstraction *formelle*), ou encore quand elle perçoit une notion universelle, par exemple l'homme, en dehors et au-dessus des individus ou elle peut être réalisée (abstraction *totale*). Cf. S. Thomas, \$i<m. *IhcoL*, I-, q. XL, a. 3. — On appelle abstraction *réelle* celle qui est faite par les corps chimiques ou par les plantes, parce qu'elle modifie les nalilés el y opère des dissociationset des analyses réelles; l abstraction des sens ou de Hnllelligence est *intentionnelle*, parce qu'elle réside tout entière dans un procédé de connaissance dont elle ne change pas physiquement l'objet.

2· *En particulier*, l'ahslrartion est prise seulement dans le dernier sensel pour une opération exclusivenu ut intellectuelle.

1. Parfois elle s'exerce sur les concepts *déjà formée*, les décompose en leurs éléments constitutif* et produit des *jugements analytiques*. Par exemple, j'analyse mon concept d'animal, j'y trouve l'idée d'être, de substance, de vie, de sensation, etc-, et j'affirme que l'animal est un être, une substance, un vivant, etc. Celte opération (abstraction *précisive*) est plutôt une analyse qu'une abstraction proprement dite. — 2. C«*ll<mû. au contraire (abstraction *univrrrudle*), est, avant tout, l'opération originelle qui s'exerce sur des *images xeusiblrs*. en di'gage l'élément intelligible qu'elle isole des conditions matérielles el individuality's, et aboutit au *concept universeL* Une telle abstraction est né<r«aire;car les objets représentés dati* l'imagination ne sont pas intelligibly s en acte, étant enfermés dans des image* ou espèces matérielles el organiques; et cependant l'intelligence perçoit ces objets. Il faut donc, après qu'ils uni été saisis par l'imagination et avant qu'ils le soient par l'intelligence, une élaboration qui, portant sur les images sensibles, en rende le contenu actuellement intelligible. Celle élaboration est l'abstraction. Elle a pour *mission* immédiate tie proportionner les objets a la faculté intellectuelle, et pour cela de les rendre immatériels, comme celle-ci est immatérielle, en les dégageant des conditions physiques (d matérielle*. Elle a pour *résultat* de généraliser les objets. En effet, ceux-ci. étant isolés des conditions matérielles qui k»s individualisaient, deviennent, par le fait même, des objets universel*. — *La faculté de l'abstiuc-tion* est Vintellect agent que saint Thomas. Num. (*Iu*^d., 1», q. LXXXA, a. 1; *Comj^endium théologie*, c. 1 x x x i i i , situe entre les sens internes cl l'intellect possible.

IL Ce qi'elle n'est pas. La dissociation. — On a cherché à renfermer l'abstraction dans l'ordre purement matériel el â en faire une sorte de dissottalion des éléments de la perception sensible.

Iu D'après lx>cke, *Emiit sur Ventendrmml humain*, L 11, c. xi,\$9; I. III, c. tu, § G-9, Pari*, 1839, l'abstraction serait le résultat de la *comparaison* de plusieurs objets chez lesquels apparaîtraient des qualités semblables. Elle consistendi à retenir ces <{ualités, à les riuinir sur une seule idée et à donner un nom à cette idik.

2 D'après Huxley, *Hume, sa vie, sa philosophie*, p. 129,

traduct. Compayré, Paris, 1880, et la psychologie de l'association, l'abstraction ne serait autre que la *fusion* des images semblables. Des impressions sensibles identiques, des images semblables se succèdent dans la perception, se superposent dans la faculté et dans son organe; les traits communs s'accroissent, les autres s'effacent, il se produit alors une image générique qui représente toute une catégorie d'objets à la façon dont le « portrait composite » reproduit le type d'une famille ou d'une classe d'individus. Voir dans la *Revue scientifique*, juillet 1878, septembre 1879, les articles de M. Gallon sur les *Images génériques*.

3. d'après Hamilton et Stuart Mill (Stuart Mill, *Système de logique*, t. I, c. vu; t. II, c. n, trad. Peisse, Paris, 1880; *Philosophie de Hamilton*, c. xvii, trad. Gazelles, Paris, 1860), les idées abstraites s'obtiennent par le moyen de l'attention privilégiée. Étant donné plusieurs images entre lesquelles existent des ressemblances et des dissimilarités, l'esprit porte une attention spéciale sur les ressemblances, fait abstraction, c'est-à-dire ne s'occupe pas des dissimilarités : cette attention et cette abstraction, que Stuart Mill appelle « les deux pôles du même acte de la pensée », ont pour résultat une image générique.

4. D'après M. Paulhan (voir dans la *Revue philosophique* de 1889 ses quatre articles sur l'*Abstraction et les idées abstraites*), la vie de l'esprit est un travail continu d'analyse et de synthèse. Les éléments psychiques groupés d'une façon vague et confuse dans les conceptions primitives, se séparent et vont faire partie de nouveaux composés. D'abord, ils entraînent avec eux dans le nouveau composé quelques éléments du premier système où ils étaient contenus, c'est la métaphore, etc.; puis ils se dégagent entièrement et finissent par reproduire des représentations et des tendances générales : c'est l'abstraction pure.

5. G. différentes formes de dissociation ou de désintégration habituellement suivie d'une association et d'une intégration nouvelle ne peuvent être confondues avec la véritable abstraction, telle que l'entendent les scolastiques après saint Thomas. L'abstraction s'opère tout entière en dehors et au-dessus des images sensibles auxquelles elle ne fait subir aucune modification; la dissociation est un mode et un état particulier des images sensibles. — L'abstraction crée l'idée avec ses trois caractères d'immatérialité, d'universalité, de nécessité; la dissociation aboutit à des images matérielles, contingentes et aussi concrètes que l'est le portrait composite. — L'abstraction est à l'origine et spontanée; elle produit d'abord l'universel direct, puis devient réflexe et donne naissance à l'universel logique; la dissociation est toujours réflexe, puisque c'est un retour d'une faculté sur elle-même, pour soumettre ses perceptions antérieures à une comparaison (Cocko), à une addition (Huxley), à une soustraction (Hamilton) ou à une désintégration (Paulhan).

III. Ses espèces. — Nous avons déjà divisé l'abstraction, d'après l'acte qu'elle exerce (abstraction réelle, intentionnelle), d'après le *substratum* duquel elle tire son objet (abstraction totale, formelle), et enfin d'après le *moment* où elle se produit (abstraction prépositive, logique). Si l'on considère ses *degrés*, l'abstraction se distingue encore en abstraction physique, abstraction mathématique et abstraction métaphysique. Par la première nous négligeons les caractères individuels pour ne saisir que les qualités qui tombent immédiatement sous les sens et qu'on appelle les *sensibles propres*, comme la chaleur, le froid, la lumière, les couleurs, le son. Par la seconde, nous laissons de côté ces qualités elles-mêmes pour ne considérer que les propriétés plus intimes (*sensibles communes*) qui conviennent aussi à tous les corps et à eux seuls, mais ne sont perçues que moyennant les qualités sensibles, comme l'étendue, la figure, la quantité. Par la troisième on néglige toutes les qualités qui tombent sous les sens (sensibles propres ou communes) pour

ne considérer que celles qui n'affectent pas les sens (*sensibles per accidens*) ou même s'étendent aux dires incorporels, comme la substance, l'accident, la potentialité, la force, etc. La première abstraction fournit l'objet des sciences physiques, la seconde celui des sciences mathématiques, la dernière celui des sciences métaphysiques.

Kleutgen, *Die Philosophie der Vorzeit*, n. 67 eq., Inspruck, 1860-1803, traduit par le P. Sierp sous le titre de *La philosophie scolastique*, Paris, 1868-1870; Liberatore, *Della conoscenza intellettuale*, t. II, c. v, Rome, 1873, traduit par l'abbé Heshapt, *De la connaissance intellectuelle*, Paris, 1885; T. Peech, *Institutiones logicales*, n. 99 eq., Fribourg-en-Brisgau, 1888; Fr. QUoyrat, *L'abstraction et son rôle dans l'éducation intellectuelle*, Paris, 1895; Th. Ribm, *Psychologie de l'attention*, Paris, 1896; R. P. Peillaube, *Théorie des concepts*, P. part., c. n; IP p., c. iv, Paris, s. d.

A. CHOLLET.

1, ABSTRAITE (Connaissance), INTUITIVE, COMPRÉHENSIVE. — I. Nature. II. Applications théologiques.

I. Nature. — La connaissance, suivant la doctrine scolastique, est la représentation vitale d'un objet dans un sujet connaissant; elle se produit par le concours de l'objet et du sujet.

1. L'objet n'agit pas toujours immédiatement sur la faculté de connaissance. Parfois, il n'impressionne celle-ci que par le moyen d'un intermédiaire. L'action du connu sur la faculté est alors *mediate* et la connaissance est dite *abstraite*, parce qu'elle tire de l'intermédiaire la représentation de l'objet. Cet intermédiaire entre l'objet et la faculté est tantôt *un autre objet*, comme les similitudes tirées de l'ordre sensible » qui, dans la connaissance prophétique, nous révèlent la nature des substances immatérielles ou celle de Dieu, S. Thomas, *In Roet. de Trinitate*, q. vi, a. 3; *Sum. theol.*, II, q. (XXXIII, a. 1; tantôt *une autre faculté*, comme les facultés sensibles qui présentent à l'intelligence les objets corporels extérieurs; tantôt une *espèce* ou représentation antérieure, comme il arrive dans le souvenir, où un objet absent est perçu dans une image antérieure conçue en sa présence et conservée par la mémoire. Cf. T. Pesch, *Institutiones logicales*, l. II, n. 468, Fribourg-en-Brisgau, 1888.

2. La connaissance est *intuitive* quand l'objet lui-même s'impose directement ou immédiatement à la faculté, comme la couleur impressionne la vue. L'intuition comporte plusieurs degrés suivant que le contact entre l'objet et le sujet est plus ou moins intime, suivant qu'il se borne à une *action extérieure* du premier sur le second, ou qu'il va jusqu'à l'*union* de l'un avec l'autre. — 1. Il y a une *demi-intuition* dans laquelle l'objet impressionne la faculté, sans s'unir à elle et l'informer (voir l'article *Forme*); la faculté alors, excitée par l'objet, produit en son sein une image, une espèce dans laquelle et par laquelle elle perçoit l'objet; c'est le mode de connaissance de la couleur par la vue. — 2. Il y a une *intuition* dans laquelle l'objet s'unit à la faculté et se confond pour ainsi dire avec elle dans l'acte même de la connaissance. Ici plus d'espèce intermédiaire, mais la *présence* même de l'objet qui, à la manière de l'espèce, informe la faculté. C'est par une intuition de cette nature, mais imparfaite, que l'âme humaine prend conscience d'elle-même. Saint Thomas dit qu'elle se connaît *per seipsum*, c'est-à-dire qu'étant immédiatement et actuellement présente dans les actes ou images par lesquels elle se représente les objets extérieurs, la conscience la saisit, dans cet acte, en elle-même et sans en produire une image spéciale. Cette intuition de la conscience humaine porte sur l'existence du moi et non sur sa nature. C'est par une semblable intuition, mais plus parfaite, que l'ange se connaît lui-même. Saint Thomas affirme que l'ange se connaît *per seipsum*, parce que sa nature immatérielle étant actuellement et par elle-même intelligible,

directement son intelligence et lui est immédiatement présente. L'ange se connaît donc sans le secours d'une espèce impressée ou expresse, mais par son essence. Cette intuition *per essentiam* lui révèle son *existence* et sa *nature*. Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. vi, a. 8; q. x, a. 8; *De mente*, a. 8; *Sum. thcol.*, I*, q. lxxxvii, a. I; A. Chollet, *Theologica lucis theoria*, n. 22. Lille, 1893.

3° Mais l'objet ainsi présent et uni au connaissant ne se révèle pas toujours entièrement à lui. Quand l'intuition épuise totalement l'objet, le saisit dans tout son être et s'unit à toute sa réalité, elle est *compréhensive* : ainsi l'ange se connaît tout entier; entièrement intelligible en acte, il est totalement présent à la connaissance. Si l'intuition n'épuise pas l'objet, si elle n'en saisit qu'une partie, elle est alors simplement *appréhensive*; ainsi la lame humaine ne se saisit pas toute dans l'acte qui lui révèle son existence et son activité.

II. Applications théologiques. — La *Connaissance humaine*. — L'homme a-t-il de Dieu une connaissance intuitive ou abstraite? L'ontologisme et le panthéisme accordent à l'homme, dès celle vie, la connaissance intellectuelle intuitive de Dieu; les hésychastes ont poussé l'erreur jusqu'à croire possible et réelle, en ce monde, l'intuition sensible de la divinité. Cf. A. Chollet, *op. cit.*, n. II. La saine théologie répond :

L'Qu'il est absolument impossible à nos *sens*, soit par leurs aptitudes naturelles, soit même surnaturellement, d'arriver à l'intuition de l'essence divine. Quant aux sens glorifiés, saint Thomas leur accorde de voir Dieu à la manière dont nos yeux voient la vie d'un être vivant, c'est-à-dire qu'à l'occasion de manifestations corporelles glorieuses qui frapperont nos sens, l'intelligence, grâce à l'accroissement de sa puissance et à l'éclat nouveau des corps glorieux, saisira en ceux-ci la présence divine. *Sum. thcol.*, I, (j. XII, a. 3, ad 2^o).

2. En cette vie, l'intelligence humaine ne connaît Dieu que d'une connaissance abstraite et analogique, tirée naturellement des choses sensibles, ou surnaturellement reçue des témoignages de la révélation. Notre esprit, ayant acquis tous ses concepts par l'abstraction des images sensibles, ne peut appliquer à l'idée naturelle ou surnaturelle de Dieu que ces mêmes concepts.

3. La connaissance extraordinaire et mystique de Dieu, que saint Thomas appelle connaissance *prophétique*, ne s'élève pas elle-même au-dessus de l'abstraction, soit que Dieu propose à nos facultés des objets miraculeux, soit qu'il dépose dans nos sens ou dans notre intelligence (les images ou des concepts infus. Le Seigneur proportionne toujours sa révélation et son action au mécanisme habituel et normal de notre activité mentale. Or, dans cette vie, la condition de notre âme exige quelle connaissance *per conversionem ad phantasmata* et par le mode de l'abstraction (voir ce mot). Les idées infuses, aussitôt engendrées extraordinairement dans l'intellect, s'adaptent à la méthode ordinaire de l'esprit et celui-ci, qui les a reçues par voie exceptionnelle, ne continue à les posséder et à en percevoir les objets que conformément à sa condition présente, c'est-à-dire abstractive-ment. Cf. A. Chollet, *op. cit.*, n. 289.

L' Dans la vision bienheureuse, l'âme humaine est appelée à l'état d'intuition pure; non pas de semi-intuition où, en la présence immédiate de l'essence divine, elle en produirait en elle-même une représentation accidentelle, une espèce vitale. Elle jouit d'une intuition parfaite où, après l'avoir élevée par la lumière de gloire, la nature divine s'unit immédiatement à elle et sans le secours d'aucune espèce, la pénètre et la remplit de la réelle présence de son infinie intelligibilité. Cf. S. Thomas, III^e Suppl., q. XCII, a. I. Cette intuition ne va jamais jusqu'à la compréhension totale et absolue, quoique la théologie appelle souvent les bienheureux du nom de *comprehensura*, ils sont *comprehensores*, parce qu'ils possèdent la réalité divine, mais leur intuition ne sau-

rait être compréhensive à cause de l'infinie disproportion entre l'essence divine et l'intelligence humaine. Cf. Ilontheim. *Institutiones theodiceæ*, n. 718, Fribourg-en-Brisgau, 1893.

2° *Connaissance du Christ*. — Le Christ, à cause de l'union en sa personne de la nature divine et de la nature humaine la plus parfaite, possède, outre la connaissance propre à la divinité, toutes les connaissances qui peuvent élever l'homme à Dieu. Il a, du créateur, la connaissance analogique et *abstraite* que donne la vue de l'univers, ou la foi, et il pousse cette connaissance acquise jusqu'aux limites des forces de l'intellect agent (voir l'article *Intellect suivant la doctrine scolastique*); il a, de Dieu, la connaissance *prophétique*, suprême degré de la connaissance abstraite que donne la révélation mystique, et cette science infuse n'a pas en lui d'autres bornes que celles de la capacité de son intellect possible (voir le même article); enfin, il a, de l'essence divine, la *vision intuitive* propre aux âmes glorifiées, et celle vision, bien qu'elle ne soit pas compréhensive, est cependant supérieure à la vision dont jouissent les bienheureux. Cf. S. Thomas, *Sum. thcol.*, IIIa, q. ix-xn; A. Chollet, *op. cit.*, n. 139 sq.

3d *Connaissance divine*. — Dieu seul se voit et se pénètre d'une manière adéquate et *compréhensive*. En lui, la connaissance est plus que l'union d'un connu et d'un connaissant; elle en est la fusion, l'identification. Dieu infiniment intelligible est totalement présent et identique à Dieu infiniment intelligent, et cette identité absolue entre le connu et le connaissant est le type et l'idéal de toute connaissance finie, le terme vers lequel toute intelligence créée doit tendre dans son union avec l'objet, sans y pouvoir atteindre jamais. Dieu, en se connaissant, a l'intuition immédiate, non seulement de son être total, mais encore de tous les êtres participés qui peuvent émaner de sa puissance.

Klcut^n, *Die Philosophie der Vorzeit*, n. 377 sq., Inepruck, 1800-1863, traduit en français par h P Sierp. sous le titre de *La philosophie scolastique*, Paris, 1868-1870; Franielin, *De Deo uno*, th. xxxvi sq.; Signoriello, *Lexicon peripateticum*, v *Abtractive*, Naples, 1872.

A. Chollet.

2, ABSTRAITS (Termes) ou CONCRETS. —

L Définition et emploi. II Usage de ces termes dans les questions relatives à la Trinité. III Usage de ces termes dans les questions relatives à l'incarnation. IV Usage de ces termes dans la mariologie.

L Définition et emploi. — 1. Les termes abstraits désignent une qualité, une perfection, *par excellence* : la blancheur, la vertu. Les termes concrets désignent un sujet qui possède cette qualité ou cette perfection : blanc, vertueux. Les termes concrets s'appellent donc ainsi parce que leur objet est un composé, l'ensemble d'un sujet et de sa qualité; les termes abstraits sont également bien nommés, puisque leur objet, la perfection, est pris abstractivement et en dehors du sujet.

2. Il y a lieu de distinguer ces deux sortes de termes, parce qu'ils ne s'emploient pas de la même façon. Je puis dire en employant un attribut concret : « Cet homme est bon. » Je ne puis emprunter un attribut abstrait et dire : « Cet homme est la bonté, » mais bien : « Cet homme a de la bonté. » — Cette différence dans l'usage des termes abstraits ou concrets est plus profonde encore quand il s'agit de la Trinité ou de l'Incarnation, parce que les personnes et les natures y étant entendues différemment, on peut attribuer aux unes des choses que l'on nie des autres. S. Thomas, *Sum. thcol.*, I, q. XXXIX, a. I, ad 2^o.

3* Avant tout, il faut encore distinguer le contenu des termes et leur attribution. Le contenu d'un terme (que saint Thomas désigne par le mot *suppositio*), c'est la signification pure et simple du mot pris en lui-même; l'at-

tribution (*praedicatio*, d'après Mint Thomas), c'est le fait d'affirmer, dans une proposition, un terme d'un autre terme, d'appliquer à celui-ci la réalité exprimée par cvlui-1A.

II. Usage de ces termes dans les questions relatives a la Trinité. — 1. L's termes abstraits ou concret* employés dans les questions relatives à la Trinité, sont essentiels ou relatifs : *essentiels*, quand ils signifient la nature divine ou quelque'un de ses attributs, comme essence. Dieu, divinité, éternité, toute-puis-«since.etc.; *relatifs*, quand ils signifient b's personnes et b > relations spéciales qui les constituent, comme Père, filiation, etc. — On peut affirmer de ces termes essentiel* ou relatifs des actes essentiels ou notionels. *Les acte* essentiels* sont ceux que produit la nature divine : créer, gouverner ; *les actes notionels* sont ceux qui constituent les personnes, comme engendrer, procéder, et cet acte commun au Père et au Fils que les théologiens appellent la *spiratio activa*.

2. Quel est le *contenu* (*suppositio*) des termes essentiels abstraits ou concrets et des termes relatifs abstraits ou concrets? — I. Les termes essentiels concrets enveloppent la *nature* ou quelque attribut et la *personne*. « Dieu » désigne la nature divine et en même temps il peut désigner toute personne divine; de mémo l'Eternel, le Tout-Puissant, l Infini, etc. — Cependant les termes essentiels concrets ne jouent pas le même rôle dans les choses divines que dans les choses créées et finies. *bans le crée*, ces termes désignent directement la personne el, du même coup, mais subsidiairement, la nature unie à celte personne : le mot < homme » désigne une personne humaine et sa nature d homme, et il faudrait ajouter une indication spéciale si Ton voulait, parce mot, signifier la nature humaine commune à plusieurs hommes, par exemple il faudrait «lire : < L homme v-l une espèce. » Au contraire, *dans té divin*, ces termes, par exemple le mot « Dieu », portent directement sur la nature commune aux trois personnes el ne peuvent signifier Immédiatement les personnes qu'au moyen dune mention particulière. < Dieu » désigne la nature; pour lui faire signifier une personne, le Père, par exemple, il faudrait dire:· Dieu engendre un Fils; » ici le contexte montre qu il s'agit de la première personne. Homo... per se supponit pro persona... non supjxunt pro natura communi, nisi propter exigentiam alicujus additi... Deus... per se supponit pro natura communi, r.i adfuneto determinatur ejus suppositio ad prrsanam. S. Thomas. *Sum. theol.*, 1.,q. xxxix.a. 4, ad 3wm.

— 2. Les termes essentiels abstraits désignent l'cjrscnce ou l'une de ses qualités indépendamment de tout rt/6- >tratum ou personne : divinité, toute-puissance, éternité. — 3. Les termes relatifs concrets désignent les personnes avec leurs *relations* : Père, Fils, Saint-Esprit. — i Les termes relatifs abstraits désignent les *relations* qui constituent les personnes : paternité, filiation.

3' De qui peut-on *affirmer* (*prtedicare*) les termes abstraits ou concrets essentiels ou relatifs, ainsi que les actes essentiel* ou notionvh, et que peut-on affirmer de ce- tenues ou de ces acte»? — J. *Les termes essentiels corn rrts* peuvent s'affirmer d'autres termes essentiels concrets ou abstraits : i le Tout-Puissant est éternel, la toute-puissance est éternelle; » ils peuvent aussi se dire d..* » rmei relatifs abstraits ou concrets : « la paternité r*t éternelle, le Père est éternel. » — Dans ce dernier <1-. le- term..* essentiels concrete s'affirment ties termes relatifs concrets, au *pluriel*. s'il sont pris *adjective-nient* ; < le Père, le Fils et le Saint-Espnt sont éternels, tout-puissants » . etc ; ils s'affirment au *singulier*, s'ils sont pris *substantivement* : « le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont l'Élrrnd, le Tout-Puissant, l'infini. etc. Cf. le *Symbole de saint Athanose*, — >. *It's Imites essentiels abstraits* peinent Inflinnt r des termes essentiels ou relatifs concrets : « Dieu est la toute-puu-

sance, le Père est la toute-puissance. » Ils ne peuvent s'affirmer des termes essentiels ou relatifs abstraits, si ceux-ci sont pris formellement ; on ne peut pas dire que la justice est li miséricorde, que l intelligence est la volonté, ni que la paternité est la toute-puissance, car les *concepts* formels répondant â ces termes sont différents. Mais si l'on considère la *réalité* el si l'on suppose l'identité qui existe entre tous les attributs divins ou entre la nature el les personnes, on peut affirmer que la justice est la miséricorde et que la paternité est la loute-puis-since. Dans celte hypothèse, les lois de *Vappropriation* (voir ce mot) indiquent parmi les attributs essentiels ceux qui doivent s'appliquer de préférence au Pere (toute? puissance, etc.), au Fils (sagesse, etc.) ou au Saint-Esprit (bonté, etc.). Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. xxxix, .8. — 3. *Les termes relatifs concrets* peuvent s'affirmer des termes essentiels concrets : « le Tout-Pui-sant est le Père ; » mais ils ne peuvent pas se nier de ces même* termes el je ne puis dire : » le Tout-Puissant n'est pas le Fils. » — Ils peuvent encore, el conformément aux lois de l'appropriation, s'affirmer des termes essentiels abstraits : « la toute-puissance est le Père, la sagesse est le Fils, la bonté est l'Esprit-Sainl. » Mais ils ne peuvent se dire ni des autres termes relatifs concrete, ni des termes relatifs abstraits, le ne puis dire : · le Père est le Fils, la 'paternité est le Fils. » — 4. *Les termes relatifs abstraits* ne peuvent s'affirmer des termes essentiels abstraits ou concrets : « la toute-puissance est la paternité, le Tout-Puissant est la paternité, » que si l'on suppose l'identité réelle qui confond toutes choses divines en l'infinie simplicité. — Ils ne peuvent s'affirmer ni des termes relatifs concrets ni des autres termes relalifs abstraits : « le Père est la filiation, la paternité est la filiation. » — 5. *Les actes essentiels* peuvent s'attribuer aux noms essentiels concrets : < Dieu connaît, l'flernel connaît. » Ils s'attribuent aux noms essentiels abstraits dans les mêmes conditions que les termes abstraite, c'est-à-dire que je puis affirmer que la volonté connaît, si j'envisage l'identité *réelle*, entre la volonté, el ce qui connaît ; mais je ne le puis, si je considère seulement le *amtenu logique* et formel des concepts, car ce n'est pas la volonté, mais l'intelligence qui connaît. — Les actes essentiels s'attribuent aux noms relatifs concrete suivant les lois de l'appropriation et à la manière des termes essentiels abstraite. Je puis dire : « l'Esprit-Sainl sanctifie. » Enfin les actes essentiels ne peuvent s'attribuer aux noms relatif* abstraits. Je ne pui* dire : « la paternité connaît, veut, ou crée. » — . *Les actes notionels* peuvent s'affirmer drs termes essentiels concrets : · Dieu engendre, Dieu procède, » et ne peuvent se nier d'eux. Je m» puis dire : · Dieu ne procède pas, Dieu n engendre pas. » Ils ne peuvent s'attribuer aux termes essentiels abstraite qu'à la condition de supposer la simplicité divine el l'identité de toutes qualités el de toutes activités en Dieu : < la divinité engendre, la divinité procède, la sagesse engendre la sagesse. » Les actes notionels s'attribuent aux seuls noms relatifs abstraits ou concrete qui leur correspondent. On doit dire:· le Pere engendre, la paternité engendre, » mais on ne saurait dire : « le Fils ou la filiation engendre. »

P Avant de juger cl surtout de proscrire une formule il est indispensable de consulter l'usage ou le contexte. Très souvent, le contexte explique et justifie une formule qui, prise en plie-même, est condamnable et même condamnée. En outre, l'usage seul fait qu'en latin on peut dire : *brun est trinus*, et que l'on ne peut pas dire: *Drus est triplex*.

S. Thoma», *Sum. thml.*, 1., q. xxxix. et sph commentAlrurs; SalmantfcciiM?». Dr SS. *TnmiutiH mysteria*, ditip. XVII; Denxlnger, *Enchiridion*, n. 222 sq., n. 355 »q., Wurzburg, 1874; C. Peich. *Prirtctionrs dognuilrsr*, t. il. n. 614, C4R @q., Fribourg, IRfWi; Hurler, *Th^otogi.-r dogmaticr conipnulium*, t. II, n. 227 »q., 9. édit., limpruck, 1876.

ABUCARA Théodore est un syrien, né à Édesse et disciple de saint Jean Damascene, il fut évêque catholique de Haran (et non de Cara). Le nom d'Abucara lui est venu de sa dignité et il signifie « père » ou évêque « de Haran ». Evêque, il alla prêcher en divers pays, au sud jusqu'en Égypte et au nord en Arménie, où il obtint un grand succès parmi les monophysites et il ramena à l'orthodoxie le roi d'Arménie, Asot Msaker. Voir le récit de Vardan, dans E. Ter-Minassiantz, *Die armenische Ktrche in ihren Hcziehungen zu den syrischen Kirchen*, Leipzig, 11)01, p. 92 (où Abucara est nommé Epicure). Il vivait dans la fin du vm^e siècle, et on a eu tort de le confondre avec Théodore, évêque de Carie, qui au concile de 869 suivit le parti d'Ignace après avoir embrassé celui de Photius. Abucara avait écrit en syriaque contre les jacobites et en arabe. Plusieurs de ses ouvrages ont été traduits en géorgien et les manuscrits de cette traduction sont nombreux. Brosset, *Histoire et littérature de la Géorgie*, 1838, p. 135-136. Cette version a servi de prototype à la traduction grecque. Il va en grec 13 opuscules, la plupart sous forme de dialogue, contre les hérésies orientales du vm^e siècle, *P. G.*, t. XCVI, col. 1461-1609. Les plus importants sont le 2^e, le 4^e et le 43^e. Arendzen a publié, d'après un manuscrit du British Museum, son traité arabe *De cultu imaginum*, Bonn, 1897. Le P. Const. Bacha, a édité : *Les oeuvres arabes de Théodore Aboucara évêque d'Haran*, Beyrouth, 190\$. Ce sont dix traités théologiques sur la trinité, l'incarnation et la rédemption. Le 9^e, le plus important de tous, sur la primauté pontificale, a été réédité et traduit en français par le P. Bacha : *Un traité des œuvres arabes de Théodore Abou-Kurra*, Tripoli, s. d. (1905).

Chabot. *Chronique de Michel le Syrien*, Paris, 190X, t. II, p. 29, 32r3i; *Theologische Zeitschrift*, 29 mars 1900, p. 148-150.

E. Marin.

ABULPHARAGE. Voir Bar-HÉDRÉVS.

ABYSSINIE. Voir Éthiopie.

1. ACACE DE BÉRÉE (Alep), né vers 322, embrassa fort jeune la vie monastique aux environs d'Antioche. Eusèbe de Sainosate, revenant de l'exil après la mort de Valens, reconnut ses mérites et l'ordonna évêque de Bérée (378). Acace jouit d'un renom de science et de vertu, exerçant largement, dit Sozomène, l'hospitalité. *Hist. ecclésiast.*, vu, 28, *P. G.*, t. LXVH, col. 1504; Théodore!, *Hist. ecclésiast.*, VI, §, *P. G.*, t. LXXXII, col. 120\$; *Hchg. hist.*, 2, col. 1314. Peu après son élévation à l'épiscopat, il apporta, de la part de Méléce, au pape Damase, les actes du concile d'Antioche (180?) et assista à un synode à Borne, où il souscrivit à la doctrine des deux natures. Son entremise termina le schisme d'Antioche. En 381, il prit part au concile général de Constantinople. Théodoret, v, 8, col. 1209. Damase l'écarta de sa communion à cause de l'ordination illégitime de Flavien d'Antioche, à laquelle il avait coopéré. Au commencement de l'épiscopat de saint Jean Chrysostome (398), Acace vint à Constantinople, où, se croyant mal reçu, il se joignit à Sêvérien et Antiochus pour conspirer contre le pape, dont il disait « qu'il lui servirait un tour de son méfier : ἰγὼ αὐτῷ ἀπὸ τῶν χυτρῶν » Pallade, §17. *Chrysostome*, 6, 8. *P. G.*, t. XLVn, col. 22-29. Il demanda sa déposition et joua un rôle actif dans les synodes réunis contre lui. Aussi, lorsque, plus tard, il écrivit, avec Alexandre d'Antioche et les évêques de Syrie, au pape Innocent I^{er} celui-ci ne lui accorda des lettres de communion que par l'intermédiaire d'Alexandre, qui appuyait sa demande, et sous la condition de renoncer sans réserve à toute animosité contre Chrysostome et ceux de sa cause. Innocent. *Epist.*, ni (xix). Cf *Epist.*, xix (xvii et xx (xvi), *P. L.*, t. xx, col. 539*544. Il eut avec saint Cyrille d'Alexandrie, avant le concile d'Éphèse, c.

auquel, en raison de son âge avancé, il n'assista pas, une correspondance où il montre son désir de l'amendement de Nestorius aussi bien que son zèle pour l'orthodoxie. Voir Labbe, *Conciliorum collectio*, 1726, t. III, col. 379-385. Mais il avait d'abord écrit contre les *Capitula* de Cyrille. C. Lupus, *Ad Ephesinum concilium varia PP. epistola*, Venise, 1726, t. vu, p. 57. Il se rendit dans la suite aux raisons du saint docteur, p. 183. On trouve dans la recueilli de Lupus les lettres d'Acace à Cyrille, p. 173; à Hellade, p. 177; à Alexandre d'Illéropolis, p. 178. La plus importante est donnée à la page 128. — Ce serait aussi à la sollicitation d'Acace que saint Épiphanes aurait composé son livre des hérésies. *User.*, η 2, *P. G.* f. I. XL1, col. 176.

Les variations que nous offre la conduite d'Acace montrent qu'en vrai Syrien, comme le dit Lupus, il fit preuve de plus de versatilité d'esprit que de malice, p. 57. Pour ce motif, sans doute, il n'eut pas à subir, comme la plupart des persécuteurs de saint Jean Chrysostome, une mort misérable. Pallade, *loc. cit.*, 17, col. 58-59. Il termina sa vie en 432, à l'âge de cent dix ans. Voir Lettre de Jean d'Antioche à Théodose (431). Lupus, *op. cit.*, p. 55.

J. Parisot.

2. ACACE DE CONSTANTINOPLE. Acace (Ακάκιος) était grand orphanotrophe de Constantinople et simple prêtre, quand il succéda à Gennadios sur le siège patriarcal de cette ville, en 471. Trop désireux de jouer un rôle considérable dans l'Église et rêvant d'étendre son autorité spirituelle dans l'empire d'Orient tout entier, il embrasse successivement les opinions les plus opposées; habile à ménager ses intérêts, souple et rusé dans la poursuite de ses ambitieux desseins, « il se montre par plus d'un trait le précurseur de Photius. » Hergenrother, *Photius, Patriarch von Constantinopel*, 1867, t. I, p. 110.

Sous Basile (475-477), quand l'évêque monophysite d'Alexandrie, Timothée, appelé d'exil, essaya d'amener à sa doctrine les catholiques de la capitale, Acace paraît incliner tout d'abord vers les idées de Timothée et disposé à signer l'*Encyclique* impériale contre le concile de Chalcedoine. Ce sont les moines qui avertissent le pape de la situation de l'Église de Byzance, et dans sa réponse Simplicio s'étonne du silence d'Acace en cette affaire. Mais rappelé à son devoir par l'attitude résolue du peuple et des moines, le patriarche finit par se poser en défenseur de l'orthodoxie menacée. Il fait prier le saint stylite Daniel de venir diriger la résistance aux prétentions doctrinales de l'empereur. Celui-ci craignant un soulèvement populaire, effrayé d'ailleurs par l'approche de son rival Zénon, révoque l'encyclique par une *Contre-Encyclique* où Nestorius et Eulychès étaient condamnés avec tous leurs adhérents. La chute de Basile (477) passa pour une victoire de l'orthodoxie, ce qui valut à Acace une grande considération dans tout l'Orient. Cependant les décisions de Chalcedoine continuaient à soulever Antioche, à Jérusalem, à Alexandrie surtout, des protestations qui se manifestèrent plus d'une fois par des émeutes sanglantes. Pour y mettre fin, le patriarche de Constantinople, d'accord avec le patriarche monophysite d'Alexandrie, Pierre Monge, imagina de réunir catholiques et monophysites dans l'adhésion à un symbole de conciliation, où se trouveraient renfermés les articles de foi communs aux uns et aux autres. L'empereur publia ce symbole nouveau sous le nom d'*Henoticon* ou formulaire d'union (482). Dans la pensée de ses auteurs, cet édit dogmatique devait servir de base à la pacification universelle par la fusion de toutes les communions en une seule. L'*Henoticon* déclarait rejeter tout autre concile que ceux de Nicée et de Constantinople, et tout en condamnant Nestorius et Eulychès, se contentait de dire que Jésus-Christ est un seul Fils de Dieu et non deux, sans parler de la question des deux natures; il poila l'anathème contre quiconque, à Chai-

cédoine ou ailleurs, avait pensé ou dit autrement. C'éLiit. au fond, Γαλκίησιν du concile de Cluicêdoine. Aussi, le decret d union, au heu do ramener la paix, ne lit qu'augmenter encore les divisions; s il s'opéra un rapprochement, tout **extérieur**, entre les semi-m'storiens, les semi-eutychiens et quelques orthodoxes, les vrais catholiques et les eutyclens stricts repoussèrent *YHénolicon* avec une égale méfiance; en Egypte les eutychiens stricts se séparèrent de leur patriarche, qu'ils accusaient de tié-deur, d l'on compta une secte monophysile do plus, celle des *acéphale**. la? patriarche d Alexandrie était alors Pierre Monge, l'un des plus ardents soutiens du parti monophysile. En 177, il avait succédé à Timothée Ælure, mais déposé par le pape, banni par l'empereur et combattu par Acace lui-même, il avait du se retirer. Mais en 481-482, le siege étant devenu vacant par la mort de Timothée Salophaciolos, Pierre Monge avait su gagner les bonnes grâces d'Acace et de Zenon et se faire reconnaître par eux comme seul patriarche d'Alexandrie, malgn' le choix que les orthodoxes avaient fait de Jean Talaia. Celui-ci vint à Home se plaindre d'Acace au pape Éélix III, successeur de Simplicie. Il y trouva d'autres victimes du patriarche, évêques exilés pour n'avoir pas voulu signer *Yllénoticon*, et moines venus pour chercher auprès du siège apostolique la lumière et la direction dont ils avaient besoin. Avant de prendre une décision, Éélix voulut se renseigner sur place. Il envoya deux légats, Vital et Misène, qui devaient inviter Acace à venir se justifier devant un synode romain des accusations portées contre lui. Mais ces légal>, après avoir d'abord vaillamment supporté les mauvais traitements, ne surent pas résister aux flatteries et aux présents < t consentirent à communiquer avec Acace et Pierre Monge : en punition de leur infidélité, le pape les déposa de l'épiscopat et les excommunia dans le synode romain de 481. De son côté, Acace fut aussi déposé, sépare de la communion catholique, et à tout jamais frappé d'anathème. La lettre par laquelle Éélix III notifie au patriarche la condamnation, 28 juillet ISf, indique en même temps les motifs de ce jugement 10 Acace au mépris des canons de Nicée a usurp> les droits des autres provinces; 2* non seulement il a reçu les hérétiques à sa communion. mais il leur a même confié des évêchés; 30 il a soutenu Pierre Monge dans son intrusion sur le siège d'Alexandrie; 4" il a maltraité, emprisonné les légats romains et les a poussés à trahir leur mission; 50 il a refusé de répondre aux accusations portées contre lui par Jean Tania devant h? Siège apostolique, résisté avec opiniâtreté aux instructions des pontifes romains et causé le plus grand scandale à toutes les Eglises orientales. Le défenseur de l'Eglise romaine. Tutus, fut envoyé à Constantinople pour notifier au patriarche la sentence portée contre lui, et la faire connaître aussi à l'empereur, aux moines et au peuple. Acace, fort de la protection de Zenon, se refusa à recevoir l'acte de sa propre condamnation et n'en tint aucun compte; il réussit même à gagner a sa cause l'envoyé du pipe; il effaça lui-même des diptyques le nom du pontife romain, marquant ainsi, d'une rupture plus profonde encore, la séparation des deux Eglises. Do nombreuses violences furent exercées contre les catholiques, surtout contre les moines acémétris dont la fidélité à l'orthodoxie gênait les incessantes variations de l'évêque. En fait, ce schisme réalisait les vues ambitieuses d'Acace en faisant de lui le chef spirituel de tout l'empire d'Orient comme l'empereur en était le chef temporel. Acace mourut hors de la communion de l'Eglise romaine, en l'automne de 489. L' schisme ncacien devait survivre à son auteur et durer trente-cinq ans, 484-519.

la» textes relatifs à ces controverses se trouvent dans Mansi, *Coll. concil.*, Florence, 1742, t. vu, col. 977-1166, et dans *P. G.*, t. l v h i, col. 41-CO (lettres de Simplicie) et col. 893-967 (lettres de Félix III). On a conservé

d'Acace une lettre au pape Simplicie, *P. G.*, *ibid.*, col. 982, et une autre à Pierre, évêque d'Antioche. *Ibid.*, col. 1121.

Voir aussi Ccilller, *Hist. générale de* auteurs sacrés*, Paris, 1"48, t. xv, p. 123-152; Hergenrother, *Photius Patriarch von Constantin Opel*, Batiabonne, 1867, l. l, p. 110-145; E. Marin. *Le* moines de Constantinople*, Parla, 1807. p. 228-232. 267-270; P. Batiffol, *Littérature grecque chrétienne*, Parie, 1827, p. 310.

E. Ma r i n .

3. ACACE DE MÉLITÈNE. Acac^fAxîxigc). évêque de Mélitène (431-138), qu'il ne faut pas confondre avec un nuire Acace. évêque de Mélitène et thaumaturge, que les grecs honorent le 11 mars et le 17 avril, gouierna son Eglise avec tant de sagesse qu'après sa mort, m» diocésains ne l'appelaient que < h' grand Acace notre père et notre docteur ». Bien qu'il eût été l'arm de Nestorius, il avait composé dès 431 un traité contre scs erreurs; au concile d'Éphèse il essaya par tous les moyens de persuasion, soit en particulier, soit en public, de le ramener à l'orlhcmloxio, mais ce fut en vain. On possède d'Acace une homélie qu'il prononça en pn sence du concile : il y donne plusieurs fois à la très sainte Vierge le titre de θχοτόχο;, mère de Dieu; il y distingue clairement en Jésus-Christ les deux natures. Toutefois, dans une lettre adressé© à saint Cyrille d'Alexandrie, il semble croire que c'est une **erreur** do dire qu'après l'union du Verbe avec l'humanité il y a deux natures et que chacune d'elles a son opération propre : mais ceux chez qui il blâme ces formules lui paraissaient confondre lrs expressions « deux natures » et « deux fils ». Pour lui, il reconnaissait < un Fils en deux natures, né du Père avant tous les siècles, et ne selon la chair dans les **derniers** temps, le même Seigneur Jésus-Christ, impassible selon sa **divinité**, et qui a souffert volontairement pour nous dans son **humanité** ».

L'homélie d'Acace au concile d'Éphèse »e trouve dan» Mansl, *Coll. concil.*, Florence, 1761, L v. col. 181-186, et dans *P. G.* t. Lxxvii. col. 1468-1472. Il y a deux lettres do lui à saint Cyrille, panni los œuvres de Thfodore, *P. G.*, I. l x x x i v. col. 693, 838 Cf. Ceillicr, *Hist. générale des auteur» sacré*», Paris, 1747. L xm, p. 445-448.

E. Ma r i n .

4. ACACE LE BORGNE ou **DE CÉSARÉE**, disciple d'Eusèbe cl son successeur, en 310, sur le siège métropolitain deCésaréeen Palestine, personnage inlluent de l'arianisme strict, remarquable parson talent et son érudition, comme parson caractère intrigant et versatile. H avait composé des ouvrages estimés : *volumes sur l'Ecclesiaste*, des *Questions diverses* et autres traités dont il ne reste que des fragments insignifiants. On en trouve le détail dans Fabricius, *Ihbhoth. graea*, Hambourg, 1801 sq. (Index, p. 1, à la lin du t. XII).

Acace apparaît parmi les chefs du parti eusvbien dans divers synodes : à Antioche en 341, à Philippopolis en 343. à Milan en 355, à Antioche en 358. Saint Jérôme, *De viris illuslr.*, 98. *P. L.*, l. xxm, col. 699, attribue à ses menées l'intrusion de Félix sur le siege du pape Liimt c. En 357 ou 358, il fait déposer saint Cyrille de Jérusalem qu'il avait consacré six ou sept ans plus tôt et qui contestait ses droits de métropolitain sur la ville sainte. En .359 et 360, aux synodes de Séleucie et de Constantinople, il devient chef de secte. Voir AcaCIENS. Sous Jovien, il souscrit au symbole de Nicée, à Antioche, en 363; mais il retourne à l'arianisme sous Valens. Déposé à Lampsapic, en 365, par les semiariens**, il n en reste pas moins sur son siège et meurt en 366.

Voir dom Ccilller, *Hist. gén. des auteur» sacrés*, Pari., 1737, L vi, c. m. n 8; Tillcrnont, *Mémoires*, Paris. 1701, t. vi, p. 804 sq. ; Lo Qulen, *Ūncns christ.*, Paris, 1740, t. ni, col. 559.

X. Le Bachel et .

ACACIENS, secte d'ariens (pii se forma, en 359, au synode semiarien de Séleucie, SOUS l inllueuce et la direction d'Acace de Cvs.irée, ol zipī Ἀχάχιον. Ils se s< pa-

nient (b's orthodoxes par le rejet du mot ὁμοούσιο , *cousubslanliel*; des semiarieus, par celui de ὁμοιοῦς- <πο . *semblable en substance*; des anoméens, par celui d.* l'ivopotoc, *dissemblable*. Ils s'en tenaient au terme d'opqtoç, *semblable*, d'oû leur autre nom *iVhoniéens*. Voici leur formule, signée à Séleucie par une quarantaine d'évêques parmi lesquels on remarque surtout Georges d'Alexandrie, Uranius de Tyr, Eudoxe d'Antioche : « Comme les rnob *consubstantiel* et *semblable en substance* ont causé beaucoup de troubles et que quelques-uns onl récemment innové en appelant le Fils *dissemblable* au Père, nous rejetons les mots *consu- bstantiel* et *semblable en substance* comme n'étant pas dans la sainte Écriture, et nous anathématisons, celui de *dissemblable*; nous professons que le Fils est *semblable* au Père, conformément à ce quedit l'apôtre, qui l'appelle une image de Dieu invisible. · Êpiphnnc, J/ær.,LXXIH, P. G., t. x l h, col. 451. Les acaciens formaient ainsi un parti mojen, tout en restant dans l'arianisme strict, puisque le terme ὁμοιο signiliait pour eux *semblable* au Père, non quant â la substance, mais *quant à la volonté*. Hilaire, *Cont. Constant.*, n. 14, P. L., I. x, col. 592.

L'histoire des acaciens se borne à quelques années. A Séleucie, Acace n'ayant pas comparu pour rendre compte de sa conduite à l'égard de saint Cyrille de Jérusalem., li majorité semiarienne prononça contre lui et ses principaux fauteurs une sentence de déposition. Mais il sut prévenir les envoyés du synode auprès de l'empereur Constance cl gagner celui-ci à sa cause. L'année suivante, il fui l'âme d'un concile réuni à Constantinople. De concert avec L'rsace de Singidunuin el Valens de Mursa, i) y fit approuver le formulaire de Nicée en Thrace, oct. 359, c'est-à-dire la doctrine de Ὁμοιο pur el simple. Puis, divers personnages furent déposés : je diacre Aetius, patriarche des **anoméens**; saint Cyrille, cl surtout les chefs du parti semiarien, comme Basile d'ncyre cl Macedonius de Constantinople qui fui remplace par Eudoxe. Le crédit d'Acace se maintint tant que vécut Constance. Sous Julien l'Apostat, son successeur, Aétius rentra en grace, el les acaciens se rapprochèrent ouvertement des anoméens; changement d'attitude et retour momentané â la foi de Nicée. au ssnode d'Antioche de 363, sous Jovien, empereur orthodoxe; puis revirement sous Valens. En 365, te synode semiarien de I«ainpsaque annula tous les actes du concile tenu â Constantinople en 360, condamna la profession de foi qui y avait été émise, et déposa Eudoxe el Acace. Valens ne confirma pas ces dispositions, mais a partir de celle époque, les acaciens n'ont plus d'histoire particulière.

Voir S. Athanaso, *De synod.*, n. 12.29-40, P. G.,t.XXV],col.7(M, 7V-7C6; S. Hilaire, *op. cit.*, n. 12-15; S. Epiphane. *Hier.*, l x x iiii, n 23-27. ici *Histoires eccUs.* de Soxornène, iv, 22-29 ; v, 14; VI, 4, 7, P. G., L l x v u , col. 1177-1206,1253,1299-1304,1309-1314; deSo- er.de, n, 39-43; ni, 24-25; IV, 2 sq , P. G'., t. LXVU, col. 331-356, 449450,465. et de Théodoret,U,22-24,27, P G.,\ l x x x h, col. 1063-1774.KJ79-10M ; TUlémont, *op. cit.*, p. 439 eq.; HcféJc. //ût des concil.*. In»d. Leclercq, L il, H 82-88 ;Gummenifl. *Die homoueta- nûche Parut*, 1909. p. 18, 19, 63 eq., 138 «q., 159-160.

X. Le Bachelet.

ACAMI jacquet (comte) publie en 1748 sur le sacra- mentaire de sainl Léon une étude aiant pour litre : *Antichita e pregi del Sagramentano Veronese*, in-4., Home Cette apologie aiant été critiquée par un ana- baptiste de Londres, Acami répondit par une lettre : *De psrdobaptismo lolenini in Ecclesia latina et gréera, tire de perpetuo Ecclëtisc ritu ac dogmate baptisait- dorum tum infantium tum adultorum m pervigiliis Pose/ne et Pentecostes, adversus anabaptistes et soct- manos, ad anabaphslam londtnensem*, in-4., Home, 1755.

fjmal des wants, 1757; Hurter, Nomenclator *Hterarius*, Imprvch. 1893, L II.

V. (IBLET.

ACARISI ou **ACCARISI** Jacques, né A Bologne, enseigna la rhétorique â Milan et à Home. Nommé en 1614 a l'évêché de Vesta, il mourut en 1654. H a com- posé divers ouvrages de littérature el d'histoire. Il coin- baltit les théories de Galilée dans son *Terra quies so- Usque motus demonstratus primum theologicis tum pluribus rationibus philosophicis*, in-ta, Home, 1636. On n encore de lui un traité *De obligatione episcopi adversus propriam Ecclesiam et subditos*.

Ugholli, *Italia sacra*, Veniae, 1721, l. vit; nkbard et Glraud, *Dibliuthèquc sacrae*, t. i; Huiter, *Nomenclator literarius*, Inapruck, 1892,1.1.

V. Obl et .

ACCAPAREMENT. — I. Nature. II. Moralité. HI. Législation.

I. Nature. — Dans son sens le plus général, l'accaparement consiste à se rendre maître de la totalité ou de L* plus grande partie d'une certaine espèce de choses existantes, de manière â pouvoir en disposer â sa guise. On distingue cinq modes d'accaparement : 1e les *coalitions de production*, qui ont pour but de limiter la production; 2° les *coalitions de prix*, qui ont pour but de fixer les prix de vente; 3® les *coalitions de produc- tion et de prix* réunis; 4° les *coalitions de distribu- tion*, qui ont pour objet de ré|Kirtir les commandes entre les producteurs suivant certaines règles; 5° les *coalitions de débouchés*, qui ont pour but de se partager le marché national ou les marchés étrangers.

Dans une signification plus restreinte et aussi plus fréquemment employée, on désigne sous le nom d'accaparement l'opération qui a pour objet de se rendre maître de quantités plus ou moins considérables de marchandises, sinon de la totalité. L'accaparement con- centre les denrées de manière à établir le monopole artificiel. On opère le vide sur le marché, on détermine artificiellement les prix, on force les consommateurs à subir les conditions des détenteurs.

II. Moralité. — Quel jugement faut-il porter sur la moralité des actions de ce genre?

Accaparer les denrées sur un marché régional, natio- nal ou international pour les revendre plus cher ne constitue pas une infraction à la justice; pourvu que le prix résultant de cette raréfaction ne dépasse pas le *summum pretium*. Telle est l'opinion commune d<*>s moralistes.

Le commerce ji, en effet, le droit de vendre sa mar- chandise a un pHte prix, (pu peut osciller entre les limites inférieures el supérieures qui déterminent le *pretium infimum* et le *pretium summum*. Sans doute, il est souvent difficile, dans ta pratique, d'évaluer le *sum- mum pretium* d ime denrée, mais dans certains cas l'estimation commune des intéressés établit avec certi- tude l'injustice du prix. Je sup|M>se, par exemple, que l'accaparement du pétrole, en pleine période de paix, sans diminution naturelle de l'extraction ni de* stocks disponibles, fasse tripler le prix de celte marchandise.

Il en va tout autrement si le prix de vente défiasse le *summum pretium*, c'est-à-dire le prix courant qui se formerait sans l'intervention du monopole artificiel. Dans ce cas l'accapareur enfreint la justice commutative. Ia' juste prix se trouve faussé par cette raréfaction arbi- traire. La valeur sociale des marchandîm^s se formule par l'appréciation commune, exempte de fraude el de prrsMon, des vendeurs cl des acheteurs; or l'accapare- inent empêche h· jeu nonna! de celte appréciation. L'acheteur a un droit strict a ce que les conditions nor- males de i ollre el de la di in.inde ne soient |>oiil trou- blées.

De plus l'accapareur pourra manquer au précepte <le la cbarib*. si celte nvin livre cause un lorl grave aux pauvres gens. Enfin il ble*e>c la justice sociale par le dommage qu il produit au bien commun d< la société.

conclusions b appliquent principal* uiciil aux den-

rées nécessaires à la vie, telles que le blé, la farine, le pain, la viande, les boissons alimentaires, etc.

M^oU^m, *De Justitia et jure*, disp. CjGXLV, n. 7-P>, Mului, *Oe just. et jure*, I. II, c. xxi, dub. XXI, Paris, 162», p. 296; Ixigo, *Be just. et jure*, disp. XXVI, sect. xn, Venise, 1751, p. 204; S. Uguorl/TAeo/. *moralis*, i, IV, tr. V, n. 816, Paris, 1545, p. 524.

III. Législation. — Aussi la législation de tous les pays a toujours défendu l'accaparement. Le droit romain interdisait le monopole artificiel des vêtements et des vivres. *Lex unica : c. De monopolio*, etc. L'ancien droit français punissait avec une rigueur implacable les allumeurs publics. En France actuellement l'accaparement tombe sous le coup de l'article 419 du Code pénal : « Tous ceux qui par des faits faux ou calomnieux semés à dessein dans le public, par des sous-olfres faites aux prix que demandent les vendeurs eux-mêmes, par réunion ou coalition entre les principaux détenteurs d'une même marchandise ou denrée, tendant à ne pas la vendre où à nu la vendre qu'à un certain prix, ou qui par des voies ou moyens quelconques, auront opéré la hausse ou la baisse du prix des denrées ou marchandises ou des papiers et effets publics au-dessus ou au-dessous des prix qu'aurait déterminés la concurrence naturelle et libre du commerce seront punis d'un emprisonnement d'un an au moins et d'une amende de 500 à 10000 francs. »

L'article 120 porte la peine d'emprisonnement à deux mois au moins et l'amende à 1000 francs au moins et 20000 francs au plus, si ces manœuvres ont été pratiquées sur grains, grenailles, farines, substances farineuses, pain, vin ou toute autre boisson.

C. Antoine.

ACCAS (Saint), que l'on trouve aussi quelquefois appelé /Irai, /hriu, *Dacca, Alla*, était évêque d'Ilagustald, aujourd'hui Hexham, ville du comté de Northumberland, en Angleterre. Il naquit vers l'an 668. très probablement d'une famille anglo-saxonne et dans le royaume de Northumbrie. Il fut d'abord disciple de l'évêque saint Bosa, qui avait remplacé saint Wilfrid en 678 sur le siège de York, après la première déposition de celui-ci par l'archevêque de Canterbury, saint Théodore. Clerc et moine tout ensemble, suivant une coutume du pays et du temps, il commença par suivre, à ce qu'il semble, la règle de saint Columban. Mais quelque temps après, peut-être à la mort de Bosa, nous le voyons s'attacher à la personne de Wilfrid, sous la direction duquel il embrasse vraisemblablement la règle de saint Benoît. Il reste fidèle dès lors à Wilfrid, et, jusqu'à la fin, partage les vicissitudes et les luttes de son existence tourmentée, à York d'abord, où ce prélat avait été rétabli en 687, puis, après sa deuxième déposition, dans les épreuves et les pérégrinations de son exil. C'est alors qu'il l'aconqkigne, un Frise peut-être, certainement à Home (704). où Wilfrid vient demander au pape Jean VI de se prononcer entre lui et son ennemi. Il ou lui-même renouvelle comme à leur source son amour pour l'Eglise romaine et son dévouement à la chaire apostolique. L'année suivante (705), après que l'intervention du pape eut ramené la paix dans l'Eglise d'York, on rendit à Wilfrid un siège épiscopal, non toutefois celui de York, qui fut donné à Jean du Buvuriey, mais un autre, démembré de celui-là, quo depuis quelque temps l'on essayait d'organiser et (pii avait pulir contre le monastère d'Ilagustald Accas le suivit dans ce nouveau siège et à sa mort, arrivée quatre ans après, il lui succéda.

Évêque d'Ilagustald, Accas continue l'œuvre de Wilfrid, travaillant particulièrement, à son exemple, à faire prévaloir partout l'influence et les pratiques romaines, dans la discipline, dans les rites, dans le chant, même dans l'architecture. Il prêcha et fit prêcher l'Evangile aux populations encore païennes du Northumbrie.

Maie la science sacrée surtout était l'objet de sa sollicitude. Pour l'instruction de ses clercs, Bède nous apprend qu'il avait formé, au monastère qui s'élevait près de l'église Saint-André, à Ilagustald, une bibliothèque riche et choisie, ampfuurimam ac. nobilissimam bibliothecam, où il avait rassemblé principalement des livres ecclésiastiques. Lui-même n'était point étranger à la littérature. Si nous en croyons Pits, *De illusir. Angl. script.*, Paris, 1619. p. 141, il aurait composé plusieurs écrits, entre autres : 1. une histoire de la vie et du martyre des saints dont les reliques reposaient dans son église; 2. des offices à l'usage de cette même église; 3. plusieurs poèmes d'inspiration surtout ecclésiastique ; 4. un certain nombre de lettres à divers. Accas a-t-il réellement composé tous ces écrits? Nous n'oserions l'affirmer. Peut-être l'assertion de Pits, reproduite par la plupart des auteurs qui sont venus après lui, repose-t-elle sur quelques phrases de Bède inexactly comprises. Nous devons ajouter cependant que Du Cange assurait avoir lu. (Un manuscrit de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés (n. 141), quelque chose d'Accas qui n'était pas, ce semble, la lettre dont nous allons parler. Cf. Fabricius, *Bibliotheca latina mediet et infintae aetahs*, Padoue, 1754, t. I, p. 3. On ne sait ce qu'est devenu ce manuscrit.

Quoi qu'il en soit, nous n'avons conservé d'Accas qu'une lettre. Elle est adressée à Bède. Il y exhorte son illustre correspondant, dans les termes à la fois les plus pressants et les plus insinuants, à donner un commentaire de l'Evangile selon saint Luc, à la façon de celui qu'il avait entrepris pour les Actes des apôtres. Bède alléguait, pour récuser cette tâche, et la difficulté du travail et l'existence d'un commentaire déjà fait sur le même livre par saint Amboise. L'amitié d'Accas sut opposer à l'une et à l'autre raison des réponses victorieuses, puisque Bède s'exécuta. On peut voir dans la lettre d'Accas en tête précisément de ce commentaire de l'Evangile selon saint Luc, dans les œuvres de Bède édit. Migne, *P. L.*, I. xcii, col. 301-504. Elle est suivie d'une épître dédicatoire de Bède à Accas, *ibid.*, col. 303-318. La lettre d'Accas témoigne d'une culture distinguée et justifie pleinement l'éloge que Bède fait de lui au c. xx du I. V de son Histoire ecclésiastique : in *litleri* sanctis doctissimum*.

Cette lettre nous montre aussi les rapports d'étroite amitié qui unissaient Accas et Bède. Les œuvres de ce dernier nous en fournissent d'autres preuves. C'est à la demande d'Accas que le docteur anglo-saxon «uni ou Hexamuron ou commentaire sur les premiers chapitres de la Genèse et c'est à lui qu'il le dédie, *P. L.* I. xa, col. 9-12. C'est à sa prière également qu'il compose ses expositions allégoriques sur le premier livre de Samuel, *ibid.*, col. 199-510, et sur les prophètes Esdras et Néhémie. *ibid.*, col. 807-908, ainsi que ses commentaires de l'Evangile selon saint Marc, *ibid.*, I. xcii, col. 131-134, et des Actes des apôtres, *ibid.*, col. 937-910. Il lui doit de même son traité sur le temple de Salomon, *ibid.*, t. xci, col. 73-738; une dissertation sur les caligations d'Israël, *ibid.*, I. X(3V, col. 699-702; une autre sur un texte d'Isaïe. XXIV, 22. *ibid.*, col. 702-710. On peut voir dans les lettres de Bède à Accas aux endroits cités. Elles se trouvent aussi groupées au t. xlv de la *Palrolagic latine* de Migne, col. 684-710. Elles nous révèlent e*hm un la quelle Bède tenait Accas et l'inspiration et les conseils qu'eut celui-ci dans les travaux de son illustre ami.

Après avoir gouverné pendant vingt-quatre ans (709-733) l'Eglise d'Ilagustald, Accas se vit lui-même succéder par son maître Wilfrid, en 733. Pour quelle cause? Non, nous ne savons. Après un exil de trois ans il put rentrer en Ilagustald, mais son siège épiscopal ne lui fut pas rendu. Il mourut quelques années après, l'année probable-

ment le 20 octobre 710, a l'âge d'environ 72 ans. Sa mémoire n'est en vénération dans toute l'Angleterre et on l'honora bientôt comme saint. Certains martyrologes plaçaient sa fête au 3^e novembre, d'autres au 28 avril. Le^e bollandistes lui ont assigné comme date le 10 octobre. Moins connu que son maître Wilfrid ou que son ami le Vénérable Bede, Accas a droit cependant à être placé, immédiatement après eux, à l'un des premiers rangs de cette phalange d'évêques et de moines anglo-saxons qui ont continué, au vu^e et au vin^e siècle, l'œuvre romaine des missionnaires envoyés par Grégoire le Grand. Il a eu aussi sa part dans cet éveil d'activité scientifique dont la jeune Église anglo-saxonne donne, dès le début de son existence, le brillant spectacle.

Bède, *Hudoria ecclesiastica gentis Anglorum*, l. V, c. xx, *Λ L.*, U XCV, col. 270; Baléc. *Scriptarum illustrium majoris Drytannis: quam nunc Angliam et Scotiam vocant catalogus*, Hale. 1557, p. 87; Oïlier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1752. t. xviii, p. 14-10, 36-37; 2^e édit.. Paris, 1862, L. xn, p. 7-15, 21; Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria, a Christo nato usque ad saeculum XIV*, Geneve, 1720, p. 436-WG; Fabricius, *bibliotheca latina mediae et infimae aetatis*, Padoue, 1754, t. I, p. 3; Brucker, *Historia critica philosophica a Christo nato ad repurgatas usque lueras*, Leipzig, 1766, t. m, p. 579, et surtout. Joseph van Meerc, 8. J., au tome vii d'octobre des *Acta sanctorum* deserlandistes, édit. Palmé, 1866, p. 965-980. On trouvera rassemblés là : P tous les extraits importants de l'*Historia ecclesiastica* de Bède. du *Liber de statu et episcopis ecclesiae HaffuataMensis*, par Bichard de Hagu*4ald, du *Liber de sanctu eccl'iise H-iyuAtaldensis et eorum miraculis*, par un auteur anonyme du xiii^e siècle, chanoine régulier, etc., qui peuvent servir à l'histoire d'Accas et des événements auxquels il fut mêlé; 2^e l'unique écrit connu de cet évêque; 3^e une savante dissertation critique sur lui. ses relations avec Wilfrid et Bede et les travaux de son épiscopat. Cette dissertation, fort bien conduite, corrige diverses erreurs qui avaient couru sur Accas et l'histoire de ses églises d'York et d'Hague et a son époque.

L. Jérôme.

ACCEPTATION DES LOIS. — I. Hat de la question. II. Sources de l'opinion favorable à la nécessité de l'acceptation. III. Exagérations à éviter. IV. Véritable doctrine de l'Église en cette matière.

I. ÉTAT DE LA QUESTION. — Il ne s'agit pas de savoir si les inférieurs obligés d'accepter pratiquement une loi ou un fin copte justes, sont autorisés à tenir pour non avenu un commandement injuste; ni de savoir si l'acceptation théorique et pratique confère aux lois justement portées un surcroît de force, de stabilité; ni enfin de savoir si dans les démocraties le peuple a le droit et le devoir de légiférer, soit par lui-même, soit par ses députés et mandataires, soit par des délibérations antérieures à l'acte législatif, soit par l'exercice d'un *referendum* plus ou moins solennel. Ces divers points sont évidemment résolus, dans un sens très affirmatif, par quiconque sait les éléments de la sociologie ou du traité des lois. — Mais il s'agit de savoir si dans une monarchie ou dans une aristocratie proprement dites, dans un régime où le pouvoir législatif n'appartient pas au peuple, celui-ci a néanmoins le droit de ne pas accepter des lois d'ailleurs justes et complètes en elles-mêmes, de telle sorte qu'en fin de compte les sujets puissent tenir en échec le pouvoir législatif duquel ils relèvent pour l'obéissance. Cette question, telle qu'elle est formulée, paraît bien renfermer une contradiction flagrante: car si le peuple n'est pas obligé d'obéir aux lois qu'il n'accepte pas, et s'il l'est d'obéir à celles qu'il accepte, son acceptation équivaut à un élément législatif d'ordre démocratique, quoique l'hypothèse d'un pareil régime soit étrangère aux données du problème. Oui, en réalité cette contradiction existe, et nous devons nous hâter de la tirer qu'elle ne nous est pas imputable, car ce n'est pas nous qui formulons ainsi le problème. Nous le formulons, en effet, que si un peuple organisé démocratiquement peut et doit contribuer en quelque manière à

la préparation et à la confection des lois, il ne peut plus refuser de les accepter quand elles sont faites et promulguées. A plus forte raison les peuples organisés monarchiquement ou même aristocratiquement sont-ils privés du droit moral de refuser l'acceptation de lois justes et régulièrement portées. Autrement, le pouvoir législatif n'est plus qu'un vain mot, et l'autorité gouvernementale qu'une simple *fictio juris*. Ceux qui posent mal la question et demandent si le peuple est oui ou non tenu d'obéir à des lois qu'il ne veut pas accepter, sont précisément ceux qui répondent non, et qui trahissent ainsi, par leur défaut de logique dans l'énoncé du problème, leur défaut de sagesse dans la solution qu'ils lui donnent et dont nous montrerons plus loin la fausseté. — Il ne s'agit pas enfin de savoir si des coutumes (voir ce mot) peuvent s'établir à l'encontre des lois, et cela progressivement, soit dès le moment où elles sont promulguées, soit plus tard. Assurément il en va quelquefois de la sorte, et les lois s'en trouvent finalement abrogées: non point qu'il leur ait manqué un élément essentiel pour avoir la force d'obliger, notamment l'acceptation du peuple; mais parce qu'une coutume contraire s'est formée, qui est peu à peu devenue l'objet de l'assentiment légal du pouvoir.

II. Sources de l'opinion favorable à la nécessité de l'acceptation. — L'histoire de cette opinion montre que ses auteurs, théologiens, canonistes, juristes, obéissaient en partie au souvenir plus ou moins conscient, plus ou moins distinct, des traditions et des institutions démocratiques gréco-romaines; en partie à l'influence des mœurs républicaines de l'Italie du moyen âge; en partie au droit coutumier qui en France et en Espagne conservait au peuple une part plus honorifique que réelle dans l'établissement des nouveaux princes, et aux parlements un droit assez large de remontrance et de refus d'enregistrement contre les actes hasardés du pouvoir législatif; en partie au luthéranisme qui après les sectes vaudoises et albigeoises, wycléistes et hussites, avait nié la divine constitution du pontificat romain et de l'épiscopat catholique; en partie au gallicanisme, au jansénisme, au fébronianisme, qui voulaient maintenir contre le Siège apostolique des libertés ou plutôt des servitudes contraires au vrai droit canonique. — Ce qu'il pouvait y avoir d'historiquement et de juridiquement exact dans les prétentions des légistes dont Suarez résume la doctrine au livre III de son admirable traité *De legibus*, devenait malheureusement faux et plus ou moins nettement hérétique dans les élucubrations de l'école de Gerson qu'il résumé également au livre IV du même ouvrage. Car si de droit naturel et de droit positif les États républicains ou constitutionnels admettent fort bien un contrôle, une participation, un *referendum*, par lesquels les sociétés purement humaines influent sur leurs lois et leurs codes, le droit surnaturel divin ou ecclésiastique attribue au pape et aux évêques un pouvoir législatif absolument indépendant du peuple fidèle. Transporter de l'État dans l'Église des usages ou des tendances démocratiques est un défaut de méthode, une confusion de principes, une ignorance ou une malice, qui aboutissent logiquement au schisme, par exemple à cette *Constitution civile du clergé* qui couronna en France les théories des Quesne et des Richer.

III. Exagérations à éviter. — La lecture des *Avertissements* de Bossuet aux réformés et de *Politique tirée de l'Écriture sainte*, la lecture surtout des *Conférences d'Angers* sur les lois, est fort instructive en cette matière. Sous Louis XIV comme sous Louis XVI, à la veille de la *Déclaration de 1789* comme de l'ouverture des États-généraux de 1789, d'illustres théologiens français étaient bien plus occupés de défendre le pouvoir royal contre la poussée républicaine du protestantisme et du philosophisme, que de venger l'autorité papale contre les attaques de l'hérésie secrète ou déclatée.

rêe. La prétention de soumettre le* lois et le* arrêté* du roi à l'acceptation du peuple révoltait absolument ce* lions écrivain*, quelque peu fanatiques de loyalisme et de royalisme. Nous n'avons pas à démontrer contre eux que les envahissements du pouvoir civil avaient indûment supprimé le* garanties qui, pendant les premiers siècles de la monarchie lres chrétienne, protégeaient la juste liberté du peuple el le préservaient de l'absolutisme du gouvernement. Mais nous devons déclarer que leur zèle à combattre l'acceptation populaire des lois de l'Etat ne donne plus aucune valeur sérieuse à leurs protestations el dissertations.

IV. VÉRITABLE DOCTRINE DE L'ÉCOLE EN CETTE MATIÈRE.

— I. Relativement aux *lois civiles* d'abord, on doit mentionner la condamnation faite par Alexandre VU, le 21 septembre 1665, de celle proposition : « Le peuple ne pèche pas, quand même il ne recevrait pas une loi promulguée par le prince, sans avoir pour cela aucune bonne raison. » D'après le pape cette thèse est • au moins scandaleuse ». — De notre temps, Pie IX a censuré à diverses reprises, el notamment dans le Célèbre *Syllabus* du 8 décembre 1868, le* thèse* suivantes : « 60. L'autorité n'est rien que la somme du nombre el des forces matérielles. » — « 63. Il est permis de refuser l'obéissance aux princes légitimes, el même de se révolter. » — Les encycliques de Léon XIII sur la doctrine catholique opposée aux erreurs sociales actuelles, établissent très fortement le pouvoir à la fois naturel el surnaturel des lois régulièrement portées dans la société civile : naturel, parce qu'il résulte de l'essence même de la race humaine faite pour vivre el agir selon des lois sociales el politiques ; surnaturel, parce qu'il esl consolidé et promulgué par la révélation de l'Ancien et du Nouveau Testament, très particulièrement par les Éplres de saint Paul. Voir l'article POUVOIR civil. La prétention de soumettre la législation purement profane à l'acceptation du peuple, en tant que celui-ci est nettement distinct du « corps législatif » quel qu'il soit, monarchique, aristocratique ou démocratique, esl donc une prétention implicitement ou équivalement hérétique. Car lorsque saint Paul, après le livre des Proverbes, affirme que les princes régissent et légifèrent *de par Dieu*, on ne saurait les mettre à la merci d'une acceptation ou d'un refus de leurs sujets. On irait pratiquement, sinon formellement, contre la doctrine de l'Esprit-Saint lui-même. Cf. Prov., vin, 15-16; Rom., xm, 1, 4; 1 Pet., n, 13, etc. — 2. Relativement aux *lois ecclésiastiques*, Marlin V et le concile de Constance ont réprouvé cette thèse I.V de Wiclef : « Nul n'est prince temporel, nul n'est prélat, nul n'est évêque, quand il est en péché mortel. » On voit le parti qu'on peut tirer contre les lois canoniques, et même contre les lois civiles dont nous parlions précédemment, d'un principe si hardi. Pour ne pas accepter une loi, il suffira de déclarer que le législateur est en état de péché mortel. — Jean Huss raisonnait de la sorte en ses propositions 8, 10-13, 20, 22, etc.; il reprenait à son compte (p. 10) la thèse de Wiclef, et il disait : « 15. L'obéissance ecclésiastique est une obéissance selon les inventions de* prêtres de l'Église, el outre l'expresse autorité de l'Écriture. » Rien entendu, Marlin V et les Pères de Constance condamnerent tout cela. Ils ordonnèrent aussi d'interroger les gens suspects de wicklisme et de hussisme sur les points suivants : « 23. *Item*, croit-il que le bienheureux Pierre fut le vicaire du Christ, ayant pouvoir de lier et de délier sur la terre? » — « 28. *Item*, croit-il que le pape canoniquement élu, à un temps déterminé el sous un nom propre, soit le successeur du bienheureux Pierre, ayant une suprême autorité dans l'Église de Dieu? » — Luther soutenait, dans le même sens que les hérétiques du moyen âge, cet article 27* réprouvé par l'Église le 16 mai 1520 : « Il est certain qu'il n'est pas du tout au pouvoir de l'Église ni du pape d'établir des

articles de foi, ni même des lois pour le* mœurs on pour les bonnes œuvres. » — Il ajoutait, en son article 29* également condamné : « Nous avons trouvé le chemin pour énerver l'autorité des condies, pour contredire librement à leurs acte*, pour juger leur* décrets, et pour confesser avec confiance tout ce qui nous paraît vrai, que cela ait été approuvé ou réprouvé par un concile quelconque. » — « Ni pape, ni évêque, disait-il encore dans une proposition censurée en 1521 par la faculté de théologie de Paris, n'a droit d'imposer même une seule syllabe à un chrétien, à moins que ce ne soit de l'assentiment de celui-ci; et tout ce qui se fait autrement se fait en esprit de tyrannie. » — En 1682 le pape Innocent XI, en 1690 le pape Alexandre VIII, en 1798 le pape Pie VI, n jetèrent énergiquement la fameuse *Déclaration du clergé de France*, les *Quatre articles* de 1682, tendant à soumettre la puissance pontificale à celle des conciles, et à la restreindre par les principes ou préjugés des Églises particulières. — La 9^e proposition de Quesnel condamnée en 1713 par Clément XII et depuis par plusieurs papes, par plusieurs conciles provinciaux, applique à la matière des censures canoniques la théorie générale des *Quatre articles* : « L'Église a le pouvoir d'excommunier pour l'exercer par les premiers pasteurs, du consentement au moins présumé du corps tout entier. » Voilà bien cette théorie janséniste du rôle *ministériel* de l'épiscopal, dans lequel on inclut le pontificat suprême, et qui ne peut agir qu'au nom et que de l'aveu plus ou moins explicite de la société entière. Si elle n'y consent pas, si elle n'accepte pas les sanctions el *a fortiori* les lois el préceptes des premiers pasteurs, ceux-ci ne peuvent rien faire d'obligatoire ni d'efficace. — Le bref de Pie VI en date du 28 novembre 1786. contre le livre allemand d'Eybel intitulé : *Qu'est-ce que le pape?* — la condamnation par le même Pie VI. dans sa constitution *Auctorem fidei* du 28 août 1794, des propositions 2 et 3 du pseudo-synode de Pistoie nettement favorables à ce système *républicain* qu'Edmond Richer avait voulu introduire dans l'Église dès 1611 ; — la condamnation des propositions 4 et 5 réduisant l'autorité ecclésiastique à un simple rôle de persuasion ; — celle des propositions 6 à 11 exagérant audacieusement le droit des évêques et celui des prêtres même, afin de diminuer d'autant le suprême pouvoir pontifical — visent implicitement el parfois explicitement la prétention schismatique de subordonner la législation canonique à l'acceptation des inférieurs. — On peut voir dans les *Conférences d'Angers*, t. II, la conférence, n^e question, comment les « maximes du royaume » refusant l'obéissance aux bulles des souverains pontifes, si elles n'étaient acceptées par l'État, conduisaient notre clergé jusqu'aux frontières du josphisme et du richérianisme, s'il ne les lui faisait pas franchir catégoriquement. Les *Conférences d'Amiens*, XI^e conférence, v^e question, péniblement combattues par celles d'Angers, tenaient à ce sujet des discours inquiétants par leur obscurité autant que par leur témérité; el la *Constitution civile* ou plutôt hérétique el schismatique *du clergé* trouva le terrain suffisamment préparé par toutes ces louches et suspectes doctrines, pour prétendre et parvenir à tyranniser pendant quelques années la « fille aînée de l'Église ». — Le lamcnnaisisme, condamné en 1832 et eu 1834 par Grégoire XVI, exaltait si fort le consentement universel en théorie, qu'il devait aboutir à se substituer en pratique au pouvoir doctrinal el législatif de l'Église. La conséquence ne manqua pas de se produire ; et l'auteur du système, heureusement abandonné de ses disciples, se déclara panthéiste el républicain révolutionnaire. — Le libéralisme ab*olu, avec son absolue liberté de conscience, n'esi pas n'ellement autre chose que le développement logique et complet du vieux dogme luthérien de l'acceptation populaire, comme élément essentiel de toute loi

obligatoire ; ainsi l'encyclique *Quanta cura* du 8 décembre 1861, et le *Syllabus* portant la condamnation de* propositions 3, 19, 20, 28, 29, 36, 37, 12, 11, 54, 57, etc., toutes imprégnées de l'esprit « moderne et laïque », sont-ils des documents formellement relatifs à la question qui nous occupe. — Nous ne concluons pas sans appeler la plus sérieuse attention du lecteur sur l'influence néfaste exercée ici par le kantisme. L'indépendance totale de la raison à l'égard du monde externe et objectif qu'elle ne connaît mémo pas avec certitude, à l'égard des vérités venant du dehors qu'elle méprise ou néglige comme opposées à sa dignité et à son droit, tant qu'elle ne parvient pas à les construire *a priori* d'après les seules ressources et les seules exigences de ses catégories ; ce subjectivisme effréné en spéculation s'est également donné libre carrière en pratique et en action. L'obligation morale ne résulte, selon lui, que de l'*impératif catégorique*, c'est-à-dire, en net et franc langage, du bon plaisir et du caprice, tout au plus de la sagesse et de l'honnêteté des consciences individuelles. Les enseignements répétés de Léon XIII sur la valeur objective de* lois, surtout des lois ecclésiastiques*, sont particulièrement opportuns*, nécessaires, efficaces, contre cette forme nouvelle, raffinée et captieuse, d'une erreur tant de fois déjà réprouvée par l'Église. Le* catholique* trop bienveillants pour la méthode et la morale kantienne feront bien d'y prendre garde : ils renouvelleraient facilement la thèse de Luther, de Licher, de Quesnel, de Fébronius ; la thèse révolutionnaire qui mène finalement à l'anarchie. Que le régime démocratique ait les préférences marquées du présent ; qu'il doive obtenir un complet triomphe dans l'avenir, c'est probable. Mais tant que durera l'ordre social, tant par conséquent que durera le genre humain qui est essentiellement ordonné à la société, il y aura, chaque jour, des enfants qui arriveront à l'âge d'obéir, des citoyens qui arriveront à l'âge d'agir politiquement, et qui n'auront nullement, ni les uns ni les autres, le droit de refuser leur soumission aux lois préexistantes, nous le fallacieux prétexte qu'ils ne les auront pas acceptées. Tant que durera l'Église catholique, tant par conséquent que durera l'humanité ici-bas, le pouvoir législatif établi par Jésus-Christ obligera antérieurement à toute acceptation de* fides. Nulle philosophie moderne ne détruira jamais de tels faits et de tels droits.

On *uher* Suarri. *lu** *irgibus*, I. lit. c. xix ; I. IV. c. xvi ; K.ηηΓ*. *Ihnd. murali**, n. 122-121, avec K. référence» h aalnt Alphon-c ; Jules l'idiot, *Morale* «urrr. *paulam.*, théorème» LXXV. 1 x x v i i. — Étudier eurtout les encyclique» *Diuturnum. Immortale Dei, Libertas, Herum novarum*, du wanvrain poolJoUcoXIII. J. DinrOT.

ACCEPTATION DE PERSONNES. Cette locution est d'origine biblique ; l'hébreu *c»SD* hui signifie littéralement *intueri faciem*, considérer, non pas les mérites réels de quelqu'un, mais ses apparences, ses qualités d'emprunt, son « masque » ; d'où les expressions grecques équivalentes*** : *πρόσωπον λαμ4άν<iv*, *βίεπιν<l* - *πρόσωπο** *tivo*, *Οαυμάζιν πρόσωπα*, et la traduction latine : *accipere persanam* ; en français : *acceptation de personnes*.

Le langage vulgaire entend par * acceptation de personnes* » tout jugement, favorable ou défavorable, déterminé par des considérations, ordinairement intéressées et purement personnelles, étrangères à celles qui devraient intervenir dans la décision légitime d'une affaire donnée. Il y a donc acceptation de personnes toutes les fois qu'on prend comme d'appréciation des sentiments pour une personne, au lieu de la réalité de la chose appréciée. Ainsi entendue, l'acceptation peut être, suivant les cas, moralement bonne ou mauvaise ; bonne, ou au moins indifférente, si son motif est en soi légitime et honnêtement admissible (parenté, amitié, gratitude, etc.) ; mauvaise, dans le cas

contraire, si elle blesse l'ordre moral (justice, liberté, etc.).

En termes plus stricts de droit et de morale, *Vacception de personnes* est toute injustice par laquelle on préfère une personne à une autre ; ou enfin, plus précisément encore, en matière judiciaire et bénéficiaire : une violation de la *justice distributive*, par laquelle on préfère injustement une personne à une autre, en prenant pour motifs d'un jugement ou de la répartition des biens, charges et dignités sociales, des considérations personnelles étrangères aux mérites réels du sujet ou de la cause qui est en jeu.

Au point de vue de la morale naturelle, l'acceptation de personnes est un péché, en raison du désordre volontaire qu'elle introduit dans la préparation des jugements et décisions pratiques de l'esprit, au préjudice d'intérêts sages, que la double loi fondamentale de la vérité et de la justice impose absolument au respect de l'homme raisonnable.

De droit divin positif, l'acceptation de personnes a été maintes fois flétrie comme un mal dans l'Ancien et le Nouveau Testament :

Non accipies personam, nec munera, quia munera exCitant oculos sapientum et mutant verba justorum. Dent., xvt, 19. — *Nulla erit distantia personarum ; ita parvulum audietis ut magnum, nec accipietis rufusque /vrsonum, quia Dei iudicium est.* Dent., i, 17. — *Ae accipias inemiam ut delinquas.* Eccli., XLII, 1. — *Cognoscere personam in iudicio non est bonum.* Prov., XXIV, 23. — *Nmi est apud Dominum Deum nostrum iniquitas. nec personarum acceptio.* 11 Par., XIX, 7. — *Non enim est acceptio personarum apud Deum.* Rom., it. 11. — *Non est personarum acceptio Deus.* Jac., X, 34. Cf. Lev., XIX, 15 ; Dent., x, 17 ; Job, xxxn. 21 ; xxxiv, 19 ; Ps. XIV, 5 ; Prov., xvm, 5 ; xxiv, 23 ; Eccli., xxxv, 16 ; xx. 21. Is., xi.ii. 2 ; Maith., xxi. 16 ; Luc., xx, 21 ; Act., xi. 34 ; Gal. n. 6 ; Ephes., vi. 9 ; Col., nt, 25. On trouvera les autres textes dans Peultier, *l'oneortlantiarum thesaur.*, Paris, 1898, v» *Accipio, Acceptor, Persona*.

Les législations humaines ont toujours regardé comme grave, et sévèrement puni, le crime d'acceptation de personnes dans l'administration publique de la justice.

Le droit canonique en fait l'objet de prescriptions très rigoureuses, ainsi qu'on peut le voir dans les commentaires des canonistes, soit sur l'axiome juridique bien connu : *In iudiciis non est acceptio personarum habenda* (*De regulis juris*, in 6^{ta}, reg. XII), soit sur les différents livres du *Coqms juris* concernant le mode de répartition équitable des biens, charges et dignités ecclésiastiques (*Decretal.*, I. I. tit., xiv, l. III, lit. XII). En ce qui touche particulièrement la collation des bénéfices à charge d'âmes (épiscopats, cures, etc.), le concile de Trente (sees. VU, *De ref.*, c. ni ; sees. XXIV, *De rcf.*, c. i, xvm), rappelant et confirmant sur ce point la doctrine traditionnelle de l'Église, exige, sous menace de culpabilité grave : 1° qu'on choisisse toujours des sujets dignes ; 2° que, parmi ceux qui sont dignes, l'on donne la préférence à ceux qui sont jugés les plus dignes. *Digniores... non quidem precibus vel humano affectu aut ambientium suggestiambus, sed rorum exigentibus mentis.* C'est précisément pour éviter le plus possible les dangers que fait courir à l'Église, en si grave matière, l'acceptation de personnes, que le saint concile a institué la discipline spéciale du concours pour la provision des cures vacantes.

En théologie morale, l'acceptation de personnes constitue un péché (Nt *personam accipitis, preratum operamini, J.ic.*, n. 9) plus ou moins grave suivant l'importance des intérêts que peut compromettre la violation de la justice distributive ; péché mortel, d'après l'enseignement commun, quand il s'agit de porter préjudice aux bénéfices à charge d'âme (cure) et surtout aux prélatures d'ordre supérieur (épiscopats). Saint Bernard rapporte

Ce texte célèbre du saint Jérôme : *Cernimus plurimos hanc rem iHuif/inuni facere, ut non quierant ras, qui possunt Ecclcsia plus prodesse, in Ecclrsi/r. erigere columnas, sed quos vel ipsi amant, vel quorum «mil obsequiis deliniti, vel pro quibus majorum quispiam rogaverit* (S. Jérôme, *Comm. in Epist. ad Tit.*, c. I, 5, P. L., t. XXVI, col. 562), et il ajoute : *Hoc autem perlinet cutacceptiorem personarum qiuē in talibus est grave peccatum. Sum. theol.*, II· IP, q. Ci.XXXV, a. 3.

Le péché d'acception de personnes, étant nue violation delà justice distributive, n'oblige pas par lui-même (*per se*) à restitution. Celle-ci cependant s'impose très souvent (*ver accidens*) à cause de la lésion de justice commutative (au moins à l'égard de la communauté ou des tiers intéressés), qu'entraîne d'ordinaire plus ou moins directement le crime *d'acception de personnes* dans la distribution des fonctions publiques. Cf. Grégoire de Valence et Bellerini, cités plus bas.

Il faut enfin remarquer : I· Qu'il y a controverse sur le point de savoir si l'acception de personnes est péché mortel, quand il s'agit de collation de bénéfices simples ou fonctions ne comportant pas la charge d'âmes; on peut tenir pour probable l'opinion négative, sauf certaines réserves qu'y apportent ses partisans. S. Alphonse de Liguori, *lor. cit. infra*.

2· Que le péché *d'acception de personnes* n'existe pas, quand la préférence n'est pas vraiment *injuste*, c'est-à-dire quand celui qui s'y laisse aller n'a pas *en justice* le devoir de l'éviter; c'est ainsi que celui qui, par raison de faveur, distribue ses biens propres à des indignes, pêche peut-être contre la libéralité; mais non pas contre la justice distributive, par *acception de personnes*, au sens théologique du mot.

3° Qu'il n'y a point pêché dans *Vacception de personnes*, que ne justifieraient p* suffisamment les mérites intrin**èques de la cause on du sujet, si elle est prudemment autorisés* par des considérations étrangères légitimes, tirées de circonstances extrinsèques dont l'appréciation s'impose au jugement raisonnable de celui qui a charge de faire un choix. D'où il résulte, par exemple, <pie de deux sujets, dignes < absolument » tous les deux, le moins digne comme science ou valeur personnelle peut être choisi, sans faute de conscience, quand, d'après d'autres considérations (caractère, relations, réputation, sens pratique, conditions spéciales de la charge, etc.), il est jugé apte à remplir avec plus de succès pour le bien commun la fonction vacante.

S. Thomas. *Sum. theol.* II· IIe, q. I.XIII: q. (XXXV, a. 3, et see commentateurs, ibi<f.; Grégoire de Valence, *Comm. in I/·//·*, disp. V, q. vu. Lyon, 1009, t. III, col. 046; Soto, *De just. et jure*, l. III, q. vi. Salamanque, 1533, p. 249; Lugo, *De just. et jure*, disp. XXXIV, Lyon. 1632. t. il, p. 460; Vasques, *Opusc. De bene/lcits*, c. n.S 3, Venise, 1618, p. 407, S. Alphonse de IJguorf, *De prreptis particularibus*, n. 91 sq., Turin, 1817, t. i, p. 825; Ballrrinl, *Opus theol. morale*, lr. VIII, part. I, c i, n. 44. Prato, 1890, t. ni. p 22.

Perraris, *Prompta bibi. can.*, v *Acceptio personor.*, Rome. IHbô, t. i, p. 77; Barbosa. *Collect. doct. in jus ponttf.*, in t V *Serti, De reg. juris*, rcg. XII. Lyon. 1656, t IV, p. 311; Sclnnaligrueber, *Jus cedes, untv.*, I. I. tit XIV, n. 30, Rome, 1814. t. i b, p. 72; ReltTenstuel, *Jus can. univ.*, *De regulis juris*, c. II. rcg. XII. Rome-, 1Kb. I. VI, p. 31; Van Espcn, *Jus cedes. univers.*, part. I, sect. ni, tit. xiv, Louvain, 1793, t. i, p. 883.

F. Dksiiaycs.

ACCETTI Jérôme, né à Orzi (Lombardie), dominicain à Brescia, maître en théologie, inquisiteur général à Crémone, assesseur du P. Vincent de .Montesanto, commissaire général du Saint-Office, à Koine, ou il mourut en 1591. sur le point d'être nommé évêque de Fond!. On a de lui ; *Tractatus de theologia symbolica, scolastica et mystica*, in-4, Crémone. 1582.

Dnmcnîco Codagtl, O. P., *L'istoria Orceana*, Rreecla, 1502, p 191 ;Quétif-Echard, *Scriptores ordinis praedicatorum*, Paris,

171ÎM721, t. π. p. 174; IL Hurler. *Nvmendnfor titrrarius*, lu-pruck, 1892, L I, p. 50.

P. Ma Sdosnet.

ACCIAÏOLI Zénobe, n· le 25 mai 1161, i Florence, d'une famille patricienne alliée aux Mûlicis. près desquels il fil son éducation. Prit l'habit dominicain au couvent de Saint-Marc, des mains de Jérôme Savonarolet (1594); lié étroitement avec les humanistes florentins, surtout avec Pic de la Mirandole, Marcile Ficin et Ange Politico, Nommé par Léon X bibliothécaire de la Vaticane (septembre 1518), il mourut dans l'exercice de sa charge, le 27 juillet 1519. Il est surtout connu comme helléniste et a traduit du grec en latin les ouvrages suivants, souvent réédités dans les collections patriotique^ : 10 *Eusebii Caesariensis episcopi opusculum* in *Hiero-clrm*, Venise, 1502; Paris [1511]; Cologne, 1532; Paris, 1608, 1628; Leipzig, 1688; Paris, 1857.-2' *Olympiodori in Ecclesiasten Salomonis enarralin*, Paris, 1511, 1512; Bâle, 1536,1550, 1551, 1569; Paris, 1575; Cologne, 1GI8; Douai, 1624; Paris, 16H, 1651,1865. — 3e *Theodoreti Cyrrnsis episcopi de curatione gnrearum affedionum libri XII*, Paris, 1519; Anvers, 1510; Heidelberg, 1592 (revision de F. Sylburg); Paris 1612 (rev. de Sirmond); Il.de, 1569-1574 (rev. de IL Schulze); Oxford, 1839 (rev. de T. Gaisford); Paris, 1864 (rev. de Sinnond-Schulz»).

Acciaioli a encore composé divers écrits imprimés ou manuscrits. La bibliothèque Hiccanliana de Florence possède ses *Epigrammata* (catalog, des ms-, p. 5).

Quétlf-Echard, *Scriptores ordtnu prrdictorum*, Paris 1719-1721, L I, p. 44-46; E. Munlx, bi *bibhoihèqur du V<iitcun au ivr Atèclr*, Paris. 1886; G. Chevalif r. *It^pcrtoire des source < hmtortguczî du moyeu Age*, Paris, IS78-188Î», p. 6; *Patrohwjie grecque*, t. xix, col. 35: t. xctit, n>I. 9; t. 1 xxxm. col. 775; Fabricio*, *fiddioth^a latina mediae et infimes latinitatis*, Florence, 1858, L i. p. 3.

P. Μλχβονμτ.

ACCIDENT suivant la doctrine scolastique. —

I. Nature. IL Espèces.

I Nvti RF. — Ce mot. au point de vue philosophique, présente deux sens bien distincts.

Il se dit d'abord de toute notion qui peut indifféremment convenir ou non à un être : telle h science par rapport à la nature humaine. Ainsi entendu, l'accident s'oppose à l'espèce, au *genre* et à la *différence*, qui appartiennent à l'essence de l'être, et à la *propriété*, qui, *<ans constituer cette essence, la suit pourtant nécessairement. C'est l'accident *logique*, qui esl rangé parmi les cinq *universaux* ou *prrdiatbles*.

Dans une nuire acception, l'accident appelé *physique*, désigne non plus un rapport entre deux notions, envisagé par l'esprit, mais un être nvl. savoir toute réalité distincte de la substance. C'est ainsi qu'on parle des *accidents* eucharistiques, de la grâce sanctifiante, comme d'une quahlé *accidentelle* reçue dans l'âme. Les scolastiques en effet, contmin inenl à In plupart des philosophes modernes, qui ne voient dans les accidents que des aspects divers de h substance, les regardent avec raison comme réellement distincts d'elle. Tandis que la substance est l'être en soi, qui n'a pas besoin d'un sujet pour exister, étant elle-même sujet, l'accident c'est l'être dans un autre (*rus in alio*), qui a In^oind un sujet *d'inhérence*. Telle est la note caractéristique de l'accident. Lue chose peut être dans une autre de bien des manières : comme la partie est dans h· tout, comme un être est dans le lieu qui le contient, comme l'effet est dans sa cau^e, comme un principe constitutif est dans un autre principe qu'il doit actuer et déterminer, telle, suivant les scolastiques, la forme substantielle dans la matière. Seul l'accident possédé ce rapport *d'inhérrnn** avec la substance, en vertu duquel il lui est uni d'une manière intritUtèque cl naturelle, non, par conséquent, mécaniquement el par simple adhérence ou juxtaposition, en sorte qu'il dépend .nécessairement de la sub-

stance dans son être. C'est ce que signifient ces expressions et autres semblables de la scolastique : l'être de l'accident consiste à être dans un autre, *accidentis esse ctt inesse*; l'accident n'est pas le terme de l'opération, mais la substance; *accidens non fit, sed per accidens subjectum fit tale*. Rien n'empêche pourtant, on l'établira ailleurs (art. EUCHARISTIQUES [zlccidenü]), que celle inhérence de l'accident à la substance ne soit pas actuelle, mais demeure seulement à l'état d'exigence non réalisée, au cas où une force supérieure, telle qu'est la causalité divine, vienne la remplacer. — Si à ce rapport essentiel cl principal d inhérence et de dépendance vis-à-vis de la substance, on ajoute le rapport de causalité, en vertu duquel l'accident, en tant que cause formelle, la détermine non pas à être absolument (*esse simpliciter*), comme le fait la forme substantielle, mais simplement à être telle (*esse taie*), on aura donné, dans ses traits fondamentaux, l'analyse de l'accident, tel que l'entend la scolastique.

II. Espèces. — On distingue neuf espèces d'accidents, qui, avec la substance, forment les dix *categories ou predicaments* d'Aristote. Avant de donner de chacun d'eux une courte définition, rappelons que les scolastiques ont coutume de diviser l'accident pris en général en accident *absolu* et accident *modal*. Bien que celle division ne soit pas toujours nettement tranchée, on appelle communément accident *absolu* celui qui ajoute à la substance une détermination spéciale et relativement importante, par exemple la quantité; l'accident *modal* ou *mode* signifie plutôt une détermination, un état de l'accident absolu, cl la manière (*modus*) suivant laquelle celui-ci affecte la substance. Ainsi le mouvement, la grâce sanctifiante, sont des accidents *absolus*; la vitesse du mouvement, l'accroissement ou la diminution de la grâce, des *modes*.

1. La *quantité*, le principal accident des corps, est l'accident en vertu duquel la substance possède des parties, les unes en dehors des autres, soit qu'elles soient actuellement distinctes entre elles, alors c'est la quantité *discrète* ou nombre, soit qu'elles soient seulement divisibles, c'est la quantité *continue* ou l'étendue. La quantité dite *virtuelle* est la quantité appliquée par métaphore aux êtres qui ne sont pas susceptibles de quantité discrète ou continue; ainsi on parle de l'étendue et de la profondeur d'une science.

2. La *qualité*, c'est l'accident qui perfectionne et modifie la substance dans son être et ses opérations. C'est elle qui, au sens très propre du mot, modifie les êtres et les rend *tels* qu'ils sont, *quales dicuntur esse*. Ses innombrables espèces ont été ramenées à quatre genres : les *puissances* ou *facultés*, actives et passives, c'est-à-dire les principes immédiats des actions et des déterminations de la substance, par exemple l'intelligence, la volonté; les *habitudes* ou manières d'être, bonnes ou mauvaises, des puissances et de la substance, par exemple les vertus, la santé. Les deux autres genres sont propres au monde des corps : ce sont les *qualités sensibles*, qui déterminent une impression sur les sens, tels que les sons, les couleurs; et les *figures*, régulières ou irrégulières, qui sont les déterminations diverses qui affectent la quantité comme telle, par exemple la forme sphérique ou cubique.

3. La *relation* est la manière d'être d'une chose par rapport à une autre. Elle exige donc, outre son *sujet*, comme tous les autres accidents, un *terme* auquel le sujet se rapporte, et le *fondement* en vertu duquel elle existe. Il y a, comme on le verra (voir le mot Relation) quatre *relations* dans la Sainte Trinité : la paternité, la filiation, la spiration active et la spiration passive. Les relations se divisent principalement en *relatives* et *logiques*, en raison des fondements divers qui leur donnent naissance.

4. et 5. L'action et la *passion* sont les deux aspects

opposés du changement qui peut affecter un être : en tant qu'il procède de la cause, c'est *l'action*, en tant qu'il est reçu dans le sujet, c'est la *passion*. La division principale de l'action est en action *immanente* et *transitive*; la première demeure dans l'être d'où elle émane, et en est le perfectionnement : telles les actions vitales, comme la pensée et l'amour; la seconde passe dans un sujet distinct de la cause pour lui donner une perfection, ainsi l'action de pousser un corps.

6. La *présence dans le lieu* (*ubi, ubicatio*) est appelée *circonscriptive* ou *definitive*, suivant que l'être est dans un lieu avec les parties de sa quantité, qui répondent aux parties du lieu, ou bien qu'il est tout entier dans chacune de ces parties; la présence *circonscriptive* est la présence naturelle des corps, la présence *definitive* est celle des esprits. Le lieu (*extrinsèque*) a été défini par Aristote : la superficie interne des corps environnants dans lesquels est renfermée une chose. *Phys.*, iv, 4.

7. La *durée* est d'une manière générale la continuation d'un être dans son existence. La durée temporelle ou temps, qui seule appartient aux predicaments, est la durée d'un être soumis au changement dans lequel on compte deux points, ce qui précède et ce qui suit. *Numerus motus secundum prius et posterius*. Aristote, *Phys.*, IV, H.

8. et 9. Les deux dernières catégories sont la *situation* (*situs*), c'est-à-dire la manière d'être dans le lieu : par exemple être assis, et la *manière d'être extérieure* (*habitus*), qui résulte de ce qui appartient au corps par adhérence ou juxtaposition. P. MIELLE.

ACCIDENTS EUCHARISTIQUES. Voir EUCHARISTIQUES (*Accidents*).

ACCOMMODATION (Sens). Voir INTERPRÉTATION.

ACCORD DE LA FOI ET DE LA RAISON. Voir RAISON.

ACÉMÈTES. — I. Fondation des acémètes; la psalmodie perpétuelle; les heures canoniques. II. Rôle des acémètes dans l'histoire doctrinale et littéraire de l'Eglise grecque.

I. Fondation des acémètes. La psalmodie perpétuelle. Les heures canoniques. — Le mot acémètes, du grec ἀκοίμητοι (ἀ-κοιμῖν, ne pas dormir) en latin *actrmeti* ou *acemetæ*, sert à désigner, d'une manière générale, ceux des ascètes orientaux qui se distinguaient par la rigueur de leurs veilles. Ainsi l'on trouve quelquefois appelés de ce nom les stylites qui restaient debout sur leur colonne sans se coucher jamais, ou encore les moines de Palestine qui passaient en prières la plus grande partie du jour et de la nuit. Mais, dans son acception précise et ordinaire, ce terme d'acémètes s'applique à ceux des moines d'Orient qui suivirent la règle établie, dans la première moitié du v. siècle, par saint Alexandre, sur la continuité rigoureuse de l'office divin se perpétuant sans aucune interruption ni le jour ni la nuit.

Après avoir fondé un premier monastère sur les bords de l'Euphrate, saint Alexandre (voir la bibliographie, à la fin de l'article) essaya, mais inutilement, d'en établir un autre à Antioche, *Acta SS.*, au 15 janvier, t. II, édit. de Paris, c. vj, p. 308, puis il vint se fixer, vers 420, à Constantinople même avec un grand nombre de ses moines, trois cents, dit son biographe, *Acta SS.*, *ibid.*, c. vu, n. 43, p. 309. Environ cent, dit un écrivain contemporain, Callinique, *De vita S. Hypatii liber*, Leipzig, 1895, p. 82, dans un couvent situé près du *martyrion* de saint Menas. Mais bientôt, c'est-à-dire, s'il faut en croire saint Nil, *De paupertate*, 21, P. G., t. LXXIX, col. 997, dès avant 430, Alexandre et ses acémètes furent expulsés de la ville impériale. Préludant, pour

ainsi dire, au rôle considérable qu'ils devaient remplir ensuite au milieu des querelles religieuses de l'Eglise grecque, les acémètes avaient vigoureusement pris position contre le patriarche de Constantinople Nestorius, malgré la faveur que sa doctrine avait tout d'abord rencontrée auprès de l'empereur Théodose II et de l'impératrice Eudoxie. Au témoignage du moine Callinique, qui écrivait entre 447 et 450 la vie de saint Hypatius, non seulement le genre de vie d'Alexandre et de ses disciples avait attiré sur eux (l'attention Callinique, *De vita S. Hypatii liber*, p. 82, mais le zèle du vaillant abbé ne connaissait pas de limites et les empereurs eux-mêmes n'étaient pas à l'abri de ses remontrances. Aussi, par ordre des souverains, Alexandre et ses moines furent-ils bannis de la capitale. Nestorius fut chargé de l'exécution de la sentence impériale et les acémètes dont il s'était montré, déjà auparavant dans leur tentative d'établissement à Antioche, l'adversaire acharné, furent chassés de leur monastère de Saint-Ménaset de la ville impériale, non sans avoir été fort maltraités. Ils se retirèrent de l'autre côté du Bosphore et reçurent, quelque temps, l'hospitalité dans le monastère de Buliniane, en Bithynie, dont saint Hypatius était alors archimandrite. Quand l'orage se fut un peu calmé, les acémètes construisirent, à une distance d'environ quinze milles de Hufiniane, ὡς ἀπὸ σημηχίων ἑξαζήντε, un vaste couvent que Ton trouve souvent mentionné dans les Actes, sous le nom de « grand monastère des acémètes ». *Acta SS.*, *ibid.*, c. vin, n. 51, . 310; Callinique, *De vita S. Hypatii*, p. 8k Il s'élevait au lieu appelé Irenaion. sur la rive orientale du Bosphore, vis-à-vis de la petite baie actuelle d'Isténia, le Sosténion des Byzantins, à l'emplacement du village turc de Tchiboukly où l'on peut voir encore des ruines imposantes des anciennes constructions. C'est de ce monastère que l'on parle, chaque fois qu'il est question, sans autre désignation expresse, du monastère des acémètes; il fut le centre, et, comme nous dirions aujourd'hui, la maison mère où les fondateurs de maisons religieuses vinrent souvent demander des colonies pour leurs nouveaux couvents. Parmi les plus célèbres de ces colonies acémètes, il faut citer, dans la capitale même, les monastères de Saint-Dius et de Bassien, et surtout le fameux couvent de Stuilus, le Stoudion, qui, à partir de Ihigouménal de saint Théodore (759-826), devait porter à son apogée le renom des acémètes, mais qui devait aussi, à cause de l'éclat même du rôle des moines, faire tomber peu à peu dans l'oubli jusqu'au nom même d'acémètes, s'effarant, pour ainsi dire, et disparaissant devant celui de studites.

Au couvent que saint Alexandre avait d'abord habité près de l'Euphrate, les moines, qui s'y trouvèrent réunis jusqu'au nombre de quatre cents, *Acta SS.*, *ibid.*, . iv, n. 26, 27, p. 306, étaient partagés en quatre groupes, selon leur langue : les latins, les grecs, les syriens, les égyptiens. De ces quatre groupes. Alexandre avait composé huit chœurs qui, se succédant l'un à l'autre, chantaient sans interruption la divine doxologie. A Constantinople, et dans le grand couvent de Bithynie, où se trouvaient réunis trois cents religieux, *Acta SS.*, *ibid.*, c. vin, n. 43, p. 309; Fila S. *Hypatii*, p. 84, ils étaient divisés en trois groupes, latins, grecs, syriens, et en six chœurs, chantant, de même, sans jamais s'interrompre, les louanges de Dieu : τριακόσιοι ἅμα ᾠσῶντες, τοῦ θεοῦ ἐοξάζοντι ἀχαταπαύστῳ. Chaque série de dix chanteurs était sous la direction d'un dècurion ou ἑξάρχου, chaque série de cinquante sous la direction du πεντεχόνταρχου. *Acta SS.*, *ibid.*, c. vu, n. 43, p. 309. En 1111, quand le consul Studius eut demandé à saint Marcel, abbé des acémètes, des moines pour le couvent de sa fondation, leur nombre étant moins considérable, on les distribua seulement en trois chœurs. Mais, quels que fussent d'ailleurs le nombre des moines

et le nombre des chœurs, c'était une psalmodie perpétuelle, une liturgie incessante, une hymnologie sans fin : ἀπαιστο; λειτουργία, ἀπῆχτο ὑμνολογία. El. d'après le P. Daniel Papebroch, premier éditeur de la *Vita S. Hypatii* (*Acta sanct.*, Ail. de Paris, junii t. iv, p. 275, en note), ce serait à l'imitation des acémètes que les moines d'Agaune, de Saint-Denys et autres auraient introduit en Occident le *laui* perennis. Il n'est pas téméraire de penser que cette institution de la psalmodie perpétuelle contribua à fixer les heures et offices canoniques, et le biographe de saint Alexandre lui attribue l'institution de sept heures canoniques, *Acta sanct.*, 15 janvier, c. iv, n. 28, p. 306. sans indiquer cependant d'autre nom que ceux de tierce, sexte, none et le « nocturne ». Il faut sans doute entendre par ce mot de « nocturne » toute la série des heures du soir et de la nuit que l'on trouve indiquées dans le document contemporain, la Γπα S. *Hypatii*, p. 54, sous les noms de *lychnikon* ou vêpres, *prothypnion* ou complies, *ntonyktum* ou matines, et *orthmt* ou tendes matinales. Un permettra de citer ici ce texte important; il y est dit de saint Hypatius mort en 416. que chaque jour du grand carême à sept heures différentes, selon la parole du psalmiste : sept fois le jour j'ai chanté vos louanges, Ps. cxviii, p. 16i, il psalmodiait l'office divin : ψάλλω* καὶ εὐχόμενο ὀρθρινά, τρίτην, ἑκτην, ἐνάτων, λυχνικά. πρωοὔζνια, μεσονύχτια. L'édification de cette vie consacrée à la prière liturgique amenait aux acémètes de nombreux disciples. L'un des plus célèbres fut le fils du sénateur Eutrope, saint Jean le Calybite, qui, attiré par la renommée de ces moines, s'enfuit de la maison paternelle et revêtit l'habit monacal au grand couvent des acémètes. Plus tard, sous l'habit de mendiant, il fut recueilli par ses parents sans se faire reconnaître d'eux, et finit ses jours dans une cabane à la porte de la maison paternelle: l'histoire de sa vie offre les plus nombreux traits de ressemblance avec celle d'un autre pauvre volontaire : saint Alexis romain.

Il n'est peut-être pas inutile d'observer que les moines acémètes ne formaient point un ordre à part, une congrégation spéciale au milieu des autres moines d'Orient. L'Eglise grecque n'a pas eu, comme l'Eglise latine, une multitude de communauté-s religieuses ayant chacune un but déterminé et exclusif, la contemplation, le soin des malades, la prédication, l'enseignement ou l'étude des lettres divines et humaines; aucune de ces destinations n'est imposée ni interdite aux moines grecs; leur règle, la même pour tous, celle de saint Basile, laisse à tous la liberté de suivre leurs dispositions ou leur attrait sous la direction et avec le consentement de l'abbé. Comme tous les autres, les moines acémètes n'ont d'autre règle que celle de saint Basile; l'obligation qu'ils y ont jointe de la psalmodie perpétuelle ne les sépare point de leurs frères; c'est un effort de plus vers la perfection et comme le quatrième vœu auquel sont admis, chez les latins, certains religieux plus avancés en vertu.

11. HÔLE DES ACÉMÈTES DANS L'HISTOIRE DOCTRINALE DE L'ÉGLISE GRECQUE. — Les moines acémètes tiennent une place considérable dans l'histoire théologique de l'Eglise grecque. On a vu déjà leur fondateur saint Alexandre et ses premiers disciples empêchés de s'établir à Antioche, puis expulsés de Constantinople par Nestorius dont ils combattaient les erreurs. Le second successeur d'Alexandre, saint MarcJ, qui avait défendu l'orthodoxie mise en péril par l'hérésie nestorienne, prit encore avec ses moines une part active à la lutte contre Eulychès en 451; il assiste au concile de Chalcédoine et souscrit à la condamnation de l'hérétique, Mansi, *Cone, collect.* vt, col. 749; après le conciliabule d'Ephèse (449) où la doctrine monophysite avait été, grâce à la violence, proclamée doctrine orthodoxe, l'archimandrite des acémètes recevait de Théodoret, évêque

de Cyr, ce pr Vieux témoignage: « Nous sommes excités à vous écrire de nouveau, par la vie admirable que vous menez, mais aussi par le zèle digne d'éloges que vous avez montré pour la cause de la foi apostolique, sans crainte ni de la puissance impériale, ni de l'entente des rivaux. Bien que la plupart d'entre eux n'aient donné leur consentement que par la force, cependant par leurs souscriptions ils ont confirmé la nouvelle hérésie. Rien de cela n'a ébranlé votre piété, mais vous avez persévéré dans les anciens dogmes qui furent la foi des apôtres et des prophètes, d'après l'enseignement de l'Eglise. » Théodore!, *Epist.*, ext.tr. *P. G.*, t. rxxxiii, col. 1368. Ce même Marcel proteste encore, à la tête des moines et du peuple assemblés à l'hippodrome, contre l'élévation à la dignité de César (469) d'un prince suspect d'arianisme, le second fils d'Aspar, associé à l'empire par Léon Ier et désigné par lui pour lui succéder après sa mort. Au nom de tous les orthodoxes. Marcel demande ou que le (ils d'Aspar soit exclu de la dignité impériale, ou qu'il fasse profession de la vraie foi : il obtint l'attestation solennelle que le nouveau César avait renoncé à ses erreurs d'autrefois. Surin, 29 décembre, p. 1031; Théophane, éd. de Boor. p. 117. II

Quelques années plus tard, pendant le schisme d'Acace (485-519), on retrouve les acémètes parmi les plus fidèles défenseurs de la doctrine catholique, étroitement unis au Siège apostolique. C'est Cyrille, abbé des anémètes, qui informe le pape Félix III de la conduite d'Acace, puis de la prévarication des légats Misène et Vital; c'est un acémète, qui, au péril de sa vie, attache au manteau d'Acace la sentence d'excommunication portée par le pape; et c'est dans un monastère acémète, celui de Dins, à Constantinople, que le défenseur de l'Eglise romaine Tutus avait cherché refuge contre les embûches d'Acace et de ses partisans. Aussi les lettres du pape ne séparent-elles point les moines de Bithynie des moines de Constantinople, les uns et les autres reçoivent du synode romain de 485 ce bel éloge : « Il n'est pas possible d'en douter : grâce à votre véritable piété envers Dieu, grâce à votre zèle toujours attentif et à un don de l'Esprit-Saint, vous discernez les justes des impies, les fides des infidèles, les catholiques des hérétiques. » Mansi, *Concit. collect.*, t. vi, col. 1139. Mais au siècle suivant, sous prétexte de combattre plus péremptoirement les tendances eutychiennes des théopaschites, ils reculèrent jusqu'au nestorianisme et soutinrent que Jésus-Christ n'est pas un de la Trinité > II que Marie n'est pas la mère de Dieu. Avec une audace qui n'est pas sans exemple dans l'Eglise grecque, ils essayèrent d'en imposer aux Romains en mettant en circulation des documents inventés de toutes pièces, tels que onze lettres apocryphes, dont trois sous le nom du pape Félix. Pendant toute une année, les délégués des moines acémètes*, Cyrus et Eulogius, séjournèrent à Rome dans l'espoir d'obtenir une décision en leur faveur; mais comme ils s'obstinèrent dans leur erreur, le pape Jean II porta contre eux (534) une sentence d'excommunication. Mansi, *ibid.*, t. viii, col. 798-799. Les termes mêmes de la lettre par laquelle Justinien accréditait, pour cette affaire, ses deux délégués Hypatius et Démétrius, indiquent expressément que cette erreur demeura le fait d'un petit nombre de moines: quibusdam paucis monachis, et que les archimandrites demeurèrent en communion de doctrine avec le Siège apostolique. Mansi, *ibid.*, t. viii, col. 796-797. Les moines scythes théopaschites et leurs partisans furent plus difficiles à réduire; une requête de tous les abbés de la capitale demanda au pape Agapit, venu à Constantinople, de les condamner solennellement. Ils assistèrent et souscrivirent au synode réuni par le patriarche Menas en 536 : parmi eux se trouvait le moine Jean, prêtre et archimandrite du grand et vénérable monastère des acémètes. Mansi, t. viii, col. 1014. Évêthius, diacre et archimandrite du

même monastère, avait, en 518, souscrit la supplique demandant la condamnation des erreurs monophysites et de leurs partisans. Mansi, *ibid.*, col. 1055. En 787, au deuxième concile de Nicée, on trouve aussi la signature de Joseph higoumène des acémètes. Mansi, *ibid.*, t. xiii, col. 151. A partir de cette époque si l'influence des acémètes continue à grandir encore au milieu des luttes pour la défense des images, leur nom finit par se confondre avec celui des studites qui, depuis saint Théodore (759-826), le plus illustre de leurs higoumènes, jouent le premier rôle dans la défense de la foi catholique; mais il ne faut pas oublier que c'étaient des moines acémètes qui avaient fondé et peuplé le monastère de Studite; si les constitutions de saint Théodore, leur législateur, ne parlent pas expressément de la psalmodie perpétuelle, il en est fait mention dans plusieurs de ses catéchèses à ses moines, et l'on peut avec certitude affirmer que, pendant la période la plus brillante de leur histoire, les studites restent fidèles aux traditions du fondateur des acémètes, saint Alexandre, en faisant succéder, jour et nuit, la prière à la prière, la lecture à la lecture, la psalmodie à la psalmodie, en célébrant les louanges du Seigneur, sans interruption, unis et rattachés à Dieu par le cycle sans fin de la prière : Νύχτωρ και μεΟ'ήμῖραν ατνονρεν τον Κύριον χχτά την παραβεοοαζνην ήμῖν ύπο των άγιων πχτιρων ημών νομοΟισίαν... Théodore Studite, *Parva catechesis*, édit. Auvray, 1891, cat. i, p. 188, *P. G.*, t. XCIX, col. 579. — *Ορα γάρ το γινόμενον* ψαλμωδία την ψαλμωδία διαδέχεται, ανάγνωσί την ανάγνωσιν, μελέτη την μελέτην, προσευχή την προσευχήν, χαΟάπερ τι κύαλο άγων ν.αλ συναπτών ημά τώ θῷω. *Parva Catech.*, édit. Auvray, cat. txvi, p. 235, *ibid.*, col. 599.

Les moines acémètes ne se firent pas seulement remarquer par leur fidélité à la prière perpétuelle, par leur zèle pour l'orthodoxie et par leur empressement à garder la communion avec le siège apostolique; leur activité dans tous les travaux de l'esprit doit être au moins signalée. Saint Marcel, leur abbé, était un calligraphe renommé; on trouve chez eux, à toutes les époques, des ateliers calligraphiques très prospères; la bibliothèque de leur grand monastère est la plus ancienne dont il soit fait mention chez les historiens byzantins; au vi^e siècle le diacre romain Rusticus, neveu du pape Vigile, y vint contrôler les versions du concile de Chalcédoine, Mansi, op. *cit.*, t. viii, col. 679; sous le règne de Justinien, on y comptait jusqu'à deux mille lettres de saint Isodore de Péluse. *P. G.*, t. i, xxxiv, col. 587. Et c'est chez les acémètes surtout que se rencontre, entre tous les monastères de la capitale, la noble et constante préoccupation d'enrichir le trésor littéraire de leur bibliothèque par la transcription des manuscrits. Ainsi, par leur vie toute de travail, de prière et de foi, les acémètes méritent une place à part dans l'histoire théologique et littéraire de l'Orient.

La vie de saint Alexandre fondateur des acémètes on trouve, au 15 janvier, dans les *Acta sanctorum*, t. II, Paris, 1873, p. 300-311. La vie de saint Jean le Calybite, au 15 janvier, *ibid.*, p. 311-320; dans *P. G.*, t. cxiv, col. 568-582, et *Analecta boltandiana*, t. XV, p. 256-267. — La vie de saint Hypatius, *Acta sanctorum*, au 17 juin. Paris, 1867, t. iv de juin, p. 248-282; Calliniquo, *De sancti Ihypatii liber*, ediderunt seminarii philologorum Bonnensia sodales, fn-12. Leipzig, 1895, XX-180 p. — La vie de saint Marvel, au 29 décembre, dans Surius*, Vila- *sanctorum*, édit. de Qdogne, 1575, p. 1020-1032. — On trouvera un grand nombre de textes dans Du (ange, *Gloss, mcd. cl inf. græctais*, Lyon, 1688, et surtout *Gloss, med. et inf. latinitatis*, Paris, 1735, v. *Acæmeti*. Cf. E. Marin, *Les moines de Constantinople*, Paris, 1897, et *De Studio, cœnobio constantinopolitano.*, Paris, 1897; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 307-321.

E. Marin.

ACÉPHALES, surnom donné aux eutyrhions qui en 552 se séparèrent de Pierre Monge, patriarche monophysite d'Alexandrie. Dans le but apparent de ramener à Vanité les orthodoxes et les hérétiques», Pierre Monge

et Ac;ice de Constantinople avaient «[†]l.i.▷οπ[†]» un nouveau symbole de foi qu'ils espéraient faire accepter de tous. Ils y condamnaient expressément Nestorius et Eutychès, mais en même temps ils affectaient de passer sous silence les décisions du concile de Chalcedoine et les rejetaient hypocritement. Cette formule ambiguë, approuvée par l'empereur Zénon, importée par lui dans son édit d'union ou *Hénatikon*, ne pouvait satisfaire que les indifférents. La condamnation d'Eutychès irrita les monophysites rigides; l'attitude équivoque prise à l'égard du concile de Chalcedoine, leur parut insuffisante, et beaucoup d'entre eux, des moines surtout, se séparèrent de Pierre Monge, aimant mieux rester «ans chef, ακ:φκ>οι, que de demeurer dans «a communion. Dans la suite, ils se joignirent aux partisans du patriarche monophysite d'Antioche, Sévère, le diacre Liberatus, *Breviarium*, P. L., t. lvi, col. 088, suppose que le nom d'acéphales fut aussi donné à ceux qui, au concile d'Éphèse, ne suivaient ni saint Cyrille d'Alexandrie, ni Jean d'Antioche.

Léontius de Byzance, De accite, act. v, n. 2» P. G., L. xxxn. col. 1230; Baronius, *Annales*, ann. 482; Heide, *Histoire d'Éphèse*, trad. Leclercq. Paris. 1908, t. n, p. 868; WeUcret Welle, *Kirchenterikon*, Fribourg, 1882, t. t.

V. ÔBLCT.

ACHAMOTH. Ce nom, chez les gnostiques Valentinien, désigne le fruit informe du dernier éon femelle du Plérome, de l'indiscrète Sophia, qui, à la suite d'une vaine tentative pour saisir l'incompréhensible, le Père invisible, n'enfante qu'un avorton. C'est la Σοφία ἈχαμώΟ de saint Irénée, Γ'Εκτρομα, la Σοφία ἡ ἰω des *Philosophumena*, VI, 31. au rôle à peu près identique, mais important, dans la cosmologie, l'anthropologie et l'eschatologie.

Prise en pitié par Léon Χριστέ, elle reçoit de lui sa forme et un parfum suave. Mais, aussi peu sage que sa mère, elle se laisse aller au désir violent de reconquérir la lumière qui est venue la visiter, n'y parvient pas. faute de pouvoir franchir le seuil du Plérome, gardé par l'éon "Οπο : d'où des douleurs, du chagrin, la crainte de ne plus retrouver la lumière. elle perd la vie, enfin l'ignorance de tout ce qui est au-dessus d'elle.

Sa tentative et ses malheurs ne sont pas cependant inutiles. Car de son élan vers la lumière naît le Démiurge, le μητροπάτωρ, qui, d'une façon inconsciente, mais sous la direction de sa mère, procède au discernement «les deux essences, céleste et terrestre, psychique et hylique, et à l'exploitation des passions maternelles. En effet, elle la crainte il tire fame des bêtes et de l'homme; de la tristesse. tout ce qu'il y a de mauvais; des larmes, l'eau; du sourire, la lumière; de l'ignorance, le feu. cIc.

Achamoth prie, et, à sa prière, le Plérome est ému. Au lieu de Χριστέ, elle reçoit cette fois le Παράκλητό, le Sauveur Jésus. Elle se voile d'abord la face devant ce visiteur céleste, puis elle hasarde un coup d'œil et elle est réconfortée, consolée*. Mais elle trouve si beaux les anges qui l'accompagnent qu'elle lie commerce avec eux, Conçoit et enfante des fruits spirituels. Par là est rendue possible la formation complète de l'homme. L'homme tient de la matière son élément hylique; du démiurge, son âme psychique; d'Achamoth, son Âme pneumatique.

Les fautes d'Achamoth rendent la rédemption nécessaire; dès que la rédemption sera un fait accompli, Achamoth doit s'élever et entrer, cette fois, dans le Plérome pour s'y unir à l'époux, que le Plérome entier a contribué à former, c'est-à-dire à Jésus. Voir VALENTINIENS.

S. Irénée, Conf. *htrrcses*, I. L. c. iv, P. G., t. vu, col. 451, 181 Mj.; *Philosophumena*, VI, 31 sq., P. <... t. xvi. col. 3240, G. Bari. il e.

ACHARD DE SAINT-VICTOR naquit dans les premières années du xir siècle, en Angleterre ou en Normandie. April commencé ses études à Brimllington, au

diocèse d'York. il vint les terminer à Paris et entra bientôt à l'abbaye de Saint-Victor. Elu en 1155 pour succéder à Gilduin, premier abbé de Saint-Victor de Paris, il fut nommé en 1101 à l'évêché d'Avranches, où il resta jusqu'à sa mort. 29 mars 1171. Les contemporains le citent comme une autorité dans les sciences sacrées et l'histoire le met au nombre des religieux et des prélats les plus célèbres du xii siècle. On a de lui : 1° un traité *De tentatione Christi*; 2° un opusculé *De divinité animentis et spiritibus*. On doit aussi lui attribuer, à ce qu'il semble, un traité *De irreligione animarum, epin/uf et mentis*. Mais les seuls écrits d'Achard qui aient été imprimés sont deux lettres sans importance, l'une à Henri II, roi d'Angleterre, l'autre à Amoul, évêque de Lisieux. P. L., t. cxLvi. A part quelques sermons et peut-être un Irziité, *De Trinitate*, les autres écrits que divers recueils ont mis sous son nom. *Vita S. Grielui* et *Soliloquium de multitudine animarum*, doivent être attribués à un Achard, moine de Clunais, qui mourut en 1170, l'autre à Adam Scotus, prémontré.

Brial, dans *Hirt. litt. de la France*, 1814. t. XTIL p. V<3; Ceillier. *Hist. de l'auteur de l'Écclésiastique*. 2^e (dit., Paris, 1861. Lxiv, p. 708; liauréau. *th. t.*, *htl. du Maine*, 1870, L i, p. 1-20; dom Morin, dans *U Ilcvue binédichne*, xxi, l'OU, p. 218.

A. Mignon.

ACHAT. Voir Prix, Vente.

ACHÉRY Luc (d'). Né à Saint-Quentin en 1609. d'abord Luc d'Achéry fit d'abord profession dans l'abbaye de Saint-Quentin en l'île dans sa ville natale, mais il ne tarda pas à passer à la réforme de Saint-Maur. Il en prit l'habit à l'abbaye de la Trinité de Vendôme et fit profession le 4 octobre 1632. Envoyé à Paris pour cause de santé en 1637, il se fixa à l'abbaye de Saint-Germain des Prés. Nommé bibliothécaire de ce monastère, il classa son dépôt avec soin, l'enrichit considérablement et en dressa le catalogue. Bibl. nat. de Paris, F. F. 13083-13084, Moine d'une piété exemplaire, aimant la retraite, d'une assiduité remarquable au travail, malgré une existence pleine d'infortunes, dom d'Achéry a passé sa vie à recueillir de nombreux textes inédits, qu'il utilisa dans ses éditions de Lanfranc, de Guibert de Nogent et surtout dans son *Spicilegium*. Il avait aussi commencé à recueillir les actes des saints de l'ordre de Saint-Benoît, quand, en 1664, il obtint pour aide le jeune dom Mabillon, qu'il initia aux travaux d'érudition. Celui-ci le vénéra toujours comme un père et lui rendit un juste tribut d'hommages en maints endroits de ses œuvres. *Ille ilalicum*, Paris, 1686, t. i. p. 38; 4° L. SS., Paris, 1668, sœc. vi, part. I. p. xxxi. le grand mérite de dom d'Achéry fut d'avoir été le promoteur et le défenseur de la culture des études sérieuses au sein de la congrégation de Saint-Maur; sa lettre adressée au chapitre général, tenu à Vendôme en 1618, était un éloquent plaidoyer en faveur de cette cause. Il mourut à Saint-Germain des Prés le 29 avril 1685. Cf. *Journal des Savants*, 11 novembre 1685, p. 393-391. Les ouvrages de dom d'Achéry sont : 1° S. *Karnabie epistola*, édit, posthume de dom Hugues Ménard, in-V, Paris, 1685, 4° A' *icetieoi univulgospirituahumopiisculorum*, in-b, Paris, 1648; 2° édit, augmentée par dom Jacques Lemi, in-4°, Paris, 1671; 3a *B. Lanfranci opera*, in-fol., Paris, 1618; Venise, 1715; P. L., t. cl, 4° (*Suiberti abbatibus B. M. de Novigento opera*, in-fol., Paris, 1651, P. L., t. ci. vi; 5° *Grimlaici regula solitariorum*, in-12, Paris. 1653; 6° *Veterum aliquot scriptorum... spicilegium*, 13 in-i., Paris, 1655-1677; 2° édit, (partielle), t. 1 (Paris, 1665); t. n, ut (Paris, 1681, 1686). Cf. *Analecta bollandiana*, 1899, t. xvnt, p. 43-49; 3° édit, revue par L. Fr. Jos. de la Barre sous le titre de *Spicilegium sive collectio veterum aliquot scriptorum*, 3 in-fol., Paris, 1723. — La vaste correspondance de dom d'Achéry est conservée à la Bibliothèque nationale de Paris, F. F. 1168-17689. On

trouve (Lins le ms. 16866, fol. 120 de ce fonds, *Respon-
ses aux raisons des chanoines réguliers dr l'ordre
saint Augustin, de sainte Geneviève de Paris cl éta-
blissement du drmel que les Religieux de Saint-Ger-
niatn-dcs-Prez ont de préséance dans les assemblée:
publique:, et particulièrement ès enterrement des
Boys*, 1648, de d'Achéry. Voir aussi F. F. *Π6'14*, fol. 4 ;
20846, fol. 155. M. Vanel, *Nécrologe*, U), cite également
de lui : *Remarques faites de quelques actions et paroles
de D. Grégoire Tarisse*. Archives nation, à Paris, *L.8iO*.

Sources.—Dupin, *.Voue. bibl. reel.*, Paris, 1711, t.xvm, p. 114-
145; Pez, *Ribf. benedictino-matiriana*. Aug»bourg, 1716, p.31-46;
Pouiliart, *Hist de Tab. de S. Germain"des-Près*, Paris, 1724,
p. 281-282; Ix»Cerf, *Ihbl. hist. eterit. des auteurs de lacong.de
S. Naur*, lui Haye, 1726, p. 1-5 ; Tassin, *Hist. Utt. de la cong.de
S. Maur*, Bruxelles, 177ü,p. 103-118; Maugcndrc. *Eloge de d d'A-
chrry*, Amiens. 1775; Valéry, *Corresp. ined. de Mabillon el de
Nontfaucou*, 1847, 3 vol., possim; *Dundee.Rapport sur la cur-
resp. inèd.des bènèd. de S. Maur*, Paris, 1857, p. 66-68, 78-82,
96-102; Ch. de Lama, *Ribl. des ècriv. de la cong. de S. Maur*,
Munich, 1882, p. 52-53; E. de Broglie, *Mabillon*, Paris, 1888. t. i,
p. 19-23; Gigas, *Lettres des bènèd. de la congr. de S. Maur*, Co-
penhague, 1892, l. î. p. 5-7. 46-65; Vanel, *Les bènèd. de S.-Ger-
main d les tarants lyonnais*, Paris, 1894, p. 27-46; du même,
*Xecrul des relig. delà congr. de S.-Maur décèdes à S.-Ger-
main*, Paris, 1896, p. 39-40.

U. Berlière.

ACHTERFELDT Jcon Honni, professeur de théo-
logie moraleel pastorale à la faculté de théologie catho-
lique de Bonn, l'un des disciples les plus ardents d'Her-
mès, né à Wesel, le 1trjuin 1788, mort à Bonn, le 11 mai
1877. Nommé professeur de théologie en 1817, il fonda
en 1832de concert avec son collègue Braun la *Zeitschrift
fur Philosophie und kalholische Théologie* (1832-1852),
pour la défense des doctrines d'Hermès. Deux ans plus
lard (1834-1836), il publia sous le titre de *Christkatho-
liche Dogmatik*, 1.1, n et ni, 1r. part., les écrits théo-
logiques de son maître. Cette publication, faite dans l'in-
térêt de la cause d'Hermès, ne fit au contraire qu'enve-
nimer la lutte. Grégoire XVI condamna (26 septembre
1835) les écrits d'Hermès, qui furent mis à l'index, le 7
janvier 1836. Achterfeldt refusa avec la plupart des her-
mésiens de se soumettre à la sentence romaine. Un écrit
d'Achterfeldt fut condamné par le Saint-Office, le 28 no-
vembre 1838. Plus bird, quand déjà le plus grand nombre
desopposanls se fut soumis, Achterfeldt, plutôt que de si-
gner la déclaration qu'exigaitdelui l'archevdquc-coadju-
teurJeandeGeissel.se laissa décharger de ses fonctions
de professeur(1843). La Revue continua sesattaquesplus
virulentesquejamai.scontre les adversaires d'Hermès, el
lorsque la révolution de!818el lerenouveau de la vie ca-
tholique en Allemagne eurent submergé l'hermésianisme,
Achterfeldt n'en resta pas moins réfractaire. Enfin il signa
unedéclarationqui futjugée suffisante par l'autorité épis-
copale. Il fut rétabli danssa chaire en 1862, mais suspendu
de nouveau en 1873. Voir l'article Her m è s i a n ISME.

E. Muller.

ACINDYNOS Grégoire. Le moine et théologien
grec Grégoire Acindynos (Γρηγόριο ὁ Ἀκινδυνος) fut
mêlé, dans la première moitié du xiv. siècle, aux con-
troverses suscitées par les singulières théories des
hésycha*tes (voir ce mot) sur la < lumière du Thabor »,
el par les tentatives d'union entre les deux Églises. On
ne connaît presque rien de sa vie. La plupart de ses
écrits, cinq livres contre Barlaam qui s'était montré
d'abord hostile à l'union, six coule Palamas le principal
^-oulien des moines hésychasles, sont demeurés inédits,
malgréi'mtérétdesqueslionsqu'ils traitent : recherches
doctrinles, lettre* dogmatiques el considérations sur
le- origines de celle dernière querelle. Il reste aussi
d'Acindynos un traité en sept livres, sur l'essence el
l'opération de Dieu, Ilcpt οὐοία xxî r/cpyttx;, dont les
deux premiers ne sont que la traduction littérale de
l'ouvrage de saintThomas : *De veritate catholic*fidei*

contra gentiles. On ignore si le moine grec s'est servi
d'une traduction antérieure ou s'il a traduit lui-même.
Versificateur habile plutôt que poète, il nous a Lirsé un
petit poème, en 509 vers iamhiques, contre Palamas, et
d'autres iambs adressés à Nicéphore Grégoras pour
l'exciter à prendre courageusement part à la controverse.
Acindynos fut condamné, après sa mort, en même temps
que le moine Barlaam, par le concile palamite de 1351,
sous l'empereur Jean VI Cantacuzène. Les deux pre-
miers livres du Hcplouoia χαῖ ἐνζργηα, les seuls publiés
jusqu'aujourd'hui, sont reproduits dans Migne, *A G.*,
t. eu, col. 1192-1242; les iambus contre Palamas, *ibid.*,
t.c1, col. 844-861 ; les jambes à Nicéphore Grégoras, *ibid.*,
t. CXLVHÎ, col. 29-30, 72-73; les épitrès au meme, *ibid.*,
col. 68-69, 84-86.

A. Etirhard dons In *Gf^chichtf* der byzantinlschen Literatur*
de K. Kruinbacber, 2* édit.. Munich, 1897, p. 100-102.

E. Mar in.

ACKWORTH Georges, théologien anglican du
xvi. siècle. H êLiil orateur public de l'université de
Cambridge, et ce fut en celte qualité qu'il prononça, le
3 juillet 1560, dans l'église de Sainte-Marie, un discours
pour la réhabilitation de Bucer el de Paul Eagius. H
collabora à l'ouvrage *De antiquitate Britannica: Ec-
clesiae*, publié sous la direction de Matthieu Parker,
archevé<|iie de Cantorbéry. Il semble avoir accepté vo-
lontiers d'être employé par l'archevêque pour diverses
missions, comme on le voit par une lettre de Parker à
lord Burghley, en date du 23 juillet 1573. Un prêtre
catholique, Nicolas Sanders, ayant publié en 1572 un
écrit intitulé : *De visibili monarchia Ecclesiae*, s'attira
une véritable avalanche de réfutations, parmi lesquelles
il faut remar<|iier celle d'Ackvvorth, qu'il intitula : *De
visibili Rom' anarchia contra Nich. Sanderi Monar-
chiam* ζπο)ιγομένοM *libri duo*. Ce livre fut publié à
Londres, en 1573. Le titre du premier chapitre suffit
pour montrer dans quel esprit il fut composé : *Romana
monslra esse jjerniciosiora Africanis*. Le premier livre
est une réfutation des raisons apportées en faveur de la
primauté de l'Église romaine. H est à remarquer que
l'auteur admet la venue de saint Pierre à Home. Le
second livre esl une défense d'Henry VIH el d'Elisabeth.

A. Gatar d.

ACOLYTE. — L Nom. IL Origines. 111. Fonctions.
IV. Ordination.

L Nom. — Acolyte vient du grec *wfoovtoz, comes, se-
quens, minister, terme* qui désigne, dans l'Eglise latine,
le 4. des ordres mineurs, celui dont la fonction est,
d'après le Pontifical romain, *ceroferarium ferre; lu-
nunaria ecclesitB accendere; vinum rt aquam ad eu-
charistiam ministrare*. Le nom n'est pas inconnu aux
Orientaux, mais il ne semble pas avoir été,chez eux, un
ordre proprement dit, et il ne figure pas actuellement
non plus, dans la hiérarchie des diverses Eglises orien-
tales, sauf chez les arméniens. Cf. Dcnz.iiiger, *Ritus
Orientalium*, in-8°, Würzbourg, 186-4, t. il, p. 281. On
trouve bien des acolytesau concile de Nicée, Eusèbe, *De
vita Constant.*, l. 111, 8, *P. G.*, t. xx, col. 1064, mais
H y a lieu de croire que c'étaient des acolytes occi-
dentaux, qui avaient accompagné leur évêque, ou peut-
être simplement l'ensemble des clercs formant la suite
de l'évêque. On a un exemple certain, où le rnot acolyte
à été rendu par *sequens*, qui n'est d'ailleurs que la Ira-
duction du terme grec ἀχόλουΟο. C'est dans la notice
du *Liber pontificalis* sur le pape Gaius (283-296) : *Ihc
constituit ut ordines omnes in Ecclesia sic ascendere-
tur: ii quis episcopus mereretur, ut esset ostiarius,
lector,exorcista,SBQUESS, subdiaeonus, diaconus, prës-
biter, et exinde episcopus ordinaretur*, édit. Duchesne,
in-i°, Paris, 1886, l. i, p. 1GI.M. l'abbé Duchesne con-
sidère comme douteux sur les acolytes, un passage de
la notice du pape Victor, où il est dit : *Ihc fecit SK-
I QL'E.vîks cleros. Op. cit.*, p. 137.

H, ORIGINE*. — La date prêche de l'institution des acolytes n'est pas connue, si on écarte le texte ci-dessus; mais le terme grec employé pour désigner cet ordre, est déjà un indice non équivoque de haute antiquité; car il nous reporte à une époque, où la communauté romaine parlait encore principalement le grec. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'au milieu du ⁿⁱ siècle, l'existence de cet ordre était notoire à Rome, et en Afrique, à Carthage. Le pape saint Corneille en effet, dans une lettre écrite à l'évêque Fabius d'Antioche en 251, et rapportée par Eusèbe, fait le dénombrement du clergé romain de son temps. Il y avait alors quarante-six prêtres, sept diacres, sept sous-diacres, quarante-deux acolytes, cinquante-deux clercs inférieurs, exorcistes, lecteurs et portiers. Eusèbe, *Hist. eccles.*, I. VI. c. $\chi\lambda\iota\pi$, P. G., t. xx, col. 621; cf. P. L., t. ni, col. 743. Saint Cyprien, contemporain de ce pape, nomme aussi plusieurs fois des acolytes dans ses lettres. *Epist.*, xxviii, xlii, lv, lxxviii, etc., P. L., t. llii. IV.

L'épigraphie chrétienne ne fournit malheureusement presque aucun renseignement sur les acohtes. On ne connaît pour Borne que l'épithaphe d'Abundanlius, acolyte, de la 4^e région du titre de Vestine, du ^{vu} siècle environ, et une allusion à l'acolyte Victor, sur une de ces lames de métal, que, depuis le règne de Constantin, on avait coutume de suspendre au cou des esclaves fugitifs: *Tene me quia fugi et reboca me Victori acolito a domnicu(basilica) Clementis*. Duchesne, *Liber pontificalis*, t. i, p. 223, notes 6 et 7. Pour la Gaule, M. Le Plant ne relève qu'une seule inscription d'acolyte, à Lyon, en 517. Le Plant, *Inscriptions chrét. de la Gaule*, 36, in-4u, Paris, 1856, t. i, p. 77. Aussi, cet ordre ne paraît avoir pris pied tout d'abord que dans les grandes églises, comme Borne et Carthage, où le service des autels était plus important; et il n'en faut pas conclure qu'en Occident, toutes les églises, surtout les petites, fussent pourvues de clercs de cet ordre, beaucoup moins répandus que les exorcistes et les lecteurs. Comme on sait par ailleurs que le pape Fabien (236-250) a institué sept sous-diacres, *Liber pontificalis*, t. i, p. 148, et que les fonctions des acohtes ont beaucoup de ressemblance avec celles de ces derniers, on peut admettre que c'est ce pape qui les a institués entre 236 et 250.

L'institution des acolytes et des autres ordres mineurs, y compris le sous-diaconat, peut être considérée comme un dédoublement du diaconat, et c'est ainsi que l'envisagent la plupart des écrivains catholiques et hétérodoxes; elle a sa source dans la nécessité d'aider les diacres, dans les fonctions inférieures de leur ordre, et dans la convenance qu'il y avait à maintenir le septénaire sacré des diacres, d'institution apostolique, les acohtes répondent à ce besoin, car, comme le pense M. l'abbé Duchesne, ils sont les « suivants » du diacre, *Itullelin critique*, 1886, p. 376. et ils ont ceci de commun avec lui et le sous-diacre, qu'ils sont attachés au service des autels, ce qui n'est pas le cas pour les autres clercs inférieurs. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 332.

Contre cette opinion traditionnelle de l'origine (h's ordres mineurs, M. Harnack a cru devoir émettre une hypothèse nouvelle. A propos d'un document sans titre, qui figure en tête des collections canoniques, copies et abyssiniennes, et que M. l'abbé Duchesne propose d'intituler « Constitution apostolique égyptienne », *Rulletin critique*, 1886, p. 361. le professeur de l'université de Berlin a écrit une dissertation sur l'origine du lectorat et des autres ordres mineurs: *Die Quellen der sogen. apostolischen Kirchenordnung nebst einer Untersuchung über dm Ursprung des Leetara(s) und der anderen niederrn Weißen*, in-8°, Leipzig, 1886, dans *Texte u. Untersuch. sur Geschichte der altchrisll. Literatur*, t. n, fasc. 5. Il n'admet pas que les ordres mineurs, soient un dédoublement du diaconat; le sous-diaconat seul a cette origine; pour lui, c'est une « création

complexe; elle embrasse trois catégories qui, dans leur origine, n'ont rien de commun entre elles: 1^o exorcistes et lecteurs; 2^e sous-diacre; 3^o acolytes et portiers». Il ne veut voir dans ces derniers, qu'une imitation des institutions religieuses de la Rome païenne, *loc. cit.*, p. 98, et dans le « acolyte » — notamment, qu'une copie des *calatores*, esclaves attachés au service personnel des prêtres païens, p. 96. Sans doute, la similitude des situations permettra toujours de trouver des rapprochements dans de « institutions analogues; mais, dans l'espèce, « chercher à prendre toujours le pape en flagrant délit de paganisme, » Duchesne, *loc. cit.*, p. 360, est une tendance qui demande à être prouvée par d'autres arguments que des hypothèses. Aucun texte connu ne nous montre les acolytes, comme attachés au service personnel des prêtres, et ne permet de les assimiler aux *calatores* païens. Au contraire, l'ordo romain, dans sa forme la plus ancienne, nous les montre soumis au diacre Légionnaire. *et uniuscujusque regionis, acolythi per manum subdiaconi regionarii, diacono regionis suss, officii causa subduntur. Ordo rom.* I, η . 1, P. L., I. lxxviii, col. 937. On sait par le *Liber pontificalis*, t. i, p. 148, que le pape Fabien avait réparti les sept régions ecclésiastiques entre les sept diacres, et que, d'autre part, il a créé sept sous-diacres. N'est-il pas naturel de supposer, avec M. Duchesne, que le nombre des régions a influé sur celui des acolytes, et que tout ce personnel était distribué suivant le système Légionnaire? Au-dessous de chaque diacre, sept clercs par région, six acohtes et un sous-diacre, le sous-diacre n'étant que l'acolyte en chef. Ainsi, l'ordre d'acolyte semble se rattacher étroitement au diaconat et l'acolyte est le « suivant » non du prêtre, mais du diacre. Duchesne, *Origines*, p. 332, et *Dullelin critique*, *loc. cit.*, p. 370.

*111, Fonctions. — Du temps de saint Cyprien les acohtes, étaient employés comme *tabellarii*, courriers; mais les messages de confiance étaient aussi bien portés par d'autres clercs, sous-diacres ou lecteurs. S. Cyprien, *Epist.*, xxix, LXXIX. En dehors de « saint Cyprien, les auteurs du ⁱⁱⁱ et du ^{iv} siècle ne nous apprennent rien sur la fonction primitive de l'acolyte. On connaît bien, à l'époque des persécutions, le fait de l'acolyte Tarcisius, *Martyrologium Romanum*. 15 août, martyrisé par les païens, pendant qu'il portait sur lui la sainte eucharistie; mais on ne peut s'en servir pour caractériser la fonction des acohtes. puisque alors de simples laïques pouvaient aussi porter l'eucharistie aux absents. Cependant nous savons par la lettre d'Innocent I^{er} à Decentius, évêque de Gubbio (416), que les acolytes allaient chaque dimanche porter le *fermentum* aux prêtres titulaires, en signe de communion. P. L., t. xx, col. 556. Il n'est pas téméraire de croire que cet usage existait depuis longtemps.

Il y avait à Rome trois sortes d'acoh'tes: les acohtes palatins, qui servaient le pape dans le palais apostolique et à la basilique du Latran; les acohtes stationnaires, qui le servaient dans les églises où les stations avaient lieu, et les acohtes régionnaires, qui secondaient les diacres chacun dans sa région. Mabillon, se basant sur le ⁱ et le ⁱⁱ hordo romain, n'admet que deux sortes d'acolytes: les régionnaires, qui servaient les diacres régionnaires et le pontife, et les titulaires, qui secondaient les prêtres titulaires. D'après lui, les palatins étaient les acolytes du Latran, et les acohtes stationnaires étaient pris parmi les régionnaires. Mabillon, *In ord. rom. comment, praef.*, P. L., I. LXXVIII, col. 861.

Dans l'Eglise romaine, aux messes papales, les acohtes jouaient un rôle assez important, sous les ordres des diacres et des sous-diacres régionnaires. Ils portaient le saint chrême, les évangiles, les linges et les sacs de lin destinés à recevoir les *oblatic* ou hosties consacrées, devant le pontife, lorsqu'il allait officier dans les églises stationnaires. Ils devaient apporter à l'autel, au commen-

cement de la messe, un vase, copia, contenant un fragment de pain consacré, réservé de la messe précédente, et que Ton mettait dans le calice, avec une autre parcelle de l'hostie consacrée le jour même, pour signifier par ce rite, l'unité et la perpétuité du sacrifice, Οπζο Ι, n. 8, et *Comment, priv.*, col. 869, 870. Ils accompagnaient comme maintenant le diacre avec leurs cierges allumés, pour la lecture de l'évangile, qui se faisait alors à l'arnbon (η. II). Ils tenaient la patène, pendant le canon, comme fait le sous-diacre actuellement (n. 17). Avant la communion, ils se présentaient à l'autel avec des sacs de lin, suspendus à leur cou, et y recevaient les *oblatif*, qu'ils portaient ensuite devant les évêques et les prêtres, pour la fraction opérée par le presbyterium tout entier (n. 19). Le jeudi saint, ils portaient les ampoules contenant les saintes huiles (n. 31); le vendredi saint, deux d'entre eux tenaient, de chaque côté, la croix présentée à la vénération du clergé et du peuple (n. 35); le samedi saint, ils aidaient, en cas de nécessité, les prêtres et les diacres, dans l'administration du Kaptème (n. 13), etc. Depuis l'institution de la *schola cantorum*, les acolytes, se trouvant être les seuls bas clercs en service actif, prennent une importance de plus en plus grande; ils assistent les prêtres cardinaux dans leurs églises titulaires; aux cérémonies pontificales, ils sont chargés de tous les services inférieurs, de plus en plus compliqués; pendant le carême et aux solennités baptismales, ils assistent les catéchumènes, et récitent avec eux le symbole, etc. Duchesne, *Origines*, p. 333. Aujourd'hui, ils ont bien perdu de leur ancienne importance, puisqu'ils ne portent plus la sainte eucharistie, ni les vases sacrés; les fonctions de leur ordre sont dévolues le plus souvent à des laïques, malgré les vœux du concile de Trente, pour que les ministères ecclésiastiques inférieurs fussent accomplis par des clercs proprement dits. Scss. XXIII. *De reform.*, c. xvn.

IV. Ordination. — I. *Anciens rites*. — Dans l'Eglise romaine, le plus ancien rite connu de l'ordination des acolytes est fourni par le huitième ordo romain, du moins Mabillon le considère comme le plus pur, sur l'ordination des ministres sacrés. Cette cérémonie avait lieu, non un jour d'ordination solennelle, mais à une messe ordinaire; on y revêtait le candidat de la *plancta* et de Lorarium, costume singulier en regard de la discipline actuelle, mais, comme on sait, la planète était alors commune à tous les clercs. Pour Lorarium, c'est moins certain; en tout cas, ce n'était pas un insigne, mais une pièce du vêtement commun, le sudarium antique, d'après M. Duchesne, qui a fini par devenir l'étole et l'insigne des degrés supérieurs, depuis le diaconat. Cf. Gerbert, *Liturgia alemannica*, part. I, disq. III, c. tu, p. 14X), et Duchesne, *Origines*, p. 376. Puis, au moment de la communion, il s'approchait de l'évêque ou du pape s'il était présent; le pontife lui remettait un sac de lin, qui, comme on l'a vu plus haut, lui servait à porter aux prêtres les *Matée*. Cf. Ordu VIU, n. I. Il se prosternait à terre avec le sac, et le pontife lui donnait sa bénédiction en ces termes : *Intercedente beata et gloriosa, semperque virgine Maria et D. apostolo Petro uinct et custodial et protegat te Dominas*. Lorsque et —m l'usage de faire purler l'eucharistie par les acolytes, un leur donna comme symbole de leur ministère, non plus le sac de lin, mais le chandelier avec un cierge, et une burette vide, pour signifier la charge qu'ils avaient d'allumer le luminaire de l'église, et de présenter à l'autel le vin de l'eucharistie. C'est le rite que l'on trouve dans le sacramentaire dit grégorien, publié par D. Hugues Ménard, *P. L.*, l. Lxxvin, col. 219. et dans les *Statuta Ecrirai antiqua*, ce recueil de canons disciplinaires et hluruqi*. qu'un accepte it jadis comme IV* concile de Carthage (398), mais qui a été rédigé vraisemblablement en Gaule, dans la deuxième moitié du v siècle. Cf. Mxuscu. *Geschichte der Quellen und der Literatur*

de» cannnischen Rechts, in-8°, Gratz, 1871, t. I, p. 390 sq. La description est à peu près identique de part et d'autre, et elle est répétée dans presque tous les pontificaux d'origine diverse, depuis le ix^e siècle. Marlène, *De antiq. Eccl. rit.*, t. n, p. 90 sq.; Morin, *Comm. de sacris Eccl. ordinat.*, p. 212 sq. : *Acolythus, cum ordinatur, primum ab episcopo doceatur, qualiter in officio suo agere debeat, sed ab archidiacono accipiat cerofcrarium cum cereo, ut sciat se, ad accendenda Ecclesiae luminaria mancipari. Accipiat et urceolum vacuum ad fundendum [al. suggerendum] vinum in eucharistiam sanguinis Christi*. Seulement, tantôt c'est l'archidiacre qui fait la tradition des instruments, sans formule prononcée*, ni par lui, ni par l'évêque, tantôt c'est l'évêque qui prononce la formule, pendant que l'archidiacre fait la tradition. Lutin l'usage a prévalu que l'évêque lui-même présente la matière et prononce la forme, comme le prescrit aujourd'hui le pontifical romain. A remarquer cette rubrique du sacramentaire grégorien, sur le moment de l'ordination : *Majores gradus ante Evangelium, minores vero post communionem dantur, et minores quidem, Dominicis diebus, si necesse est*.

Il n'y a guère que deux types de formules pour la tradition; celui du sacramentaire grégorien, assez différent de celui qui est usité actuellement : *Accipite hoc gestatorium luminis, etc.*, *P. L.*, t. lxxviii, col. 219, mais qui n'indique rien pour la burette; puis, dès le x^e siècle, le type beaucoup plus fréquent, à peu près identique au nôtre actuel : *Accipite cerofcrarium cum cerop*, etc. *Accipite urceolum*, etc., moins la finale, *in nomine Domini. Amen*, qui est une addition récente. Le nombre des oraisons prononcées sur les acolytes a varié de un à quatre au *maximum*; mais le texte se retrouve à peu près le même partout, dans un ordre parfois différent. Ce sont les mêmes formules qu'on retrouve au pontifical actuel.

2° *Dite actuel*. — D'après la discipline actuelle, l'acolyte peut être conféré en dehors de la messe, tous les dimanches et jours de fêtes doubles de précepte, mais le matin seulement. Le rite essentiel consiste dans la tradition, par l'évêque lui-même, d'un chandelier avec un cierge éteint, que les ordinands doivent loucher simultanément, pendant que l'évêque prononce la formule : *accipite cerofcrarium cum cereo*, etc., puis, dans la tradition d'une burette vide sur un plateau, (pie les ordinands doivent loucher, pendant que l'évêque prononce la formule : *Accipite urceolum*, etc. *Pontificale rom.*, *De onl, acul*. I-1 S. C. des Hiles a declare que le bougeoir de l'évêque ne peut être la matière de l'ordre de l'acolyte, en place du chandelier. S. R. C., § juin 1709, in *Bracharen.*, n. 3809, ad 5^{erv}; cf. Lerosey, *Explication des rubr. du missel, du bréviaire, du rituel et du pontif.*, in-12, Paris, 1889, p. 167. La communion n'est pas de rigueur pour la réception des ordres mineurs. Sur la question de savoir s'il y a sacrement dans l'ordination de l'acolyte et sur les autres questions qui s'y rattachent, voir le mot ORDRES mineurs.

Joan. Morin. *Commentarius de sacris Ecclesiarum ordinatibus*, in-101. Anver*, 1685, pari. II. p. 250; port. III, p. 152; B. SaJa (dan^ Bona, *Opera*). *Rerum liturgicarum*, in-fol., Turin, 1749, t. II, l. I. c. xxv, § 17, p. 363 eq.; dom Edm. Martine, *De antiquis Ecclesiarum ritibus*, 2^e édit., in-fol., Anvers, 1736; Πηπηη. Giorgi, *De liturgia Romani Pontificis*, in-4°. Itnme. 1813, t. n, *li s. I, c. v, p. lxxiv; D. Mart. Gerbert, l'ouvrage *Itiurma atemau-nica*, part. II, dlsL V, *Demerit ordin.*, in-V, Saint-IUnise. 1776; p. 500; Catalan, *Pontificale romanum*, in-4°, Pane 1850, i. it lit. vm. p. 173; M. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, in-8°, l'aria, 1889, p. 330, 330. 352; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 348*356.

V. Ma i r i c e.

ACORDINATOS NICÉTAS, faim ux < mil i*iste byzantin, souvent appelé *Choniats*, du nom de s. p. tti μ» la Ville de Chôuvs, l'ancienne («olosse des tempn aposto-

liques, m Phrygie., C'Md on effet dan.* cette ville qu'il naquit, vers le milieu du XII^e siècle, de parents Tort riches. A l'âge île neuf ans, il fut envoyé par son père à Constantinople, pour y faire ses études, sous la direction <le son frère aîné, Michel, qui Taxait précédé dans !i capitale. Sans négliger les autres sciences, NicéL-m s'appliqua surtout à l'étude de la théologie, de l'histoire et de la jurisprudence. Son éducation scientifique terminée, au lieu d'embrasser, comme son frere, l'état ecclésiastique, il entra dans la carrière politique. D'aliord simple secrétaire impérial, il sut s'élever, en peu de temps, aux premières charges de l'empire. Tour à tour logothète, sénateur, juge, receveur général des impôts, juge du Ve/t<ni ou tribunal de l'hippodrome, grand chambellan, grand logothète ou trésorier général, il obtint d'Isaac II Ange le gouvernement de la province (theme) de Philippopoli. Il remplissait cette charge à l'époque de la troisième croisade, vers 1189, et le passage à travers la Thrace de Frédéric Barberousse lui causa de graves embarras. Grâce à son expérience des affaires non moins qu'a la souplesse de sa politique, d sut garder la faveur des princes qui se succédaient, sur le trône impérial, avec une effrayante rapidité; mais, en 1201, Alexis Mursufle lui enleva sa charge de grand logothète. Survint bientôt la prise de la capitale par les croisés : NiceUis s'enfuit à Nicée, avec sa femme et scs enfants, et continua d'exercer une haute influence à la cour de Théodore Ier Lascaris (1201-1222). C'est à Nicée qu'il mourut, à une date incertaine, mais postérieure à 1210 : on a de lui certains discours qui portent celte dernière date.

Historien fécond, orateur de talent, écrivain délicat, Nicélas fut, en outre, un des meilleurs théologiens de son siècle; c'est seulement à ce dernier titre que nous devons ici envisager son œuvre littéraire. Durant son exil à Nicée, il écrivit en vingt-sept livres une vaste compilation, le *Trésor de l'orthodoxie*, qu'il faut rapprocher de la *Panoplie* d'Euthymius Zigabenus. el de l'.-tr-senal sacre d'Andronic Comatère. En reprenant l'œuvre de ses deux devanciers, Nicélas voulut la compléter par de plus amples développements el la surpasser par une information meilleure. Son but était moins d'exposer le dogme que de réfuter les erreurs contraires à la foi. à l'aide de citations empruntées aux docteurs el aux écrivains ecclésiasticptes ou par des preuves de raison. Bandoni a pris soin de relever les noms de tous les auteurs, mis à contribution par Nicélas (P. G., t. CXL, col. 286-291) ; le nombre en est considérable. Plusieurs d'entre eux sont très anciens, comme Ignace d'Antioche, Méliton de Sardes, saint Justin, Grégoire le Thaumaturge, Jules de Home. Parmi les écrivains postérieurs au concile de Nicée, on rencontre naturellement les Pères dos iv* el v^e siècles, puis les docteurs de l'âge suivant. Anastase le Sinaite, Maxime le Confesseur, André de Crète, Sophron de Jérusalem, Jean Itamascenc; enfin, dans des temps plus rapprochés, Photius, Nicolas de Methone, Théoplylacte de Bulgarie. On aimerait do savoir comment Nicélas entendait la critique des textes et l'apologétique : il est malheureusement impossible de s'en rendre un compte bien exact, faute d'une édition complète du *Trésor de l'orthodoxie*, dont une très faible partie a seule été publiée. On peut du moins suivre avec assez d'exactitude la marche générale de l'ouvrage et en connaître le contenu, grâce aux arguments ou sommaires de chaque livre, insérés par Montfaucon dans sa *Pu-hroijraphia ynrea*, Paris, 1708, p. 326, et reproduits par Fabricius, *Biblinthrc a grtre a*, Hambourg, 1726, t. \i. p. 120-129, el p.ir Aligne, /-. G., t. CXXXIX, col. 1093-1102. ix* *Trésor* s'ouvre par une réfutation du paganisme gn c <! du judaïsme. Les mystères de la Trinité el de l'Incarnation sont exposés dans les livres Het 111. Le livre IV contient une notice et une réfutation sommaire de toutes L à hérésie- des premiers siècles, depuis Simon le Mage

jusqu'à Mélèce, contemporain d'Arius, Is* douze livres suivants embrassent les grandes conlv<-r-<-s relatives au Verbe incarné : ariens, eunoméens. macédoniens, apollin.irisl>»<*. nestoriens, eutychéena et monophysiten de toutes nuances, trilhéites, aphiharlodocètes, theopaschites, agnoètes, monothélites, iconomaques, tou- ers grands hérétiques sont tour à tour pris à partie par le vigoureux polémiste byzantin. Les erreurs des arméniens, des paulicmns.desbogomiles,drs sarrasins sont réfutées dans les livres XVII-XX. Passant aux latins,Nicélasdan> deux livres entiers s'en prend à leur docline du Saint-l>prit et des azymes. Enfln, les cinq derniers livres sont consacrés aux controverses Ihéologiques qui agitérent l'église de Byzance durant la seconde moitié du XII^e siècle. Il > agissait, par exemple, de savoir si le sacrifice du Verbe incarné avait été offert au Verbe lui-même, aussi bien qu'au Père et au Saint-Esprit. Un autre débat portait *ur cette parole du Sauveur : *Pater major me est*. Quel est précisément celui qui est dit moindre que le Pere? S'agit-il du Christ en tant qu'homme?du Verbe?ou bien du composé théandrique? Nicélas nous fournit sur ces deux questions les plus précieux documents, entre autres les acies des conciles de 1156 et de 1166, à l'examen desquels le débat avait été soumis. P. G., t. c x l. col. 138-282. Au reste, le *Trésor de l'orthodoxie* contient sans doute, ça et l.i. bien d'autres renseignements non encore utilisés par les historiens des dogmes, et ce serait rendre à b science théologique un senice in.ipprôciable que de donner enfin une édition complète et critique de ce grand ouvrage.

Éditions. — Pierre Morel, de Tours, a publié la traduction latine des cinq premiers livres, d'après, un manuscrit du Mont-Athos, acquis par Jean de Saint-André, doyen de Carcassonne, et qu'on regarde comme l'original. Cette version, imprimée à Paris en 1561, 1579, 1610, in-8^e, a été rééditée à Geneve en 1629, in-8% avec d*s notes et un index dus à < un orthodoxe »; elle a passé ensuite, sans notes, dans la *Bibliotheca maxima l'a-irum*, in-fol., Cologne, 1618, t. xtl, p. 193; Lyon, l. xxvt p. 54, et dans Migne, P. G., t. cxxxix, col. 1101-144. A. Mai a publié, dans le texteoriginal.de larges extraits deshvres VI. VH1-X, XII, XV, XVII. XVIII-XW .que Migne a reproduits,avec un court passage du livre XX111 empruntéà l'Orit iisr/irij/ianu-, P. G., t. c x l. col. 9-281. Un extrait du livre XX111, publié par Tafel,/bina* *Commenx supplementum* 1832, a échappé à l'éditeur de la *Patrologie*. Enfin, un assez long |*assage du livre XXVII a été publié par Th. Ouspensky, *Esquisses sur l'histoire de la civilisation byzantine*, in-8^e, Saint-Pétersbourg, 1891, p. 236-243.

Fabricius. *Ihbliotheca yrrea*. in-4^e, Hambourg, 1726. t. n, p. 418-421*; L. Allaitas, *Bialnba Xicetis*, publié par A. Mai, *Ihbhothrc a ner<i Patrum*, L VI, p. 25. cl par Migoe. P. G., l.i X.VXIX, col. A8-302; Th. Uuspensky, *L'ccrtt*ain byzantin .Victas Acomuiatus de Ch .HK<·(on russe)*, in^ .Sainl-lk terwbouvrv. 1874. p. 10-35: Vie de Nicolas; le reste de ce livre ne traite que de> œuvres hlstoriquesde Nicélas. K Kniubacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2* édit. ln-8^e, Munich. 1897, p. 91-92: «ur la vie et les travaux hislt riques de Nicélas, «ti.L, p.281 285

L. P c t it .

ACOSTA (de) Joseph, j* suite espagnol, nva Medinn-del-Gimpo, vers 1339, professa la théologie à Ocana, partit en 1371 pour le Pérou, revint en Espagne, remplit plusieurs charges importantes de son ordre et mourut à Salamanque le 15 février 1800. *Doctrina Christiana y l'atecismo para mstruccion de las Indios... con un cmifessionario*, in-4^e, Los ICeyes, 1383, 1585; in-8^e, Séville, 1601. 1617 (?) (avec la traduction en quechua et aymara); Borne, 1601. — *Confess'urnario para las curas de ludios*, in-P, Los Reyes, 1585; Séville, 1603.

De promulyando Evangeho apud Barbaros., in-8^e, Salamanque, 1589; Cologne, 1396; Lyon, 1670. — *De Christo revelato simulyue de temporibus novissimis*,

in-4° Rome 1590; in-8e, Lyon 1592; Salamanque, Venise; inséré dans Aligne, *Cursus Scripturo: sacræ*, t. II.

De Bicker et Sommervogel, *Hibl. de la C* de Jésus*, Bruxelles, 1890 et 1897, t. I, col. 31-38; L. Vill, col. 15684669.

C. SOMMERVOGEL.

ACOULINA IVANOVA, paysanne russe, qui appartenait à la secte mystique des *Khlisty*, où elle fut proclamée mère de Dieu. Elle reconnut le soldat eunuque Kondrate Sélivanov pour son fils et pour messie. Elle l'aida à fonder la secte des *Ski/ptsy* (eunuques), qui se répandit dans le bas peuple parmi les ignorants. Sélivanov persuada aussi à ses crédules sectateurs que sa prétendue mère Acoulina n'était autre que l'impératrice Élisabeth et que lui-même était Pierre III. Acoulina mourut vers 1800.

Gehring, *Die Sekten der russischen Kirche*, in-8°, Leipzig, 1898, p. 155.

N. Tolstoy.

1. ACROPOLITE Constantin. Constantin Acropolite (Κωνσταντῖνος ὁ Ἀχροπολίτης), fils de Georges Acropolite (voir l'article suivant), remplit plusieurs charges importantes à la capitale et à la cour de Byzance : il avait encore les fonctions de grand logothète en 1321. Ses écrits sont plutôt d'un homme « l'Eglise que d'un homme d'Etat. Ils comprennent des homélies, des lettres, des poésies religieuses, plusieurs traités théologiques contre les latins, dont Constantin fut toujours un adversaire étroit et acharné; mais son activité littéraire se déploya principalement à réunir des documents hagiographiques et à écrire des vies de saints, ce qui lui valut le surnom de « nouveau Aléthaphraste ». De plus de vingt-quatre qu'il composa, quatre seulement ont été imprimées : la vie des saints martyrs Démétrios de Thessalonique et Barbars de Bulgarie, celle de saint Jean Damascène et celle de sainte Théodosie, martyrisée pour les images (726) sous Léon I Isaurien. Les deux dernières ont été reproduites dans Aligne, P. G., t. I, respectivement col. 812-885 et 888-936, et dans les *Acta sanctorum*, au 6 et au 29 mai. On lui doit encore un panégyrique de Constantin I*, qu'il place au nombre des plus grands rois et des plus grands saints.

A. Ehrhard, dans Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2* éd., Munich, 1897, p. 204-210; *Byzantinische Zeitschrift*, 1892, p. 361-313, 621-622.

E. Marin.

2 ACROPOLITE Georges. Georges Acropolite (Γεώργιος ὁ Ἀχροπολίτης), né à Constantinople en 1217, élevé à la cour des empereurs grecs à Nicée par les maîtres les plus renommés, Théodore Hoxaptérygos et Nicéphore Blemmydès, il devient en 1241 grand logothète. L'empereur Jean III Ducas le charge, en 1246, de l'éducation de son fils Théodore II Lascaris. Celui-ci, devenu empereur, le nomme généralissime dans la guerre contre Michel d'Epire (1257). Mais Georges Acropolite est fait prisonnier; sa captivité dure jusqu'en 1260; il l'occupe en écrivant sur la *procession du Saint-Esprit* deux traités qui sont peut-être, par l'élévation des pensées et des considérations morales (la question des divergences doctrinales mise à part) les meilleurs et les plus caractéristiques de ses ouvrages. L'empereur Michel VIII Paléologue emploie ses talents diplomatiques à des négociations civiles ou religieuses, il le délègue en 1274 au concile de Lyon. Au nom de l'empereur, Acropolite y souscrivit à l'union des Eglises qu'il avait jusque-là combattue. Il mourut en août 1282, laissant la réputation d'un grand homme d'Etat et d'un illustre savant. Historien, il a écrit « les *Annales* — Χρονική συγγραφή — depuis la prise de Constantinople par les latins jusqu'à la restauration de l'empire byzantin (1201-1261) : c'est une œuvre sobre, sérieuse et digne de foi, même quand l'auteur paraît oublier sa promesse de ne rien écrire « sous l'inspiration de la haine ou de la bienveillance, « de la jalousie ou de l'amour ». *Annales*, c. t., J* G., t. CXL, col. 976. Comme

théologien et orateur, il composa, outre le traité déjà mentionné sur le Saint-Esprit, plusieurs ouvrages de polémique contre les latins, divers écrits de rhétorique ou de théologie, un panégyrique de saint Georges, un éloge funèbre de Jean Ducas. On lui doit aussi plusieurs œuvres en vers, entre autres un prologue aux lettres qu'il publia de son impérial disciple Théodore Lascaris. Mais il n'est pas l'auteur des scolies de saint Grégoire de Nazianze, qu'on lui attribue généralement.

Les *Annales* ou la Χρονική συγγραφή de Georges Acropolite ont été reproduites par Aligne, J* G., t. I, col. 970-1220. Presque tous les autres ouvrages sont encore manuscrits. Une édition complète est en préparation chez l'éditeur Teubner à Leipzig.

K. Knimbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2* éd., Munich, 1897, p. 286-288, et A. Ehrhard, *ibid.*, p. M.

E. Marin.

ACTA MARTYRUM, ACTA SANCTORUM

(*Actos des Martyrs et des Saints*). — I. Observations préliminaires. II. Eglise grecque. III. Eglise orientale. IV. Eglise latine.

Dans la littérature chrétienne de toutes les Eglises, les nombreux récits qui décrivent les tourments des martyrs ou qui célèbrent les vertus des saints, occupent une place considérable. Au point de vue théologique, ces documents ont une importance qui, aujourd'hui, n'échappe plus à personne. Ils sont, en effet, à travers les âges, les irrécusables témoins du dogme, de sa permanence comme de son évolution; ils renseignent sur la liturgie et ses rites, sur l'emploi des Livres saints, sur la morale, sur le droit canonique; en un mot, ils peuvent être mis en œuvre pour élucider la plupart des questions vitales étudiées par les théologiens. Nous allons signaler, dans les diverses Eglises de l'Orient, de la Grèce et du monde latin, les principales collections d'Actes des martyrs et des saints, en laissant toutefois de côté les martyrologes, les ménologes, les synaxaires, et d'autres documents plutôt liturgiques qu'historiques. Ces documents feront l'objet d'un article spécial. Voir *Martyrologe*.

L'Observations préliminaires. — Avant de faire connaître les grands recueils hagiographiques, il ne sera point superflu d'indiquer sommairement les caractères assez différents des diverses sortes « l'Acta sanctorum ».

i. Actes authentiques. — 1. *Actes dressés par des notaires publics.* — Il va d'abord des relations de martyres dressées par les notaires publics, procès-verbaux judiciaires conservés dans les archives. Cf. S. Augustin, *Contra Cresconium*, III, 70, P. t. XI, l. 1, col. 510. Seules, ces pièces méritent, à proprement parler, le nom officiel, celles portent du reste, d'Acta ou de *Gesta sanctorum*. De cette catégorie, les *Acta proconsularia* de saint Cyprien sont le type le plus parfait. Faut-il ajouter qu'il n'est guère parvenu jusqu'à nous de documents de cette nature, du moins dans leur forme originale? Il y a encore, se rattachant à ce genre de pièces, les Actes des martyrs de Scilli et ceux du sénateur Apollonios; toutefois, pour les premiers, la pièce originale, en latin, est perdue; on ne possède que deux recensions latines secondaires et une version grecque qui « doit être assez voisine du texte primitif. Du martyre d'Apollonios, on n'a plus qu'un texte grec et une recension arménienne. L'acte fond semble reproduire assez fidèlement l'interrogatoire officiel, mais on constate déjà une forte altération.

2. *Autres actes authentiques.* — Une seconde espèce d'Actes est constituée par les *Γαλιον** dus à la plume de rédacteur chrétiens. Quelques-uns de ces Passions ou Actes, on bien ont été faites d'après des pièces authentiques — émancipées des grells païens ou bien ont été écrites

par des témoins oculaires Ôu des historiens dignes de foi. On rapporte que !« pape saint Clément avait établi, dans les quatorze quartiers de Borne, sept notaires chargés de recueillir les actes des martyrs de chaque communauté. A celte seconde catégorie appartiennent, par exemple, les actes de saint Ignace, de saint Polycarpe, des martyrs de Lyon. Ce sont les pièces qualifiées par Iluinart d *Acta sincera*, bien qu'il ait peut-être trop étendu celle qualification.

3. *Actes des martyrs des trois premiers siècles qui paraissent les plus authentiques*, — On a, à diverses reprises, tenté de dresser la liste des actes des martyrs qui semblaient offrir le plus de garantie d'authenticité. Les meilleurs essais de ce genre sont dll' â MM. K. J. Neumann, *Der rûniische StcuU uud die altgrmrinc Kirche bis auf Diocletian*, t. I, p. 283-XM ; E. Preuschen dans la *Geschichte der altchristUchn Literatur bis Eusebius* de Harnack, t. I, p. 807-834; G. Krûgcr, *Geschichte der altchristlichen Literatur in den ersten drei Jahrhunderten*, p. 237-245; Batiffol, *Anciennes littératures chrétiennes. La littérature grecque*, p. 52-51,228-231. Nous allons reproduire ici celle liste, en nous bornant toutefois aux actes des martyrs des trois premiers siècles : 1. *Passio Polqcarpi* (23 février 155); 2. *Passio Carpi, Papgli et Agathonicae* (sous Marc Aurèle);3. *Acta 5. Justini* (vers 165); L Les martyrs de Lyon, *Epistula ecclesiarum Viennensis et Lugdunensis* (177); 5. *Acta proconsularia martyrum Scillitanorum* (17 juillet 180) ; 6. Martyre d Apollonios le sénateur (vers 183); 7. *Passio* •SN. *Perpetua et Felicitatis* (7 mars 203); 8. *Passio Pionii* (12 mars 250); 9. *Acta disputationis S. Achalu* (sous Dêce); 10. *Acta S. Maximi* (sous Déco); 11. *Acta SS. Luciani et Marci* (26 octobre, sous Dêce); 12. *Acta N. Cypriani* (II septembre 258); 13. *Acta SS. Fructuosi, Eulogii el Augurii* (21 janvier 259); IL *Passio SS. Jacobi, Mariant et soc.* (sous Valérien); 15. *Pastio SS. Montani, Lucii et soc.* (vers 259); 16. *Martyrium S. Ncephori* (vers 260); 17. *Acta Maximiliani* (12 novembre 295); 18. *Acta Marcelli* (30 octobre 298); 19. *Passio Cassiani* (298); *Acta SS. Claudii, Asterii et soc.* (303); 20. *Passio Genesii mimi* (303); 21. *Passio Bi>gatiani et Donatiani* (sous Dioclétien cl Maximien); 22. *Passio S. Procopii* (7 juillet 3(G); 23. *Acta S. Felicis Tubzacensis* (30 août 303); 24. *Passio S. Savini* (sous Maximien); 25. *Passio S. Dasii* (20 novembre 303); 26. Acfo N.S. *Saturnini, Dativi et soc.* (II février 301); 27. Itcfa N.S. *Agajx's, Chioniae, Irenes* (304); 28. *Ada SS. Didymi et Theodora'* (303?); 29. *Passio N. Iremi*, *ep. Sirni*. (25 mars 304); 30. *Passio S. Pollionis et soc.* (28 avril 301); 31. *Acta S. Eupli* f1O4);32. *Passio S. JVii-bp/u, rp. Ilrracl*. (304); 33. *Acta SS. Tarachi, Probi et Andronici* (<M4); 3L *Acta S. Crispime* (5 décembre301); 35. *Acta SS. Phileae et Phdoronu* (306); 36. *Passio S. Sereni* (307?); 37. *Passio S. Quirini* (310); 38. *Passio SS. Sergii et Bacchi* (310); 39. *Passio S. Petri Balsami* (311); 10. *Passio SN. Quirmno, Candidi, Domni* (*Quadraginta martyres Sebasleni*, 320). Pour les détails bibliographiques relatifs à ces actes, il faut consulter les ouvrages indiqués ci-dessus el aussi les deux récents répertoires des bollnndistes, *Bibliotheca hagiographica gnrea*, Bruxelles, 1895, et *Bibliotheca hagiographica latina mcdûv cl in/imiv ivtatis*, Bruxelles. 18418.

II. ACTBS INTERPOLAS. — Mais sur ces pieces généralement d'allure sobre cl où les prodiges ont une part assez restreinte, se greffèrent fréquemment d'autres, interpolées de discours, de descriptions, de miracles plus extraordinaires les uns que les autres. Ce fut le cas par exemple pour la passion des martyrs scillitnins, pour les artes des saintes Félicité el Perpétue, pour ceux saint Cyprien rl des saints Sergius et Bacchus. Il l, chose étrange, ce sont presque toujours les pièces interpolées qui jouissent de l.» plus grand».· vogue. Alors qu'on ne connaît plus que cinq manuscrits fournissant

le texte primitif de la pa--ion de* saintes Félicité et Perpétue, on rencontre le texte altéré dani la plupart des autres. Le plus souvent même, les rédactions premières ont disparu, car, du temps de Dioclétien, on fit la chasse, pour les anéantir, aux livres et aux écrits religieux des chrétiens. < L'Eglise, après la tourmente, dit E. Le Blant, *Les Actes des martyrs*, Paris, 1882, p, 25, sut pourvoir à la réfection de ses archives dévastées. Q fut souvent à l'aide de souvenirs, de traditions ondes,que Ion dut reconstituer alors nombre d'Ada, de Passiones, el souvent, sans en excepter les pièces dites • sincères », ces rédactions nouvelles furent accommodées pour le détail, a la mode du temps où elles étaient faites. >

ill. ACTBS ISTEESTÊS. — Enfin il est une troisième catégorie d actes de saints et de martyrs, ce sont ceux inventés de toutes pièces, pures légendes qui ne reposent sur aucune donnée historique cl qui font même douter de l'existence du personnage donl elles rapportent les hauts faits. Les actes de sainte Barbe, de sainte Catherine d'Alexandrie, de saint Georges fournissent le type de cette sorte de documents. Q» genre d exercice littéraire a toujours fleuri, surtout dans les monastères, et a eu parfois d'étranges conséquences, comme celle de faire passer dans les livres liturgiques des saints apocryphes, comme Barlaam et Joasaph et uncertain Alban, dérivé l'un de la légende indienne de Bouddha. l autre du mythe grec d'Œdipe. Voir sur Barlaam el Joasaph, l'ouvrage récent de M. E. Kuhn, *Barlaam and Joasaph*, Munich, 1893, et sur Alban, l'ouvrage des bolhndistis, *Catalogus codicum hagiographicorum bibliotheca n-guar Bruxellensis*, t. it. p. 444-455; *Bibliotheca hag u-graphica latina*, p. 31.

IV. RÈGLES POLH APPH&CISfi l.4 VALELA HISTORICI K hES ACTES OES CARTERS — Le B. P. De Stm'dt, *Introductio ad historiam ecclesiasticam*, p. 118-120, donne les règles suivantes pour juger du caractère de cridibilité des actes des martyrs. Il y en a qu'un témoignage extrinsèque formel d'autorité ou de tradition atteste avoir été rédigés au temps même des persécutions. En dehors de ce cas, il faut recourir à des indices interne, el le résultat de cette enquête aboutit à trois sortes de documents de valeur différente. Certaines pièces, par leur absolue exactitude, surtout dans les menus détails de personne, de topographie, de chronologie, de mœurs, où un faussaire se fût aisément trahi, et par leur entière concordance avec d'autres documents authentiques, prouvent la contemporanéité du rédacteur avec l'époque où se passent les faits qu'il rapporte. D'autres récits, sans permettre un si complet contrôle de détail, se présentent dans l'appareil de simplicité el avec les autres caractères généraux qui distinguent les rédactions primitives. Il est enfin une troisième catégorie d actes, ou certaines inexactitudes entent à bon droit un préjugé, mais ou il y a d'autre part assez de traits d authenticité pour faire conclure Mûlemedenl â une corruption de texte plus ou moins étendue, mais non pas à la création de toutes pièces d'un nteil purement légendaire. De ces règles de critique, on peut rapprocher celles tracées jadis par Binlerim, *Denku'ûrdigkeitrn der chrislliche-kalholische Kirche*, l. v, part. 1, p. 81. 1* Plus les actes des martyrs sont courts et simples, plus iis méritent d'inspirer créance. 2· Les actes proconsul tires déterminent dès le début le nom cl la durée d'entrée en charge »les consuls. 3* Ces memes pièces ne renferment guère de prodiges, bien quo les persécuteurs attribuent les miracles des martyrs à un pouvoir magique. 4· L abondance des ornements du style, la recherche de rélêgnncc, l'abus des citations bibliques rendent un récit suspect. 5· Les noms des empereurs, des consuls et des gouverneurs de province doivent être examinés de près et soigneusement contrôlés avec l'époque et le Heu du mai lyre. Plus récemment, M. E. Le Blant a repris ce

sujet et fourni d'utiles indications, surtout dans ses deux ouvrages *Actes des martyrs*, Paris, 1882, et *persécutions et les martyrs aux premiers siècles de notre ère*, Paris, 1893.

Après ces préliminaires*, nous abordons directement l'objet propre de cet article. Nous recenserons successivement, d'après leur ordre d'apparition, les grandes collections hagiographiques : 1° de l'Eglise grecque; 2° de l'Eglise orientale; 3° de l'Eglise latine.

II. EGLISE GREEQUE. — *r. fit! IV. AU VIII. s/grtff.* — C'est Eusèbe de Césarée (265-340) qui apparaît le premier dans la longue liste des hagiographes grecs. Il y a de lui un ouvrage perdu, *Collection des anciennes passions*, *Συναγωγή των αρχαίων μαρτυρίων*, et un autre, que nous avons encore, sur les martyrs de Palestine. A divers endroits de son *Histoire ecclésiastique*, iv, 15. 47; v. préface, 2; v, i, 3; y. 21, 5; P. G., t. xx, col. 361. 408, UO, §89, il renvoie à son écrit sur les anciens martyrs, et on lit dans la Vie de saint Silvestre (Combesis, *Illustrium Christi martyrum triumphi*, Paris, 1660, p. 258) : < Ευσέβιος; 6 Παμφίλου την ἐχχλησιαστικὴν ἱστορίαν παραέλειπεν Ἰακώβου τοῦ εἰπεῖν, ἀπερ ἐν ἄλλοι συντάγμασιν ἱρράσεν. Ἐνὶ οἷς γὰρ ἐν χαλκῷ λίθοι τα παθήματα σφιδόν των εν πάσαι; ταί; ἐπαρ/ίαι; ἀολησάντων μαρτύρων και επισκόπων καὶ Ομολογητῶν ου μὴν ἄλλα καὶ γυναικῶν παρθένων οσα ἀνδρείφ ρρονήματι οἷα τον οεσπότην ἡγώνισαντο Χριστὸν ἀνεγράψατο. Dans son histoire ecclésiastique, Eusèbe de Pamphile a passé sous silence ce qu'il avait rapporté dans d'autres ouvrages. Il a raconté en effet en vingt et un livres les souffrances* de presque tous les martyrs*, les évêques* et les confesseurs de la foi qui ont combattu dans les diverses provinces; il n'a écrit en particulier tous les combats que, par la grâce du Christ leur maître, des vierges ont livrée avec un courage viril, malgré leur sexe. » Nous n'avons aucun renseignement positif sur la composition du livre d'Eusèbe contenant les anciennes passions. M. Pretischen a essayé de retrouver quelques indications, *Geschichte der aUchristlichen Literatur* de Harnack, t. i, p. 809-811, mais on conçoit tout ce que ces données ont de conjectural. Le livre des martyrs de Palestine ne s'occupe que de ceux qui ont souffert sous Dioclétien. Il est aujourd'hui établi qu'Eusèbe fit de ce travail une double rédaction, toutes deux écrites en grec. De Plin, la plus développée, quelques fragments* seulement, mais les plus importants, sont parvenus jusqu'à nous dans la langue originelle; on en possède toutefois une version syriaque complète, publiée par Cureton, *History of the Martyrs of Palestina*, Londres, 1861. L'autre rédaction, plus courte, rit, dans les manuscrites et les éditions, donnée comme supplément au livre VIII de l'*Histoire ecclésiastique*. Cette dernière rédaction semble n'être qu'une collection de notes, un premier jet, que l'auteur ne destinait pas au public, mais qui a, malgré lui, passé dans le manuscrit* contenant ses œuvres complètes. On peut voir sur toute cette question J. Viteau, *De Eusebii Ctrsariensis duplici opusculo* Ἱστορῶν των ἐν Παλῆστινῇ μαρτυρησάντων, Paris*, 1893. *La fin perdue des Martyrs de Palestine* (Compte rendu du troisième Congrès international des tarants catholiques à Bruxelles, 1895); B. Violet, *Die Palastinnschen Mdrtyrr des Eusebius von Cäsarea*, Leipzig, 1895; *Analecta bollandiana*, 1897, t. xvi, p. 113-139.

Des martyrs non* passons, avec Palladios (367-420), aux moines* d'Égypte dont il a décrit la vie et les vertus dans son *Histona Lavtiaca*, ainsi appelée parce qu'elle est dédiée à un certain Lausoe, officier de la cour impériale. M. Prunier-Cabanis. *Palladius und Rufinus*, Giessen, 1897, p. 211-261, et dom Cuthbert Rutter, *The Iausiac History of Pulbuhus*, Cambridge, 1898, ont naguère repris à fond l'étude de cette compilation hagiographique et de «* ■■■■■■■■■■■■ Sozomène» *Hist. eccl.*, vt, 29. cite un certain Timothée, évêque d'Alexandrie (381-385), qui aurait

composé un recueil aujourd'hui perdu de vice des moines égyptiens. MM. Lucius, *Die Quellen der alteren Geschichte des ägypt. Mönchstums*, *Zeitschr. für Kirchengeschichte*, 1881, t. vif, p. 163, et Bnttfol, *4n-ciennes littératures chrétiennes, la littérature grecque*, Paris, 1807* p. 253-254, ne sont pas éloignés de penser que le recueil attribué à Timothée serait la source où a puisé Palladios. Dont Cuthbert Butler, *op. rit.*, p. 277, réfute cette opinion. Théodore! (vers 393-458) a écrit, sous le titre de Φιλόθεο ἱστορία ἡ ἀσκητικὴ πολιτεία, une histoire des moines, qui a beaucoup de ressemblance avec celle de Palladios, quoique ne s'occupant pas des mêmes personnages. Au même genre de littérature hagiographique appartient l'œuvre de Cyrille de Scythopolis (518-557), religieux «lu monastère de Saint-Sabas, près de Jérusalem, qui rédigea un certain nombre de biographies assez étendues de quelques cénobites célèbres, comme Euthymios (Monlfaucon, *Jnallecta græca*, Paris, 1688, t. i.p. 1-99), Sabas (Cotelier, *Eccl. gr. monum.*, Paris, 1686, t. in. p. 220-376), Jean le Silentinirepicf. sanct., mai t. f, p. 16-21), Kyriakos (*Ad. sand.*, sept. t. vill, p. 147-158) Theodosios (Usener, *Der heilige Theodosios*, Leipzig, 1890) et Theognios (*1 nalecta bollandiana*, t. x, 1891, p. 73-118; Papadopoulos-Krumeus, *Prasosl. Palest. Sbormk*, t. xxxn, 1891). Ce dernier éditeur a publié aussi la Vie de saint Gerasimos, *Σταχυολογία τῇ Ἱεροσολυμιτικῇ βιβλίῳ* Οὐχὶ, I. iv, p. 175-399. qu'il attribue également à Cyrille de Scythopolis, mais cette attribution n'est pas encore démontrée avec certitude. Jean Moschus (578-602) a composé l'ouvrage célèbre bien connu sous le nom de *Pré spirituel* : il y rapporte les faits et gestes des moines de la Thébaïde, de la Palestine et de la Syrie. On possède aussi de la même époque un certain nombre d'ouvrages anonymes, *Apophthegmata Patrum*, *Geronastica*, *Paterica*, etc., qui traitent un sujet analogue à celui du livre de Jean Moschus. Voilà pour les recueils généraux, mais dès le VI^e siècle Amphiloque d'Iconium (vers 350-400), Basile de Césarée (329-379), Grégoire de Nazianze (325-389) et Chrysostome (317-407) prennent rang parmi les hagiographes par leur récit* et leurs panégyriques* sur la vie des saints. On doit à saint Sophron, évêque de Jérusalem (f. 638), à Léonce de Naploux (590-668) et à Epiphane de Constantinople (VI^e siècle) la rédaction de plusieurs vies de saints.

///. *tiU VHP AU XI. sntCLE* — Avec le VII^e siècle, on entre dans la période d'efflorescence de l'hagiographie grecque : les monastères sont dans leur plein épanouissement, et jusqu'au XI^e siècle, on y signale un nombre considérable d'écrivains qui consacrent leurs laborieux loisirs à rédiger des actes de sainte. On peut en distinguer de deux sortes que leurs titres mêmes désignent nettement, tantôt, c'est un récit, βίῳ καὶ πολιτεία, tantôt ce sont des panégyriques, ἐγκώμιον, dont quelques-uns ont été réellement prononcés, mais dont un grand nombre paraît n'avoir été qu'un exercice purement littéraire. Il n'est pas possible de citer même les noms des hagiographes grecs de cette période, on en trouvera l'énumération, avec l'indication de leurs œuvres, dans le travail de M. Ebrhard, *Grschichtederbyzantinischeliteratur* M. Krumbacher, 2^e édit., 1897, p. 193-200, et surtout dans le travail des bollandistes, *Bibliotheca hagiographica græca*, 1895. Dès cette époque, il existe de grands recueils de vies de sainte distribués en douze volumes pour chacun des douze mois de l'année, car Théodore Studite nous dit, *Epist. ad S. Platonem*, P. G., t. XCIX, col. 912 : « ἐγένετό μοι γὰρ πολλῶν ἐντευξεῖ μαρτυρίων ἐν ἰο, ὅεκα ἰέλτοι ἀπογεγραμμένων, j'ai trouvé plusieurs passions de martyrs transcrites en douze recueils. » Cette collection, qui portait le nom de Blénologe, ne semble pas avoir été, dès l'origine, fixée d'une manière uniforme; il règne en effet, dans ce «* recueil», une grande diversité quant au choix, au nombre et à l'étendue des pièces qui s'y trouvent rassemblées.

Dans la seconde moitié du x^e siècle» Syméon, dit le Mébphraste, entreprit une revision de* documents hagiographiques grecs. Grâce surtout aux récentes recherches de M. Ehrhard, on est aujourd'hui assez bien fixé sur le caractère de cette entreprise, et l'on a déterminé, à peu de chose près, l'ensemble de l'œuvre de Mébphraste. Voir Ehrhard, *Geschichte der byzant. Literatur* de Krumbacher, 2^e éd., p. 200-203, *Die Legendenammlung des Symeon Metaphrastes*, Fribourg-en-Brisgau, 1896. et *Erforschungen zur Hagiographie der griechischen Kirchen*, Borne, 1897. Somme toute, l'œuvre de Mébphraste ne fut pas un progrès» et par la popularité qui s'attacha à sa compilation, cent fois reproduite dans les manuscrits, il lui tomba dans l'oubli et laissa se perdre une foule de pièces hagiographiques d'un caractère plus original que les abrégés qu'il en fit et qui supplantèrent les anciennes rédactions. Voir *Analecta bollandiana*, 1897, t. xvi, p. 310-329; t. xvii, p. 418-452. La collection de Mébphraste, mais très arbitrairement établie, a vu le jour, d'abord en traduction latine, par les soins d'Alois Lipomani, évêque de Vérone, en sept volumes in-8^o Venise, 1556-1558, puis en grec vulgaire par Agapios Landos, sous le titre de Νέο Παράοξισο, Venise, 1611, et enfin en grec, d'après les manuscrits de Mébphraste, dans la *Patrologie grecque* de Migne, l. exiv» cxv-cxvi, par les soins de M^r Malou, évêque de Bruges.

III. DU XI^e AU XIV^e SIÈCLE. — Du xi^e au xiv^e siècle, l'hagiographie grecque décline, comme le reste de la littérature byzantine; on relève pourtant encore un certain nombre de vies de saints composées à cette époque. Voir Ehrhard, *Geschichte der byzant. Literatur* de Krumbacher» 2^e éd., p. 203-205.

L'œuvre hagiographique des Grecs a été considérable : plus de neuf cents documents sont aujourd'hui livrés à la publicité, il en reste certainement cinq cents à publier encore. On imagine sans peine la somme de renseignements* théologiques que renferme pareille collection. Celle veine n'a peut-être pas été assez exploitée jusqu'à ce jour, et cependant la dogmatique, la controverse, l'histoire des rites, en un mot toutes les branches de la théologie trouveront à s'enrichir dans l'étude des documents hagiographiques de l'Église grecque. On a la preuve de cette assertion dans les ouvrages de Léon Allatius qui, dans ses trois volumes, *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Cologne, 1618, en appelle fréquemment aux témoignages tirés de la Vie des saints grecs.

iv. DOCUMENTS slaves. — On peut rattacher à l'hagiographie grecque les documents, assez peu nombreux du reste, rédigés dans les idiomes slaves. Si plusieurs de ces pièces donnent les actes de personnages canonisés dans les liturgies dissidentes, il y en a d'autres qui visent des saints d'une époque antérieure au schisme, honorés aussi dans l'Église catholique romaine. C'est dans les articles consacrés à la liturgie et aux martyrologes slaves que nous aurons surtout à déterminer la part prise à l'hagiologie par les littératures de l'Europe orientale. Signalons ici seulement le célèbre *Codex Suprasliensis*, le principal des monuments hagiographiques ou paléoslaves. Publié par Miklosich en 1851, *Monumenta linguæ paleoslovenicæ*, ce recueil écrit au XI^e siècle renferme vingt-quatre vies de saints. C'est une sorte de ménologe pour le mois de mars. Récemment M. Abicht a repris l'étude des sources de ce document, *Quellen-nachweise zum Codex Supraslensis*; et le résultat évident de ces études est que ce document de l'hagiographie slave ne renferme aucune pièce originale, mais que toutes sont des versions empruntées à des textes grecs.

III. ÉGLISES ORIENTALES. — « Cinq littératures principales, dit dom Pitra, *Études sur la collection des Actes des saints*, p. 16, avec des monuments nombreux appar-

tiennent à l'Église orientale et entrent dans sa liturgie : l'arménien, le syriaque, l'éthiopien, le copte et l'arabe. » Nous n'avons à nous occuper ici que des quatre premières de ces littératures, Hagiographie arabe n'ayant que peu ou point de documents hagiographiques qui lui appartiennent en propre.

I. a. l'imXa 7^e l.v. — Si Hagiographie arménienne est principalement alimentée par des traductions, on y trouve pourtant un certain nombre d'œuvres originales, relatives surtout aux martyrs d'Arménie. Nous signalerons l'histoire de la persécution de Vartane par Elisée, qui écrivait au v^e siècle. Au siècle suivant» Kakich compose, en collaboration avec le diacre Grégoire, *Vasmarruk*, ou légendaire arménien. L'un des plus célèbres hagiographes de l'Arménie fut le patriarche Grégoire II, dit Veghazet (711-715), c'est-à-dire l'ami des martyrs, à cause du grand nombre d'actes qu'il traduisit du grec et du syriaque. Au xii^e siècle, Nersès de Sisinnie rédige une *Vie des Pères*. L'ensemble de la littérature hagiographique arménienne a été recueilli en 1810-1814. par le lt. P. J.-B. Aucher, mckhihris, dans son ouvrage : *Œuvre de tous les pères du catholicisme arménien*, 12 volumes in-8. Dans la collection des écrivains classiques de l'Arménie publiée à Venise en 1853 (20 vol. in-12), il y a, à partir du tome iv, un bon nombre de vies de saints. Voir, sur la littérature hagiographique arménienne, SakhsS0m.11, *Quadro della storia Ulteriori di Armenia*, Venise, 1829; V. Langlois, *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, 2 in-4J, Paris, 1867 et 1869; F. Nève, *L'Arménie chrétienne et sa littérature*, Louvain, 1886.

II. *Sihiaque*. — Bien que tributaires, eux aussi dans une large part, de l'hagiographie grecque, les Syriens ont pourtant, en fait de vies de saints, une littérature originale plus abondante que celle des Arméniens. Dès le iv^e siècle, on trouve un certain Isidore qui rédige les actes de saint Lazare et de ses compagnons, mais le grand hagiographe de cette époque est saint Maruthas qui recueillit les actes des nombreux martyrs couronnés sous Sapor. Ces intéressants récits furent publiés par S. E. Assémani, *Acta sanctorum martyrum orientalium et occidentalium*, in-fol. Borne, 1748» I. 1. C'est du reste au nom des deux Assémani que doivent se rattacher les premières publications relatives à l'hagiographie syriaque. En 1835, le P. Pins Zingerle a popularisé plusieurs de ces récits dans une traduction allemande, *Echte Akten der heil. Väter der Morgenlands übersetzt*, Innsbruck» 1835. Lorsque les fécondes récoltes de Curzon et de Tallat dans les monastères de Nisire eurent après 1845 rempli au British Museum les trésors de la littérature syriaque, les travaux de MM. Cureton et W. Wright donnèrent un nouvel essor aux recherches relatives aux vies des saints de la Syrie. Parmi les premiers éditeurs citons Mosinger, Gildeineisler, Nestle, Amiaud et leurs publications des actes des martyrs de Karkar, de sainte Pélagie, de l'invention de la Croix, de saint Alexis. Dans les *Analecta bollandiana*, de 1886 à 1891, le B. P. Corluy, M^r Abbeloos et M^r Lamy ont publié plusieurs textes hagiographiques arméniens. MM. Guidi, Sachau, Fvige, Biabe, l'abbé Chabot, le B. P. Gismondiet le B. P. Scheil, dont il serait trop long de citer les travaux en détail, continuent, par leurs publications de textes, à bien mériter de l'hagiographie syriaque. On trouvera dans les *Études sur la collection des Actes des saints* de dom Pitra, p. 30-33, une liste dressée par M. Cureton des actes syriaques des saints contenus dans les manuscrits du British Museum ; il faut pourtant compléter cette liste par l'excellent catalogue de M. W. Wright, *Catalogue of the Syriac manuscripts in the British Museum*, 3 vol., Cambridge, 1870. On doit à M. G. IloHmanu une substantielle étude et de nombreux extraits concernant les actes syriaques des martyrs de la Perse, *Auszüge aus syrischen Akten der Märtyrer*, Leipzig, 1880.

Pan* son introduction aux actes de Mar Qardagh, *Analecta bollandiana*, t. ix, p. 5-8. Mr Abbeloos a dressé le catalogue de cinquante-deux vies de saints en syriaque contenues dans un manuscrit de l'église Saint-Pélhion. Mais après les publications d'Assémani cicelies de M. Bedjan dont nous allons parler, il reste peu de texte* inédits dans cette précieuse collection. M. Bedjan a depuis l'année 1891. publié sept volumes de *Acta martyrum et sanctorum* en syriaque. Le t. vii renferme une version araméenne de *VHistoria Lausiaca*, mais dans les six autres volumes. M. Bedjan donne à peu près cent cinquante textes, dont la moitié est absolument inédite et souvent inconnue. Bien qu'entrepris dans un but d'édification. sans aucune visée d'érudition, ce travail constitue une contribution «les plus importantes à la littérature hagiographique de l'Église syrienne. On peut voir dans les *Analecta bollandiana*, t. x. p. 178; t. xi. p. 78; t. xii. p. 288; t. xiii. p. 207; t. xiv. p. 183, le dépouillement complet de l'œuvre de M. Bedjan. M. Rubens Duval a consacré un chapitre de son ouvrage *Anciennes littératures chrétiennes, La littérature syriaque*, Paris, 1901. p. 121-165, aux actes des martyrs et des saints.

III. *izwo/w*. — Les annales de l'Église d'Éthiopie ont été moins étudiées qu'« celles de la Syrie : aussi n'a-t-on guère «néon* recueilli ou publié les documents hagiographiques, qui pourraient faire connaître la fouite* des saints inconnus dont le nom seul a été révélé par le calendrier publié dans l'ouvrage de Ludolphe, *Ad hihoriam Ktfiopicani Commentarius*, Francfort, 1691, p. 389-437. Pourtant, il suffit de parcourir les listes de vies de Saints en éthiopien relevées dans les catalogues des manuscrits abyssins «lu British Museum et de la Bibliothèque nationale de Paris, pour constater que les matériaux ne manquent pas et qu'ils n'attendent que la main de l'ouvrier. On doit toutefois à MM. Budge, Conti Rossini, Guidi, Esteves Pereira, la publication de la vie des saints Georges, Tikhlaymanôt, Aragawi et Daniel d*. Scété. E. Budge vient de publier sous le titre *The Contrn/linqs of the Apostles*, Londres, 1899, une quarantaine de textes éthiopiens relatifs aux Actes apocryphes des apôtres. L'hagiographie éthiopienne trouve aussi son compte dans les *Apocryphes éthiopiens* de M. René

IV. *coPTB*. — Pour les saints de l'Église copte, on possède «h nombreux extraits dans le catalogue dressé par Zoega des manuscrits coptes du musée Borgia. Georgi a édité le *actb* de saint Coluthus. En ces vingt dernières années, les travaux sur l'hagiologie copte ont pris un nouvel essor. M. Hyvernât a publié un volume sur les actes des martyrs de l'Égypte (Home. 1886). Mais c'est incontestablement à M. Amélineau que l'on doit la plus considérable contribution à l'hagiographie de l'Égypte. Sous le titre général de *Monuments pour servir à l'Histoire de l'Égypte chrétienne* au iv^e et au v^e siècle, il a publié trois volumes dont le premier. *Mémoires publiés par le service des membres de la Mission archéologique française au Caire*, t. IV, fasc. I. p. 1-178 (1888) et fasc. 2. p. 179-289 (1895), contient des documents relatifs à saint Schnoudi et d'autres concernant saints Pakhôme, Théodore, Horsiisi et Jean de Lycopolis ; le deuxième volume. *Annales du Musée Guimet*, t. XVII (1889), donne l'histoire de saint Pakhôme et de ses communautés; le troisième volume. *Annales du Musée Guimet*, t. XXVI (1895), est intitulé *Histoire des monastères de la Basse-Égypte* et fournit des documents relatifs à saint Paul l'ermite, à saint Antoine, à saint Macaire et d'autres. Outre ces publications de textes, il faut encore signaler du même auteur une étude sur la recension copte de *VHistoria Lausiaca*, Pan*, 1887, et un volume sur le *Acte des martyrs de l'Église copte*, Paris. 1890. Malheureusement les deux grands défauts entachent les travaux de M. Amélineau : l'idée fixe de retrouver dans les docu-

ments coptes des rédactions originelles, et le dénigrement systématique «lu cénobitisme égyptien. Dans une thèse récemment présentée pour l'obtention du grade «le docteur en théologie à l'université de Louvain, M. l'abbé Luleuzea. en ce qui concerne saint Pakhôme et Schnoudi, très nettement fait ressortir ce qu'ont «l'outré les thèses de M. Amélineau, *Étude sur le cénobitisme pachomien pendant le iv^e siècle et la première moitié du v^e*, Louvain, 1898. Parmi ceux qui ont contribué à faire connaître la littérature hagiographique copte, il faut signaler M. Fr. Rossi, qui a publié la plupart «les actes de martyrs contenus dans les papyrus coptes du musée égyptien de Tullin, *Memorie della B. Accademia delle Scienze*, série 11, t. xxxv-xxxviii. Citons encore MM. Budge, O. von der Lathen et Crum, auquel on doit la publication d'un certain nombre d'actes coptes.

IL EGLISE LATINE. — A *PfibiMERS RKCUEIKS*. — Nous avons dit, au début de cet article, avec quel soin l'Églisist*, «les les premiers jours de son existence, recueillit les actes des martyrs et des saints. Ces actes entrèrent de bonne heure dans la liturgie ; ce n'étaient pas seulement des récits destinés à édifier ; très tôt. à côté du lectionnaire des Évangiles et des Épîtres, il y eut le passionnaire ou livre renfermant le récit des *gesta martyrum*. On a la preuve de l'existence, au vi^e siècle, d'un passionnaire romain, sans qu'on puisse exactement déterminer son contenu. L'Église d'Afrique devait posséder le sien, et saint Augustin nous parle d'une passion de martyr inscrite au livre canonique : *hujus jussio in canonico libro est*. Pour l'Église des Gaules, celle d'Espagne et d'Angleterre, les témoignages abondent. Voir Pitra, *Études sur la collection des Actes des saints*, p. 62-68. Du reste, dès les premiers siècles de l'Église, l'Occident possédait des hagiographes de renom. Saint Jérôme, par les Vies de saint Paul ermite, de saint Hilarion, de saint Malchus le captif, des saintes «lames romaines Fabiola, Paula et Marcella, a fourni la grande partie «le ce qui a formé plus tard le premier livre des *Vitae Patrum* de Rosweyde. Les quatre livres des dialogues de saint Grégoire le Grand ouvrent, avec les trois ouvrages «le Grégoire «h* Tours, *De gloria martyrum*, *De gloria confessorum*, *Vitae Patrum*, la série des collections générales de l'hagiographie latine. Fortunat de Poitiers, auquel on doit la rédaction «le plusieurs vies de saints; le patrice Dynamus, historien des abbés de Lérins et de *la* «l'Église; Jouas de Bobbio qui illustra les vies «les Pères de Luxeuil, comptent parmi les plus féconds «les anciens hagiographes de la Gaule. En Espagne, Paul «le Merida, en Angleterre. Bède le vénérable, et en Italie, Paul «l'Arnerfride, marchent sur leurs traces. Anastase le bibliothécaire, par sa recension «lu *Liber pontificalis* et par ses nombreuses traductions de légendes grecques, tient une place de choix parmi les hagiographes de son temps. Cf. A. Lapôtre, *De Anastasio bibliothecario*, p. 339-35; *Analecta bollandiana*, 1896, t. xv, p. 257 sq. Dans les siècles suivants, il faut citer Flodoard, Ilucbahl de Saint-Arnaud, Goscelin, saint Odon «le Cluny, Olbert «le Gembloux, Eadmer, l'historien de saint Anselme.

II. *DU XIII AU XVI. SUIVANT*. — « Au XII^e siècle, «lit dom Pitra, toutes les grandes abbayes ont non seulement «les passionnaires» complets, mais un système suivi de compilations qui offrent plus d'une variété fort curieuse. » *Op. cit.*, p. 97. Parmi ces légendaires, un «les plus complets est celui qui porte le nom «le *Magnum legendarium Austriacum*. Il fut composé vers la fin du XII^e siècle et renferme 513 vies de saints. On l'a pendant longtemps attribué à Wolfhard de Ileiriedn (1*916), mais l'œuvre de Wolfhard est plutôt un martyrologe. C'est avec un autre légendaire, celui «le «l'indberg dans le diocèse de Ratisbonne, que le légendaire autrichien présente le plus d'affinités. Voir sur toute cette question la dissertation très étendue parue dans les *Analecta bollandiana*, t. XVII (1898), p. 5-216. Si l'on considère d'ailleurs

terbacli (1170-1210) a fait œuvre d'hagiographe (tens h vie de saint Engelbert, on ii'v'n saurait dire autant dr* douze livres des miracles, où Oudin a raison de ne voir qu'un fatras de fables puériles i t ridicules. *De script, reel.*, I. in, p. 81. Vincent de Beauvais (1184-1264) est l'auteur du *Speculum historiale* que, d'après Baillet, *Preface sur les Vies des saints*, p. 33, n. 31, on aurait lieu de placer parmi les recueils d'actes de saints, » cl de vrai, on trouve là un très grand nombre de légendes dont Vincent donne des extraits ou des résumés. Toutefois, Melchior Cano, *be locis theologicis*, I. XI, c. iv, p. 510-511, n'a pas eu tort de se récrier contre la trop grande profusion d'histoires miraculeuses associées aux récits authentiques. Le *Speculum historiale* a inspiré routeur d'un autre recueil non moins célèbre. Jacques de Voragine ou de Varazze (1230*1*238) a, sous le titre d'*Historia Longobardorum* qui ne tarda pas à s'appeler *Legenda aurea*, réuni, en forme de résumé, un grind nombre de légendes hagiographiques. Au point de vue critique, celte compilation, qui a fait les délices du moyen âge, n'a aucune valeur» Guy de Châtres, abbé de Saint-Denis («f I3IÛ), a écrit deux volume* intitulés *Sanctilogium*, mais les récits qu'ils renferment n'ont pas plus d'autorité que la Légende doit de dont ils dérivent du reste en droite ligne, il faut accorder plus d'attention au *Sanctorale* de Bernard Gui (1261-1338), dominicain et inquisiteur de Toulouse. « Le Sanctoral, dit M. Léopold Delisle, qui a publié sur Bernard Gui une étude approfondie, *Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale*, 1879. t. XXVH, p. 169-455, est un grand recueil hagiographique, divisé en quatre parties. ki première est consacrée aux fêtes de Notre-Seignvur, aux fêtes de Notre-Dame, aux fete* de la Croix, aux fêtes des Anges, à la Toussaint, à la Commémoration des morts et à la dédicace des églises. La deuxième partie se rapporte à saint Jean-Baptiste, aux apôtres, aux évangélistes et à quelques-uns des soixante-douze disciples. ki troisième contient les actes des martyrs. Dan* li quatrième sont les vie* des confesseurs et des vierges. » Dans l'ensemble, ce sont les actes de 272 saints que renferme en résumé le Sanctoral de Bernard Gui. Toutefois Bernard ne se contente pas de copier ou d'abrégger les anciennes légendes ; il y insère ça et là des événements relativement modernes et des indications topographiques fort intéressantes. Il cite ses autorités et renvoie souvent à des relations qui n'ont pas reçu une grande publicité cl que parfois on n(' trouve que chez lui. El comme conclusion M. Delisle affirme que < le Sanctoral n'est pas un vulgaire recueil de légendes et que la critique et l'histoire ont à y glaner beaucoup d* renseignements utiles ». Quétif et Echard. *Scriptores*, t. I, p. 579, signalent un manuscrit de Toulouse qu'ils considèrent comme une cinquième partie du *Sanctoral* de Bernard Gui. C'est une erreur : ce manuscrit, dont la copie a pu se faire sous la direction de l'auteur du *èfano toral*, n'est que la seconde partie d'un grand lectionnaire. Mais il existe une autre collection de vies de saints (ms. de Toulouse, n. 72 et n. 4985 de la Bibliothèque nationale de Paris) qui est l'œuvre de Bernard Gui. Voir L. Delisle, *op. cil.*, p. 294-296. Vers la même époque, (vers 1316; florissait en Angleterre Jean de Tinmoulh, auteur d'un *Sanctilogium sire de vitis et miraculis Sanctorum Angine, Scotiir cl Hibernur*. Ce recueil est un choix de cent cinquante-six vies. « Il n'y a, dit dom Pitra, qu'un sentiment sur le mérite de l'auteur dans l'étendue de ses recherches, dans la bonne ordonnance de son plan, dans le choix judicieux et la critique des actes. » *Op. cit.*, p. 102. Ce jugement ne sera guère ratifié. Piclro de Natali, en latin *de Natalibus*, qui vivait encore en 1376, est l'auteur d'un *Catalogus Sanctorum et gestorum eorum ex diversis voluminibus collectus*. Ce travail est tout à fait dépourvu de critique, on y voit même figurer Buland cl Olivier, mais il y a des légendes

de <iinl* dont on ne trouve pas ailleurs la tmre. Vers le même temps Iloris*.nt a Milan Itonmus Mombntius, qui peut cire rangé parmi les meilleurs hagiographes-ll n i rien de commun avec les compilateurs et le* ngré-vi iteur* dont nous venon* de parler. C'est un éditeur de textes dans le vrai M-ns du terme Mombritius a recueilli, dans leur teneur primitive, d'après les manuscrit*. un nombre considérable d'acte* de oint*, et son ouvrage en deux volumes, devenu fort rare, est encore aujourd'hui pour l'hagiographie une mine précieuse a exploiter. On doit à John Capgrave (1393-1464) une collection de vies intitulée *Nova legenda Auglise*, qui fut imprimée en 1516 par les soins de Winand de Worde. Comme nous l'avons dit, ce travail n'est pas une œuvre originale, mais le plus souvent une simple tran«criplion des textes rédigés par Jean de Tinmoulh. Parmi les hagio-graphes du xv. siècle, ce sont deux Flamand*, chanoines réguliers de Rouge-Cloltre, près de Bruxelles, qui tiennent la palme, Jean Gielemans et Antoine Gheens. Jean Gielemans (1427-1487) est l'auteur de quatre grands recueils respectivement intitulés : *Sanctilogium* en quatre volumes, *Hagiologium Hrabanlinorum* en deux tomes. *Navale Sanctorum* aus*i en deux volumes et *Histonologium Brabantinorum* qui n'a qu'un seul tome. Longtemps égarée, ces volumes ont été naguère, en 1891, retrouvée à Vienne par les bollandi*te* Voir *De codicibus hagiographicis Johannis Gieleniansr in-8'*, Bruxelles 1895, p. 587. L'œuvre de Gielemans e* t considérable, les quatre volumes du *Sanctilogium* renferment seuls plus d'un millier de vies, où. même apres tant de publications hagiographiques, on a pu glaner de l'inédit. La plupart des textes tran*cants par Gielemans dans le *Sanctdugium* ne sont que des n*suni«'s. dan* *es autres recueils, il y a un certain nombre d'actes complets. Antoine Gheens, plus connu sous le nom de Ghenlius (1479-1513), a composé quatre volumes de Vies de sainte. Il n'en reste que troi* aujourd'hui; le tome premier (ms. n. H986 de la bibliothèque royale de Bruxelles) contient des vies de sainte des moi* de janvier et de février; le second, qui est perdu, renfermait les documents hagiographiques relatifs aux mois de mars et avril. Le tome troisième (n. 982 des manuscrits de li bibliothèque royale de Bruxelles) va dans l'année liturgique du mois de mai au mois d'août, le tome quatrième (n. 11987 de la bibliothèque susdite) comprend les quatre derniers mois. Voir *Analecta bollandiana*, t. tv, p. 31*34. Le siècle suivant vil naître deux autres grands hagiographes : Aloisi Lapomam et Laurent Surius. Le premier, successivement évêque de Modon. de Vérone et de Bergame, lit paraître, de 1551 à 1560, sept volumes de vies de sainte. On y trouve, entre autres (L v, vt, vu), une traduction des actes grecs composés par Mèlaphraste. Le tome vm de la collection parut, apres la mort de Lipomani, par les soins de son neveu Jérôme. De 1570 à 1575 parut l'ouvrage de Surius en six volumes. Les vies des saints y sont rangées selon l'ordre du calendrier romain. Surius a pris comme base les vies publiées par Lipomani. toutefois il y ajoute beaucoup de pièces inédites. Le chartreux de Cologne n'est pas un éditeur critique, l'œuvre de son prédécesseur n'est pas sortie meilleure de ses main*, et dom Pitra a pu dire, avec raison, que c'est « une malencontreuse restauration des monuments primitifs ».

III. DEPUIS LE xvm. SIECLE. — 1. *Les bollandi*te**. — Nous voici arrivés au xviii siècle qui devait voir surgir la plus gigantesque entreprise qui fut et qui sera, cruyons-nou*, jamais (entée relativement aux actes des sainte. Depuis plus d'un siècle, l'ère de la documentation était close, le moment était venu de porter la lumière de la critique dans le fouillis de la littérature hagiographique vt d'y opérer un indispensable triage. C'est au P. Hérilbert Hosvveyde (1569-1629), né à Utrecht et mort à Anvers, que l'on doit le plan de l'œuvre bollandicuee.

Il l'exposa dans ses *Fasti sanctorum quorum vita in belgins bibliothecis manuscripts?*, Anvers, 1607. Il s'agissait de « rechercher de toutes parts les vies connues et inconnues des saints, de les collationner avec l'« manuscrite et les plus anciens livre », de leur restituer leur style primitif et leurs parties intégrales; de les illustrer de notes, de dissenter sur les auteurs, les rites sacés, la chronologie, la chorographie, le glossaire ». Rosweyde espérait réaliser ce plan en dix-sept volumes in-folio, deux pour les fêtes du Christ et de la Vierge, un pour les fêtes solennelles des saints, un autre pour les fêtes non chômées d'autres saints, douze pour les *Acta sincera* des saints de tous les mois, un pour les martyrologes, et enfin deux pour huit catégories de notes et treize tables. Comme bien on pense, Rosweyde ne put, lui seul, mener à bonne fin le programme qu'il avait ébauché. Il ne reste de lui, en fait d'hagiographie, que son édition des *Œuvres des Pères*. À la mort de Rosweyde, en 1629, un de ses confrères, le P. Jean Holland, né en 1596, au village de Holland, reprit l'œuvre ébauchée; pendant cinq ans il y travailla «cul, mais il s'associa alors les PP. Godefroid Henricus (1606-1681) et Daniel Papebroch (1628-1711). En 1643, parurent les deux premiers volumes de la fameuse collection des *Acta sanctorum* des bollandistes: ils renfermaient les vies des saints du mois de janvier. À la mort de Holland en 1665, trois nouveaux volumes avaient vu le jour contenant les actes des saints honorés au mois de février. À peu d'intervalle «e suivirent jusqu'en 1705, date de la retraite du P. Papebroch, devenu aveugle, trois volumes pour le mois de mars, trois autres pour celui d'avril, huit pour le mois de mai et sept pour juin. Après la mort des premiers bollandistes, parurent, jusqu'en 1773 époque de la suppression des jésuites, trente nouveaux volumes qui menèrent l'œuvre jusqu'au 7 octobre. L'abbaye des Remontrés de Tongerlo recueillit les bollandistes; ils y termineront le sixième volume d'octobre, qui était le huitième de toute la collection. La Révolution française mit fin en 1790, par la sécularisation de l'abbaye de Tongerlo, aux travaux des bollandistes. Ceux-ci ne les reprirent qu'en 1815 avec les PP. Vander Moere et Van Hecke. auxquels s'adjoignirent successivement les PP. Benjamin Bossue, Victor Heuck, Antoine Tinnebroeck, Victor Carpentier, Charles De Smedt, Remy De Buck. Henri Mstagne, Joseph De Backer, Guillaume van Hoof. Charles Houze, François Van Ortruy, Joseph Van den Gheyn, Hippolyte Declhayé et Albert Poncelet. Le premier volume publié par la nouvelle génération des bollandistes parut en 1815 et le dernier (tome II de novembre) formant le dixième de la collection, vit le jour en 1890. Les *Acta sanctorum* des bollandistes ont été réédités à Venise, 1731 sq. en 13 volumes, jusqu'au 18 septembre. et à Paris, 1866-1887, en 63 volumes, plus un volume supplémentaire, jusqu'au 31 octobre.

Depuis 1881, les bollandistes publient un recueil périodique, les *Analecta Bollandiana* (un volume par an), destiné à combler les lacunes des précédentes volumes des *Acta sanctorum* et à préparer le travail de l'avenir. Cette revue a, depuis quelques années, acquis une nouvelle importance par le bulletin régulier qu'elle donne des publications hagiographiques. On y renseigne, au fur et à mesure de leur apparition, avec une sévère, mais impartiale critique, sur tous les travaux qui paraissent dans le domaine de l'hagiologie. Les nouveaux bollandistes ont aussi mis la main à une œuvre rendue absolument nécessaire par la centralisation des documents dans les bibliothèques publiques et par les exigences de la critique moderne. Jadis, il fallait se contenter du premier texte venu trouvé dans quelque abbaye ou fourni par d'obligeants correspondants. L'éparpillement des documents et la difficulté des voyages ne permettaient pas de valoir à la recherche du meilleur texte. Il n'en est plus

de même aujourd'hui, et l'on demande de fournir des documents établis d'après les règles strictes de la critique. Pour aboutir à ce résultat, il fallait procéder au dépouillement méthodique des milliers de manuscrits hagiographiques réunis dans les principales bibliothèques de l'Europe. Les nouveaux rédacteurs ont résolument abordé cette tâche, et déjà ils ont publié les catalogues des manuscrits hagiographiques des principaux dépôts publics de Belgique et de Hollande, de Paris, de Milan, de Chartres, de Rome. De plus, en ce siècle surtout, les bollandistes ont trouvé des émules un peu partout et ils sont dans la nécessité de savoir quels textes sont ou non inédits. Voilà pourquoi ils ont dressé leur *Bibliotheca hagiographica græca* on liste de toutes les vies de saints publiées en langue grecque. Un travail analogue pour les vies de saints éditées en latin est en cours de publication sous le titre de *Bibliotheca hagiographica latina médiæ et infimæ ætatis*. On voit que, si la publication des volumes des *Acta sanctorum* semble avoir éprouvé un petit temps d'arrêt, bien justifié par les exigences qu'ont imposées en ces derniers temps les progrès de l'érudition historique, les bollandistes ne négligent aucun moyen de tenir leur œuvre à la hauteur de ces progrès.

2° *Dom Ruinart*. — L'œuvre des bollandistes n'a fait, dès son apparition, surgir des travaux similaires sur quelques-unes des parties du vaste champ de l'hagiographie universelle défriché par eux. On peut diviser ces travaux en trois catégories: hagiographie monastique, hagiographie nationale et vulgarisation de l'hagiographie. Seul l'ouvrage de Ruinart, *Acta primorum martyrum sincera*, 1689, échappe à cette classification. Le savant bénédictin, s'inspirant des principes des bollandistes, a cherché à séparer, dans la foule des légendes et des récits apocryphes et fictifs, le bon grain de l'ivraie. Il s'en faut pourtant de beaucoup que toutes les pièces publiées par lui méritent le titre qu'il leur donna d'*Acta sincera*, et même dans cette collection, il reste à faire un triage; en outre, bon nombre de documents parfaitement authentiques et dignes de foi ont été découverts depuis.

3° *Hagiographie monastique*. — Dans l'hagiographie monastique, le grand ouvrage de Mabillon, *Acta sanctorum ordinis S. Benedicti*, 9 vol., Paris, 1688, tient le premier rang, par l'érudition forme et sûre que son auteur y déploie. Voici maintenant, rangés d'après l'ordre alphabétique des ordres religieux, les principales collections de vies des saints qui se sont illustrées dans le cloître. Cette liste de celles qui suivent ne visent en aucune façon à épuiser la bibliographie du sujet. AUGUSTINS: Staibano, *Templo eremitano de S. Agostino*, Naples, 1608; Maigretius, *Martyrologia augustini*, Anvers, 1625; L. Torelli, *Bistorta delle vite degli uomini e delle donne illustri in santità dell'agostiniano ordine*, Bologne, 1619; A. Arpe, *Pantheon angustinianum*, Gênes, 1709; — BÉNÉDICTINS, outre Mabillon dont nous avons parlé: J. Bosco, *Flonarmsis vetus bibliotheca benedictina*, Lyon, 1605; Bucelinus, *Menologium benedictinum*, Feldkirch, 1655; — Carmélites: Alegre, *Paradisus carmelitici decoris*, Lyon, 1639; Olivierius a S. Anastasia, *Lusthof der Carmehlen*, Anvers, 1659; Daniel a Virgine Maria, *Spéculum carmelitanum*, Anvers, 1860; — Cisterciens: Havensius*, *Retalio martyrum rariatilianorum*, Ruremonde, 1608; Tromby, *Storia ...del S. Brunone et del suo ordine cartusiann*, 10 vol., Naples, 1773; — CISTERCIENS: Ch. Henriquez, *Fasciculus sanctorum netherlandicis risterriensis*, Cologne, 1631; Cl. Chailmont, *Senes sanctorum ordinis cisterciensis*, Paris 1666; M. Carretto, *Santorate del sarro online cisterciense*, Turin, 1705; *Ménologe cistercien*, par un moine, Thymadeuc, Saint-Brieuc, 1898, — Dominicains: L. Allier, *De viris illustribus ordinis predicatorum*, Bologne, 1517; M. Mancano, *Insigne martyrio rejig, de la orden de S. Domingo*, Madrid, 1029; — Fiacos-

CAINS : Th. Bouchier, *De martyribus fratrum ordinis minorum N. I rancisci*, hígolsLidl, 1582; Lcydanus, *Histona martyrum ord.S.* Francuci, Ingohudt, 1588; F. Hueber, *Heihge des Ordens drs hl, Francisco**, Munich, 1693; Ben. Mazz. iu. *Leggendario francescano*, Venise, 1076; Arvmberg, *Vine /ratrum capucinurum*, 1601; G. Modigliuna, *Leggcnda capuc.*, Venise, 1767; P. Lechner, *Leben der Hriligrn aus den Ordn det Kap.*, Munich, 1863; — Jésiites . Ph. Alegainbe, *Morte» illustres et gesta eorum de Soc. Jesu*, Home, 1057; hi., *Heroes Soc. Jrsu*, Home, 1658; M. Tanner, *Societas Jesu militans*, Munich, 1675. Plusieurs revues périodiques el grands recueils, encore en cours de publication, contiennent pour l'hagiographie des ordres religieux de précieux documents. Nous citerons surtout *Missellanea francescana*, 10 vol., Foligno; *Bévue bénédictine*, Hi vol., Maredsous; *Annales fratrum Prædicatorum*, 3 vol., Home; *L'année dominicaine*, 14 vol., Lyon; *Studicn und Mittheilungen aus den Benedicliner und Cistercienser Orden*, 19 vol., IUigern; *Monumenta historica Societatis lesu*, 12vol., Madrid, *Monumenta ordinis servorum B. M. G.*, 1 vol., Bruxelles; *Spicilegium benedictinum/l* vol., Home.

1. *Hagiographie nationale*, — Pour l hagiographie nationale, nous relevons, par ordre alphabétique de pays, les principaux ouvrages suivants. Allemagne : M. Bnderus, *Bavaria sancta*, 3 vol., Munich, 1615; Chr. Brovverus, *Sidera sanctorum virorum gui Germaniam gestis rebus ornarunt*, Mayence, 1010; *Westphalia sancta*, Neuhaus, 1715; Andr. Scholtius, *Prussia Christiana*, 1738; M. Stnink-Giefera, *Westphalia sancta*, 1851; J. B. Stainminger, *Franconia sancta*, Würzburg, 1878; — ANGLETERRE : *Britannia sancta or the lives of saints*, Londres, 1715; Hees, *Cambro-British Saints*, Landover, 1853; Liebermann. *Die Heihgen Englands*, Hanovre, 1889; — Belgique : A. Sandcrus, *Hagiologium Flandrur*, Anvers, 1625; J. Ghesquivre, *Acta sanctorum Belgii*, Bruxelles. 1783; F. X. de Ham, *Vies des saints belges, hagiographie... dans les anciennes provinces beiges*, Louvain, 186»; Hillegeer. *Bclgie en ztjne heiligen*, (and, 1868; — BoiiEme : *Legenda ss. patronorum Bohemia.*, Cmcovie, 1507. — Ecosse : Colgan, *Acta sanctorum Scotia*, Louvain, 1617; Pinkerton. edit. Metcalfe, *Lives of the Scottish Saints*, Paisley, 1889; — Espagne : J. Mariela, *Historia de todos los Santos de Espana*, Cuença, 1596; J. Tamayo, *Commentarius sanctorum Hispanorum*, Lyon, 1651; Florez, *Espana sagrada*, Madrid, 1717-1866; J. Troncoso, *Triunfos de la iglesia de Espaiia*, Madrid, 1818; — France : V. Barralis, *Chrunicon SS, sandtv insula Lcrinensis*, Lyon, 1613; J. Hinaldus, *Flores Gallicis sanctm*, Dijon, 1613; Verny, *Les Saints de France*, 2 vol., Paris-Lille, 1893-1896; J. Branche, *Vies des Samcts el Saincles d'Auvergnertdu Velay*, Le Puy, 1652; Lobineau, *Viesdes Saints de Bretagne*, Hennes, 1725; Albert le Grand, édit. Morice, *Tirs des Saints de la Bretagne*, Brest, 1837; de Gnraby, *Vie» des Bienheureux et des Saints de Bretagne*, Saint-Brieuc, 1839; Hunckler, *Histoire des Saints d'Alsace*, Strasbourg, 1837; Destombes, *Fie» des Saints des dioceses d'Arras et de Cambrai*, Cambrai, 1851; Nadal. *Histoire hagiologigur du diocèse de Valence*, Valence, 1855; Corblet, *Hagiographie du diocèse d'Amiens*, Amiens, 1869; Pigeon, *Fie des saints du diocèse de Coutances et Arranches*, 2 vol., Avranches, 1892-1898; — Hollande : J. Foppens^., /M/av<a sacra, Bruxelles, 1711; — Hongrie : *Legenda sanet. Hungartæ*, Strasbourg, 1186; *Acta SS. Hungarise ex J. Ballandi opéré excerpta*, T. irnopol. 1713; — Irlande, Th. Messingham, *Vitx et acta SS, Hibemia.*, Paris, 1621; Tachet de Bameval, *Légendaire d'Irlande*, Paris, 1856; O'Hanlon, *The Lives of the Jnsh Samis*, 9 vol., Dublin, /en cours de publication); De Srnedt et De Backer, /trta SS. *Hibcrnitc ex codice Salmanticensi*, Bruxelles, 1888;

— It alie : Mazocchlu*, *Dp sinrtarum Neapolitane Ecclesiis cultu*, Naples, 1753; C. Flaminius. *Haginlojjium italirum*, 2 vol., Dassano. 1773; Cajdanos, *Vitte SS. Siculorum*, Palerme, 1657; Pirnis, *Sicilia sacra*, 2' édit., Leule, 1720, — Sv#de : J. Vastorius, *Viri» Aquilonia*, Lpsal, 1708.

5e *Vulganmtion de Thagiographie*. — Cost A la vulgarisation de l'hagiographie que se rapportent lee publications suivantes ; Fr. Agricola, *Leben und Strrbm der fúnrehmsten Hedigen*, Cologne, 1618; Am. Bonnefon., *Les fleurs des vies des saints*. Pans, 1656; *Heiligenlexikon*, Cologne, 1719. A. Baillet, fwx *vies des maints*, » vol., Paris, 1703; Martin von Cochem, *Vcrbrswte Legenda*, 1726; *Baccolta delle vite de^anti*, Venise, 1727; M. Vogel, *Lrben und Strrbm der Heiligen Gottes*, Bamberg, 1770; Alban Butler, *The lives of the Fathers, Martyrs and other principal Saints*, Londres, 1715. Cel ouvrage a eu un grand succès, il y a deux Ira-luctions françaises, l'une de Godescard, Paris, 1786-1788, l'autre de M.* de Hain, Bruxelles, 1816. ainsi qu'une traduction allemande de Riïss el Wris*, Mayence, 1823. En ce siècle, il faut citer surtout les ouvrage- de Fox, *History of Christian Martyrdom*, Londres, 1831; Petin, *Dictionnaire hagiographique* (collection Migne), Paris. 1850; I. Stadler, *Heiligenlexikon*, 1858; Alban Stolz, *Christliche Sternhimmel*, & édit.. Fribourg, 1875; P. Guérin, *Lx*s petits bollandides*, édit., Paris, 1876. Depuis 1897, la librairie LecoïTn', â Paris, publie, sous la direction de M. Henri Joly, une collection de vies de saints destinées à la vulgarisation, mais cependant traitées d'une façon critique. Cf. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. i, col. 373-116.

J. Van den Ghetn.

ACTE. Nous consacrerons, aux diverses questions qui doivent être abordées ici, cinq articles d'importance et d'étendue inégales : 1° Acte et puissance, 2° Acte premier et acte second; 3ft Acte pur; V» Acte hunuim; 5e Acte élicile cl acte impéré.

I. ACTE ET puissance. — I. Notion. II. Historique. III. Application.

I. Notion. — I. La doctrine de puissance et acte e-t fondamentale dans la théologie scolastique. Elle est empruntée à Aristote dont elle caractérise la philosophie ontologique. Les Idées platoniciennes, d ordre purement formel. n'expli<luaient pas le changement es^ntiel aux choses, Kaufmann, *Élude de la cause finale*, trad. Briber, Paris, 1898, p. 21; elles étaient d'ailleurs obtenues par une méthode non scientifique, la dialectique. Aristote chercha a enserrer l'être mobile lui-même dans les concepts Ses catégories tirées par al*traction et analyse des données expérimentales, sont aptes à être reversées sur les choses : premier progrès. Mais, si elles reprd» sentent une intellectuality immanente aux choses, elles la représentent encore d'une manière statique. D'où, pour se modeler sur le mouvement de l'univers autant qu'il est possible la nécessité de puissance (Φύναμι) et acte (Μπνcta) et du passage de l'un à l'autre. La doctrine des causes (voir ce mot) s'enrichit par le fui même de trois causes nouvelles, la fin, la matière el la cause efficiente. Puissance cl acte divisent toutes et chacune des catégories.

2. Acte signifie originellement le mouvement d'un être. Parmi tous les actes le plus connu, le plus apparent est le mouvement, puisqu'il est perçu ^nsiblement, el c'est pourquoi on lui a donné lout premièrement (*primo*) le nom d'acte qui a été ensuite adapté à d'autres significations, b S. Thomas. *IX Meta-phys.*, lect. ill, 2 ibt : *venit autem*. < L'opération est un acte : c'»*sl d'elle que vient le nom d'acte. » *Ibid*, Par analogie on l'a appliqué a signifier tout état «le l'être qui est opposé à fêlai potentiel, t'n tel état, évéπνχχ, étant parfait par rapport à l'état op-

posé a reçu le nom α'έντΟιχηχ. Ces deux termes appliqués à l'être sont synonymes. I. Arge, *Théorie de l'acte et de la puissance*, p. 28, note; Kauffmann, *Etude de la caute finale*, trad. Deiber, Paris, 1898, p. 32, note. Le mot énergie, selon qu'il s'applique à l'acte second (voir II Acte premier et acte second), c'est-à-dire à l'opération, — ou à l'acte premier, c'est-à-dire à la perfection (entéléchie) qui détermine une pure puissance à être (existence) ou à être ce qu'elle est (forme), se traduira par *actio* ou par *energeia* dans la langue de saint Thomas. Cf. *Revue thomiste*, 1^{re} année, n. 6, Gardail, *Notetur l'emploi du mot Mpftiadaiii Aristote*

II. Historique. — L'influence de la doctrine de puissance et acte ne se fait pas sentir dans la théologie des premiers siècles, plus préoccupée de définir les aspects surnaturels de la divinité que ses aspects philosophiques. Elle est latente cependant sous les concepts de nature, hypostase, personne; mais elle forme alors plutôt le fond reçu de la pensée philosophique appliquée à la théologie qu'une thèse spéciale. — Saint Augustin n'en offre pas de théorie précise, bien que, dans sa lutte contre les manichéens, il ait approfondi certaines données (mal privation du bien; matière première pure puissance; perfection de l'être divin) qui y touchent de très près. — Saint Jean Damascene n'utilise pas *ex professo* la notion d'acte et puissance. — Boèce. I. introduit chez les latins par son commentaire du *De interpretatione*, P. L., t. Ixiv, col. 282 d. Elle y reste sans emploi. Le nom même d'Aristote ne se trouve pas dans Pierre Lombard. Guillaume de Paris (1248) le premier cite la Métaphysique d'Aristote. A. Jourdain. *Recherches sur les trad. d'Aristote*, Paris, 1813, p. 31. Albert le Grand la commente sur une traduction gréco-latine, *ibid.*, p. 33, et s'en sert dans son commentaire sur les *Sentences* et sa *Somme*. Saint Thomas a commenté le neuvième livre des Métaphysiques avec une abondance et une lucidité qui ne laissent rien à désirer. Édit, de Padoue, t. xx.

III Principales applications théologiques. — Nous ne parlerons que de celles qui ont été faites par saint Thomas d'Aquin. — I. *Existence de Dieu*. — Les preuves de l'existence de Dieu sont *a posteriori* ou par les effets. Les êtres avec lesquels nous sommes en relation immédiate, dûment analysés, nous apparaissent conditionnés au triple point de vue de la production, de l'essence et de la destination. Le fond de cette dépendance est l'êtué mélangé de puissance et d'acte de ces êtres (troisième preuve de saint Thomas, h, q. n, a. 3). La considération de la potentialité dans l'ordre de production donne lieu aux deux premières preuves qui aboutissent à une première cause efficiente. La potentialité dans l'ordre des essences ou formes donne lieu à la quatrième preuve qui aboutit à une cause exemplaire parfaite. Dans l'ordre de finalité on aboutit à l'acte directeur de l'ordre du monde en vue d'une fin. Un seul principe est appliqué dans toutes ces preuves, à savoir que, à la puissance correspond nécessairement un acte antérieur (actus prior), lequel, si l'êtué mélangé de puissances (*potentia*), en exige un autre, jusqu'à ce qu'on arrive à un *acte pur*.

2. *Nature de Dieu ; acte pur*. — Au XII^e livre des Métaphysiques (édit. Didot, l. XI. c. v; S. Thomas, I. XII, lecl. v), Aristote était parvenu à l'existence de l'acte pur. Il le considère, d'abord, non comme un simple moteur, mais comme une activité essentielle, ι/τρυον» ci τi. Il se demande ensuite comment ce moteur agit toujours si sa substance n'est pas toujours et il conclut à un principe dont la substance est en acte : η ήουσία ένέπυκία» Cf. Gardeil dans *Revue thomiste*, t. h p. 782. sur l'emploi du mot ivépyttx. — C'est la conclusion qui ressort aussi des cinq preuves de l'existence de Dieu. Dieu est sans mélange d'aucune potentialité, C'est-à-dire acte pur (voir ce mot). — Saint Thomas se sert << h notion d'acte pur concurremment avec celle

d'être premier pour reconnaître la nature de Dieu et des attributs divins. Sa méthode consiste à nier en Dieu toutes les imperfections des créatures, c'est-à-dire tout ce qu'elles ont de potentiel; à affirmer en lui à l'état éminent (voir ce mot) toutes les perfections, c'est-à-dire ce qu'elles ont d'actualité. I*, q. xm, a. I. Dans la question il de la *Somme théologique*, saint Thomas détermine ainsi par la voie de négation : Ie que Dieu n'est pas un corps (a. 1, 2* *ratio*); — 2e qu'il n'y a pas en lui composition de forme et de matière (a. 2, 1^{re} *ratio*; cf. ad 3^o); — 3^o que Dieu est son essence (a. 3); — Ie qu'en Dieu l'essence et l'existence sont une même chose (a. 4, 2* *ixitio*) et que son être n'est pas générique ou potentiel, mais l'actualité parfaite, *quia est de ratione ejus quod non fiat ei additio* (ad 1^o); — 5. que Iieu n'est pas dans un genre (a. 5, J* *ratio*); — 6e qu'il n'a pas d'accident» (a. 6, i* *ratio*); — 7^o que Dieu est absolument simple (a. 7, 4* *ratio*). Ainsi, toute la nature métaphysique de Dieu peut être reconnue à l'aide d'un seul *medium* de démonstration : l'acte pur. Et cette notion nous apparaît avec la notion de premier être comme le trait d'union du monde et de Dieu : d'une part, attribui essentiel à Dieu, appelant par conséquent toute l'essence divine à laquelle il est identique; d'autre part, réalité postulée par la nature du monde que nous connaissons directement, attribut essentiel du monde, autant qu'une cause peut être essentielle à l'organisme dynamique qu'elle produit et met en branle. Cf. Cajetan, *In Sum.*, I, q. n, a. 3, § *et ut melius intelligatur*. La notion d'acte pur s'achève dans la détermination des autres attributs métaphysiques : la perfection divine, q. iv, a. I, in corp, et ad 3e»; ce qu'il y a de spécial dans sa bonté, q. vi, a. 3, son infinité, q. vu, a. I. son immutabilité, q. ix, a. t, *ratio*, et a. 2, son unité, q. xi, a. 4, son intelligibilité, q. XH, a. I. — La science est attribuée à Dieu en vertu de ce principe que la connaissance est en raison directe de l'immatérialité, q. xiv, a. 1. L'identité de l'intelligence et de la substance divine est établie sur l'impossibilité pour la substance divine de se comporter vis-à-vis de l'acte d'intelligence, comme une puissance vis-à-vis d'un acte, q. xiv, a. 4. — La notion d'acte pur sert à établir la vraie nature — de la connaissance que Dieu a des choses qui ne sont pas lui, q. xiv, a. 6. in corp, et ad 2e»; a. 8, ad Ie et 3^o; — de la puissance divine, q. xxv, a. 1, et, d'une manière générale, elle entre plus ou moins directement dans la détermination du mode selon lequel les attributs moraux comme les attributs métaphysiques conviennent à Dieu.

3^o *Nature de Dieu. Trinité*. — La notion d'acte sert à établir la notion de procession en Dieu, h, q. xxvn, a. 1, in corp, et ad 1^o», et de génération, a. 2, in corp. et ad Ie.

A* *Nature des anges*. — Les anges sont composés de puissance et d'acte en tant que leur nature n'est pas leur être, q. L, n. 2, ad 3e. N'étant pas acte pur, ils ne sont pas leur action, q. liv, a. 1, 2. Leur puissance intellectuelle diffère de leur essence, a. 3, in corp, et ad 2e. Elle n'est pas toujours en acte vis-à-vis de certains objets, q. i.vnt, a. I.

5^a *Création*. — La matière première veut être créée directement par Dieu à cause de son absolue potentialité, q. xlv, a. 2, ad 2e. La création requiert absolument Dieu, parce que le néant est comme la limite de la contrariété de la puissance à l'acte, q. xlv, a. 5, ad 3e.

Gl *Nature de l'homme*. — La subsistance de l'âme humaine se conclut de la puissance qu'elle a de connaître les natures de tous les corps, q. lxxv, a. I; la doctrine du composé humain est un cas particulier de l'application de la doctrine de la puissance à l'acte aux êtres corporels, q. i.xxvi, a. 4. Le rapport essentiel de la puissance et de l'acte rend nécessaire l'existence

dans l'homme de facultés, q. 1. xxvii; cette doctrine domine toute l'étude des facultés, q. 1. xxix a. i. xxxix.

7. *Incarnation*. — La doctrine de la personne ou de la subsistance conçue comme un acte distinct de la nature dans les créatures, n'a l'explication de l'union hypostatique. 111% q. 11, a. 3, 6, ad 3... L'actualité d'un principe d'action qui convient à la personne rend compte dans une certaine mesure de l'assomption par la personne divine de la nature humaine, q. m, la puissance passive naturelle de la nature humaine n'y est pour rien, q. IV.

8. *Sacrements*. — *Matière et forme* sont une application analogique d'acte et puissance, q. LX, a. 7. — *Caractère sacramentel* : Il s'explique par une puissance spirituelle passive ou active vis-à-vis des choses divines. III., q. LXIII. — *Eucharistie* : Le changement du pain au corps du Christ expliqué par l'opération de Dieu *Acte infini*, dont l'action atteint l'être lui-même, q. LXXV, a. 4, in corp, et ad 3...

IX* *Livre des Métaphysiques*, commenté par Mint Thoma*; du *mémo*, In *Physicam* (II*. IIP, vip, VHP livres); anime, HP livre; *Summa theologiae*, loc. cit. On peut consulter avec avantage si l'on connaît bien le système de saint Thomas : *Tabula aurea* Petri a Bergamo, O. P. in *opera omnia* D. Thomae Aquin., Paderborn, 1895, aux mots : *Actus, Actio*; Cajetan. Commentaire sur le *De ente et essentia* de saint Thomas; tous les commentateurs de saint Thomas, *locis citatis*; Fouillée, *La philosophie de Platon*, Paris, 1889; Kaufmann. *Etude de la cause finale dans Aristote*, traduction par le P. Deiber, O. P., Paris, 1898; Franz Brntano, *Von der mannifachen Bedeutung des Seicnden nach Aristoteles*, Fribourg-en-Brisgau, 1862; Farges, *Acte et puissance*; *Matière et forme*, Paris; P. de Rognon, S. J., *Métaphysique dei causes*, Paris, 1886; Bäumker. *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, Munster, 1890; Domet de Vorge, *L'acte et la puissance*, dans les *Annales de phil. chrét.*, août 1886; Boutroux, *Grande Encyclopédie*, mot : *Aristote*; Baudin. *L'acte et la puissance de Aristote*, dans la *Revue thomiste*, 1899.

A. Garder.

II. ACTE PREMIER ET ACTE SECOND. La puissance et l'acte divisent l'être et tous les genres d'être. Le premier genre est la substance. La substance est la toute première perfection de l'être : *sub stat.* L'acte par lequel la substance est substance s'appellera donc justement acte premier, ou encore acte de l'imparfait (*actu imperfecti*) pour exprimer qu'il n'est précédé d'aucune réalité achevée, mais seulement d'une pure puissance. La forme substantielle (voir ce mot) est un acte premier. — Toute perfection survenant à l'acte premier, tout accident pourrait être dit acte second. Cependant on réserve cette dénomination à l'action ou opération. La raison en est que l'action d'un être est l'expression dernière de son actualité. Dans l'action, il n'y a plus de potentialité, comme il en reste encore dans la vertu (*ultimum potentia*), qui la précède immédiatement. Les autres accidents suivent à l'essence dont ils sont des compléments; ils concourent à former la substance individuelle qui est leur suprême aboutissant; ils se tiennent dans la ligne de l'acte premier. L'action au contraire suit à l'être parfaitement constitué dans l'ordre substantiel; à l'individu, au support (*actione* tutti suppositorum*), à la personne. Il est purement acte second comme la matière première est pure puissance. Voir l'article précédent.

A. Garder.

Ht. acte pur. Dans son acception la plus générale, le mot *pur* signifie l'état d'une chose qui n'est pas mêlée. L'acte et la puissance divisant l'être adéquatement, *Comment. S. Thom., in Mrtaph.*, L V, lecl. IX» édit. Parme, l. xx, p. MO, on entendra en général par *acte pur* l'être qui n'est pas mélangé de puissance.

1* Sous ce rapport, l'être peut se trouver dans trois états : le premier exclut essentiellement toute potentialité; les deux autres admettent le mélange de potentialité et d'acte, mais en deux manières : 1. la

potentialité n'affecte pas l'essence, laquelle n'a en elle-même (pie de l'actualité, mais seulement les conditions d'existence et les propriétés conséquentes à l'essence (c'est le second état); 2. la potentialité entre à titre de part essentielle (c'est le troisième état). Ces trois suppositions sont les seules possibles, le mélange de puissance et d'acte ne pouvant affecter directement que le principe essentiel ou les accidents, qui constituent la seule division de l'être antérieure à celle de puissance et d'acte. Si l'on ajoute la conception d'un être qui serait pure puissance comme l'acte pur est pur acte (matière première), on a épuisé toutes les combinaisons possibles. S. Thomas, *I V Sent.*, l. 1, disl. XIX, q. n.a. I; *Resp. ad fr. Joan. Vercell., de 108 art.*, q. XLVii, Parme, 1864, opusc. 8, p. 157.

2. En *concrétisant*, nous trouvons le premier de ces états représenté par Dieu, acte pur, dont la nature exclut tout mélange de potentialité (voir l'Acte et puissance, roi. 335): puissance à exister, puissance à l'être spécifique, puissance même à opérer, car la toute-puissance divine est toute acte. *Contra gent.*, l. II, c. vu. — Le second état est représenté chez les philosophes anciens (Platon. Aristote, Avicenne), par les substances séparées, les pures intelligences, les âmes des deux, les dans la doctrine catholique, par les anges. A ces êtres convient la dénomination de purs esprits, mais non pas d'acte pur. a) Ils sont purs esprits en ce que leur essence, spécifiquement intellectuelle, n'admet pas de composition de forme ou de matière, d'âme et de corps, comme l'essence humaine. Ils n'ont donc intrinsèquement aucune tendance à la corruption, ni conséquemment à la génération d'autres êtres par la décomposition de leurs principes essentiels. Avicenne a soutenu le contraire : *Avencebrolis sen Ibn Gcbirol Fans vitae*. édit. Bäumker, Munster. 1895. p. 212. 220. 265, 268, 279. 288. Il a été réfuté *ex professo* par saint Thomas, *De subst. separ.*, c. v. vi, vu, nu, Parme, 1861, opusc. H. p. 187. b) Ils ne sont pas actes purs à un double titre : 3 Leur essence diffère de leur existence : ils ne sont pas donnés à l'être bien qu'ils soient aptes à le conserver indéfiniment après l'avoir reçu, étant incorruptibles et pures formes subsistantes. S. Thomas, *De subst. sep.*, c. ix, xvn. β. Ils sont composés de puissance opérative et d'opération. Leur intellection n'est pas leur substance comme en Dieu. Et bien que de fait ils aient toujours l'intelligence de leur substance, ils restent en puissance vis-à-vis des autres réalités intelligibles. S. Thomas, *Sum. theol.*, l., q. L, a. 2. 5, in corp, et ad 3*; q. liv, a. 1, 2, 3 *ontragent.*, l. 1. Lc. 1. h. 1. v. etc.: opusc. *De subst. separ.* en entier. — Le troisième état, celui des êtres essentiellement composés de matière et de forme, ne saurait l'enfermer de pur esprit, à plus forte raison d'acte pur. Il renferme cependant deux sortes d'actes bien différents sous le rapport de la pureté. Le premier, l'âme de l'homme, tout en étant essentiellement ordonnée à une matière, n'a pas, dans cette matière, sa condition indispensable d'existence et d'opération. Voir ÂME. C'est une forme en soi transcendante (*immixto, χωριστόν*) vis-à-vis de la puissance. Son indépendance à l'égard de la matière forme ainsi le parallèle exact de la double dépendance de l'ange (existence et opération) vis-à-vis de l'acte pur. La seconde sorte d'actes, au contraire, non seulement est unie essentiellement à une matière, mais trouve encore dans cette matière, à laquelle elle est immanente, la condition de son existence ; ainsi se comporte l'âme sensitive des animaux dans leur matière vivante.

3° Les trois états de pureté relativement à l'acte sont réalisés dans l'univers. Saint Thomas le prouve: a) pour Dieu, acte pur, par les preuves que nous avons rapportées ailleurs. Voir l'Acte et puissance, col. 335. 336 Cf. *Sum. theol.*, l. q. ut. a. 2; q. IX. a. I; *Contra gent.*, l. I, c. xl. § *Adhuc quamvis*; § *Item unumquodque agit*; c. XI lit. § *Adhuc in rebus*; § *Item tanto aclus*; L 11, c. vi, § *Adhuc*

quanto; b) pour Tango, pur esprit, par un Argument a pnpn tin* de la perfection de l'ordre de l'univers, consistant en ce que, les êtres retournant graduellement a leur premier principe, un anneau manquerait si les pures intelligences n'existaient pas. Sum. theol., q. L, a. 1, in corp, el ad 1..; Contra gent., L II, c. xlvii; opusc. De subst. sep., c. I, H, ni, tv, xix; c) pour l'Ame de l'homme, esprit transcendant et immortel, par un argument général lin' de l'immatérialité de l'objet de son opération intellectuelle, l'être universel, Contra gent., I. II, c. XLvn, et par un argument spécial tiré de ce que, « tant apte à connaître les natures de tous les corps elle doit être dépouillée de toute matière, Sum. theol., I., q. lxxv, a. 2; be anima, l. 111, lect. vn; la pureté d'un acte est, en effet, en raison directe de son degré de connaissance, et celui-ci en raison inverse de sa matérialité, Sum. theol., I., q. xiv, a. 1; d) pour les degrés des formes matérielles, par l'observation de la maniéré dont, dans h nature, les moins matérielles d'entre elles utilisent les plus matérielles et les font seoir à leurs fms, transposant ainsi dans leur ordre le principe d'ÀnaiAgoie ; αμυγή ινβ κριτή. Contra gent., l. 111, c. xxii, In actibus autem. A. Garueil.

IV. ACTE humain. — I. Notion. II. Décisions canoniques. III. Historique. IV. Ontologie et psychologie. V. Propriétés.

I. Notion. — f. L'acte humain est l'acte dont l'homme a le domaine. S. Thomas, Sum. theol., I* II*, q. i, a. 1. L'homme maîtrise scjs actes par sa raison et sa volonté. L'acte humain est donc l'acte de l'homme, qui procède de la volonté délibérée. Ibid., et a. 3. L'acte humain (actus humanus) se distingue ainsi de ce que les théologiens appellent acte de l'homme (actus hominis). Ibid. Ixjrs même que des actes appartiennent à l'homme seul, comme l'acte de connaissance intellectuelle abstractive, ils ne sont pas dits actes humains; car ce n'est pas en tant qu'actes qu'ils possèdent cette appartenance exclusive, mais en tant qu'accidents et propriété* de l'essence humaine. On en dirait autant de la physionomie de l'homme. Maîtriser ses actes est au contraire une différenciation de l'action humaine comme telle. « Dompter ses passions quelle matière l'a pu faire ? » dit justement Pascal, pour qui matière signifie même l'animalité. Ainsi, les actes communs a l'homme et aux animaux, passions ou mouvements extérieurs, peuvent devenir dans l'homme, par l'empire que -a raison et sa volonté exerceront sur eux, I* II., q. xvn, a. 7-9, « véritables actes humains. IV Sent., l. III, disk XXXIV, q. i, a. I, area fissent.

2 Le* actes humains se divisent en actes émit directement par la volonté et en actes commandes par la volonté. Voir V Acte éi icite et acte impéré (actus eliciti, a*tu» imperati), col. 310.

Les premiers se partagent en trois séries, selon qu'ils ont pour objet la fin ou les moyens; la lin dans l'ordre d'intention ou dans l'ordre d'exécution. La définition de l'acte humain ne convient pas également à tous ces actes. Elle s'applique adéquatement aux actes qui ont pour objet le choix des moyens (ordre d'élection) et l'intention efficace. Le premier vouloir ne saurait avoir qu'une délibération virtuelle consistant en une certaine discrétion du bien et du mal. Billuart. De act. hum., diss. 1. a. 2. Cursus theologies, Paris, 1852. t. iv. p. 3. La délectation ou fruition, d'après l'opinion reçue, est moins un acte humain qu'un complément d'acte humain, cf. S. Thomas, Sum. theol. II., q. U, a 6, ad I*., elle n'exige pas d'acte spécial. Billuart, ibid. Les actes impérés sont des actes humains. mais par participation.

y Pool acte humain est libre, S. Thomas Sum. theol., l« II., q. I, a. 2, sinon de la liberté objective et de spécification, du moins de la liberté « objective et d'exerroy Lacte de velouté par lequel Ibuimne se polie vers

la béatitude (in communi) est lui-même libre de cette manière. Si je veux, je veux tout d'abord la béatitude, mais je puis ne pas vouloir. La volonté n'est nécessitée, quant à l'exercice, que dans l'amour béatifique du ciel, lequel n'est pas formellement un acte humain. Encore est-ce par l'effet d'une nécessité intérieure et non par violence. Billuart, be act. hum., diss. II, a. 2. Voir Vision intuitive. En celte vie, la raison de la liberté de l'acte humain à l'égard du bien parfait e»t la conception inadéquante que l'intelligence donne de ce bien parfait Voir Liberté, Volontaire.

4° Les causes qui diminuent le volontaire ou occasionnent l'involontaire altèrent proportionnellement l'acte humain. Les principales de ces cau^s sont la violence, la crainte, la passion, l'ignorance. S. f. thomas, Sum. theol., I. II*% q. vi. Voir Volontaire.

II. Décisions canoniques. — Toutes les hérésies qui nient la liberté, attaquent du même coup la notion d'acte humain. A noter la 3t? proposition de Luther condamnée par Léon X : Librum arbitrium lent i^eccalum eaf res de solo titulo; — les canons i à 7 du concile de Trente, session VI. De justifiicaliune; — les propositions 27% 2îv, 40, 41% (50 de Bains; — la proposition 17. de Michel Molinos condamnée par Innocent XI, laquelle exclut pratiquement tout empire de l'homme parfait sur lui-même : Tradito beo libero arbitrio et eidem relicta cura et cogitatione anima nostræ, non est amplius habenda ratio tentalionum; nec eis aliqua resuteuha fieri debet nisi negativa, nulla adhibita industria; — la proposition 1 des propositions jansénistes condamnées le 7 décembre 1690 par Alexandre VIII, etc.; — les deux propositions condamnées par le même pape, le 24 août 1690.

Consulter Denzinger, Enchiridion symbolorum, 8"édit., Würzburg, 1899.

III. Historique. — i. biblb. — 10 /Incien Teslamenl. — La conscience des conditions de l'acte humain est aussi ancienne que l'homme même. Sub te erit appetitus tuus et tu dominaberis illius. Gen., iv, 7. Elle apparaît dans le pédié d'Adam, fait en connaissance de cause, Gen., n, 17; m, 3, avec délibération, ni, 1-6, avec volonté, m, 7, 8, 11, 13. Saint Augustin voit dans le serpent, la femme et l'homme, la ligure complète de l'acte humain. De Trinit., I. XII, c. xn, P. L., t. xlii. Lecrimo de Cain, Gen., iv, 5, 16, le p«*chê des Ills de Jacob, Gen., xxxvii. II, 28, ont tous les caractères de l'acte humain. Par contre, la Bible sait très bien faire ressortir l'acte de l'homme. Exemples : le sommeil de Noê, Gen., ix. 21, 24, les excuses d'Abiinelech. Gen., xx, 2, 10. La proposition de Loth, Gen., xix, 8, tient le milieu entre l'acte de l'homme et l'acte humain. Billuart, Dr act. hum., diss. I., a. 9, Digr. hislor. Cf. 8. Augustin, In Gen., q. xlii; Cajetan, In Gen., c. xix. On trouvera une distinction très nette de l'acte humain et de l'acte de l'homme à propos de l'homicide. Dent., xix, 4, Il sq. lai crime dcJérulxxiin, spécialement châtié, est formellement délibéré. III Reg., xni, 26, 28. A noter que, dans les livres sapientiaux et Job, les vertus intellectuelles sont représentées comme la source des bonnes actions. D'autre part, le pêcheur est appelé de divers noms que la Vulgate rend par Prov., n, 10, 12; xix, 8, xxiv, 2, 6, xxvn, 5; XXIX, 7; Eccl., H, 19; xn, t; xtv, 22, 23; xv, 14 sq.; XIX. 18 [t* πχσή σοφία ποιήσι νόμου); XXII, 22; XXIII, I. 3; xxxii, 22, 24; xlix, 4; ii, 28; Sap., i, 3; ii, 1, 20; vm, 7; ix, 19; x; xiv, 20 eq.; Ps. xiv, 2, 3; LXill, 6, 7, xav, 4, 8, cxvni; cxxxix, 3. Toute faute que reprochent les prophètes suppose un acte d'intelligence, du calcul, le rejet délibéré d'un enseignement, l'oubli volontaire de b vérité. Is., v, 20; x, 1, 2; xxix, 15, 16, xxx, 9, 10, 11; xxxii, 3. 4. iv, 7; Lix, 15; Jcr., iv, 22, v, 4; xn, IG; Baruch, i. 17, 22; Ezcch., xvni, 28, •H. xi. 19. 20.

2e Aouveau Testament. — 1. Évangiles. — Il notion de l'acte humain atteint dans les sentences et Ic^ para-

boles de l'Évangile une netteté, un relief surprenants. Rappelons le sermon sur la montagne, Matth., v-vn; les reproches faits aux pharisiens, Matth., xv, I, 20; xxv; Marc., VI; xn, 38-4; Luc., xvm, 9, les paraboles. Matth., xxv; Marc., iv, 13, 21. — 2. *Épîtres*. — La thèse de saint Paul sur les observances mosaïques est remplie d'allusions à la nécessité de vivifier les œuvres par l'intention de la fin, par exemple Gai., II, 11, 18; saint Paul exalte la liberté des enfants de Dieu et leur empire sur eux-mêmes, Gai., v, 16, 26; la responsabilité est pour les crimes conscients, Rom., I, 18, 32; elle ne regarde pas ceux qui n'ont pas eu la connaissance du bien, *Ibid.*, n, 12, 29. Si la concupiscence l'emporte ordinairement chez l'homme tombe, Horn., vu, 7, 25, elle est vaincue avec l'aide de la grâce chez les enfants de Dieu. Rom., vm.

II *iii. o. s. i. s. a. M'IEXS*. — La théorie de l'acte humain est l'œuvre des Pères philosophes, principalement saint Justin, Athénagore, Clément d'Alexandrie, saint Augustin, saint Jean Damascène, et des théologiens scolastiques, Pierre Lombard, Albert le Grand, saint Bonaventure, saint Thomas, etc. Platon et Aristote, surtout Aristote, ont fourni les données philosophiques, qui, combinées avec les données scripturaires, ont abouti à la doctrine théologique de l'acte humain, définitivement arrêtée dans la *Somme théologique* de saint Thomas. Pour la contribution de Platon consulter les *ôpoi*, définitions qui résument toute sa doctrine, à la fin du second volume de l'édition Didot, p. 592 sq., spécialement 4/2, LS, 23, 33; 4/J. 35, 37; 4/5, 15, 16; 4/6, 51, 52, 51, 1. Pour la contribution d'Aristote lire l'*Ethique* à Nicomaque avec les commentaires de saint Thomas, spécialement : I. I, c. xiii, comment, lect. xx; I. II, c. n, hct. ii; I. III, entier; I. VI, c. i et n, lect. >, n (très spécialement le c. ii).

m. *tradition CHRÉTIENNE*. — 1° *Pères apostoliques*. — La notion d'acte humain est impliquée chez les Pères apostoliques : S. Barnabé, c. xxi, 6, édit. Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, Tubingue, 1887, t. i, p. 58, *P. G.* t. II, col. 781; *Épître à Dtognète*, c. xn, 4, Funk, . 330, *P. G.*, I. n, col. 1185; Hermas, *Manti*, vm : *A malo abstine et noli illud facere*, Funk, p. 112, *P. G.*, t. n, col. 931; *Sun.*, V, c. vu, p. 464, *P. G.*, t. II, col. 96; *Sini.*, IX, c. xvm, p. 34, 536, *P. G.*, t. II, col. 998; . xxxiii, p. 556, 557, *P. G.*, t. n, col. 1008.

2° *Pères apologistes*. — S. Justin, *Apol.*, i, n. 43, *P. G.*, t. m, col. 394; *Apol.*, n, n. 7, *ibid.*, col. 455; *Dial. cum Tryph.*, n. 101, *ibid.*, col. 711; Athénagore, *Legatio*, n. 24, *ibid.*, col. 916; *Deresurr. mort.*, n. 2, 12, 18, 21, *ibid.*, col. 978 sq. Tertullien s'attache à défendre la liberté contre les hérétiques. C'est d'elle que procèdent par un libre choix, *P. L.*, t. I, col. 1235; t. n, col. 18, 293, 295, 376, 685, 717, 916, 950, consécutif à une connaissance préalable, *P. L.*, t. I, col. 699, 1227, 1228, les actions humaines. Dans les actions externes, *P. L.*, t. I, col. 1232, les puissances sensibles sont soumises à l'empire de l'esprit (*spiritus imperium*), t. i, col. 1204. Les actions sont réglées par la loi divine, manifestée à la raison, t. I, col. 1227, p. M*nte à la conscience, t. I, col. 328, 617. L'ignorance influe sur la bonté de l'acte, t. i, col. 1212; t. n, Col. 999. La description de l'acte humain est complète dans le *De resurrectione carnis*, *P. L.*, t. n, col. 817, 818.

Clément d'Alexandrie, *Pædagogus*, I. I, c. xm, *P. G.*, t. vm, col. 376; *Strom.*, I, c. xvn, *P. G.*, I. vm, col. 800; cf. col. 939; II, c. vi, col. 961; c. xiv, xv, col. 997, 1008; c. xvn, col. 1013, 1016; IV, c. v, col. 1234; c. vi, col. 1252; V, c. xm, *P. G.*, t. ix, col. 128; c. xiv, col. 144; VI, c. vi, col. 269; c. vm, col. 289, 292; c. xvi, col. 260, 261; Némésius mérite d'être consulté spécialement pour l'acte de conseil et d'élection, *De nat. hom.*, c. XXXII sq., *altas*, I. IV, c. iv, v. Saint Thomas s'en sert. la II», q. xm, a. 2; q. XIV, q. I, 4; q. xvn, a. 7, 8, *arg. sed contra*, sous la fausse attribution de Grégoire de Nysse.

3° *Pères théologiens*. — Saint Ambroise touche «ans cesse dans ses homélies aux divers aspects de l'acte humain : dépendance vis-à-vis de la connaissance. ExpO-ttio in *psalm. CXVHI*, serm. vi, *P. L.*, t. xv, col. 1279, q. 35; serm. ix, col. 1324, n. 12; senn. xn?, col. 1391, n. 5; col. 1391, n. II; col. 1400, n. 23. Voir *ibid.*, * nu. n, col. 1209, n. 1; col. 1216, n. 17; serm. m, col. 1210, n. 47; serm. vm, col. 1307, n. 32; empire sur les actes, *ibid.*, serm. n, col. 1214, n. 13; senn. iv, col. 1213, n. 7; serm. xi, col. 1254, q. II; *erm. xix, col. 1474. Mêmes idées dans le *De officiis*, *P. L.*, t. xm, col. 55, 114, 522; *De i'iradiso*, *P. L.*, t. xiv, col. 311, 312; Exp. in *Ev. sec. Luc.*, iv, n. 63; vi, n. 77; vn, n. 85; Ambrosiaster, *in Boni.*, *P. L.*, t. xiv, col. 113, 151, 153, 167. — Saint Augustin doit être étudié. La littérature augustinienne de l'acte humain est considérable. On consultera la table de l'édition des bénédictins reproduite par Migne, *P. L.*, t. xlvi, ou encore les *contra* et arguments d'autorité tirés de saint Augustin dans le *Traité des actes humains* de la Summe de saint Thomas d'Aquin, I* H., q. vi à xxi, choisis avec une merveilleuse connaissance de l'ensemble de la doctrine augustinienne. Saint Jean Damascène a inspiré à saint Thomas la doctrine du consentement (*consensus*), que n'avait pas distinguée Aristote, I» II», q. xv, de notions sur l'*imperium*, *ôpμῆ*, q. XVI, 2, etc. C'est le chapitre xxi, *De fide orthodoxa*, L. II. *P. G.*, t. xix, col. 939, 950, et l'*Ethica Nic.*, I. III, qui ont fourni avec saint Augustin, *loc. cit.*, l'organisation et le fond des idées du traité *De actibus* de saint Thomas. Les *Vorata* de saint Grégoire le Grand mettent en œuvre la notion traditionnelle, sans rien y ajouter. *P. L.*, t. lxxv. Dans Pierre Lombard, *Sent.*, I. I, dist. I, I. II, dist. XXII, XXIII, XXIV, XXV, XXXVIII, on ne trouvera qu'une doctrine incomplète. De même chez Albert le Grand (*In Sent.*, *ibid.*). Le traité de saint Thomas *De actibus* immortants est donc (comme le traité des passions qui le suit) une synthèse originale, dont les éléments sont d'ailleurs lin- de la tradition scripturaire, philosophique et patristique. Il fait autorité dans la morale catholique qui lui emprunte de nos jours ses solutions sans discuter ses théories. Les modifications qui y ont été apportées par Duns Scot, par divers théologiens de la Compagnie de Jésus ou par les moralistes pratiques et que nous indiquerons dans la suite de cet article, ne louchent qu'aux détails de cette synthèse. C'est là une contre-épreuve de sa solidité psychologique et ontologique.

Conclusion. — Le caractère de la longue histoire de l'acte humain, c'est que sa notion n'évolue pas, elle se transporte à travers les siècles identique à elle-même, preuve qu'elle n'est pas moins fondée sur la nature humaine que sur la tradition. Par là se trouve réfutée la théorie évolutionniste qui considère le domaine qu'exerce l'homme sur ses actes comme le résultat du la supériorité d'un stade postérieur de révolution sur un stade antérieur. Voir Dugas, *Analyse psychologique de l'idée du devoir*, *llevuc philos.*, ocl. 1897. Cf. *leothomiste*, nov. 1897, p. 688.

IV. *Ontologie et psychologie*. — La psychologie thomiste est la seule psychologie de l'acte humain qui ait été adoptée par les théologiens. C'est elle que les *Summulir morales* appliquent couramment. Son caractère général est le réalisme. Elle est une ontologie et considère les actes comme des réalités ayant entre elles rapport de cause à effet, etc. Cf. *la vue thomiste*, 1896, p. 69, Gardeil *Caractère general de la psych. thorn.* Il va de soi que le sujet seul est l'unité agissante : c'est lui-même qui se meut à tous les degrés du vouloir.

I. *rsrctio LOGiE DESrniPTiVB*. — Les facultés, intelligence, volonté, irascible et concupiscible, forment un ensemble hiérarchisé dont les activités s'actionnent mutuellement et s'entrecroisent. Le tableau ci-joint, dont les éléments et l'organisation sont rigoureusement

aw

empruntes λ *ainl Thomas, représente h suite des actes qui intègrent un acte humain complet. Cf. *Revue thom.*, loc. *at.*, p. 72.

1. — ACTES QUI REGARDENT l.A FIN. (C/rdo intmtionis, PII., q. vm.)	
ACTTS D*ivnn.LK.FACE (q. IX,u. 1. 0'1 3*.)	ACTES DE VOLONTÉ (q. IX. <i>ibid.</i>)
1· On voit le b»«n (q. ix, a. 1).	2* On l'auno. (<i>Appetitus Inef-flcaxboni propositi</i> , q. vm, a. 2.)
3· On juge rationnellrmenl qu il doit Mne recherché. (<i>Judi-ci*im Kyvuirrrtm »rûj>onen.< objectusn ut convenima et OM^juibilr</i> , q. xtx, a. 4 eq.)	4· On veut l'atteindre. (<i>Actus quo voluntas tendit in ob-jectum ut asxrquibile et conveniens</i> , q. xix.a. 7 *q)

11. — ACTE.* QUI REGARDENT LES MOYEN.*.	
1· Ordo 2· intentioni* vel electionis.	
5· On recherche le* moyen.* de lilkiDdre. (<i>Consilium</i> , q. xiv.>	6 On donne son consentement aux moyens trouvât. (<i>Con-sensus</i> , q. XV.)
7· On juge quel est le mop*o le l lu* l ropre à attdndn la Un (<i>Judicium pratician</i> , q. XIV, a. 6; q. XIII, a. 3.)	8· On le choisit. (<i>Electio</i> , q. Mil.) (On se décide.)
2· Ordo executions.	
9· On dddde efficacement d'cin- ployer Im moyens . (<i>Impe-riiim</i> , q. xvn.)	10· lui volonté applique lrs puissances qui doivent opé-rer. à leur acte. (<i>Usus acti-vis</i> , q. xvi.) (Utilisation.)
11· exécution (<i>Usus pa**ivu*</i> , q. xvi, a. 1) par l intelligence (travail intellectuel), U volonté (acte de justice), l irascible, le « ncupi<iblo et la pubmanc· ni «trier.	
12* Jauï«*ance do l intelligence et de la volonté don.«» la posses-sion de la fin. l <i>Eruihu</i> , q. XL)	

Armun/ues ; t· En fait, l'acte humain ne comporte pas toujours tous ces actes, soit que la volonté suspende son activité, *Sunt, theol.*, I· H·, q. vin, a. 3, ad 3··, soit que certains intermédiaires ne soient pas explicite-ment pû-M s (par exemple le conseil dans le cas d un seuil moyen).

2· Entre chacun des actes, il y a place pour des inter- mediaires consentement, élection, application, *ibid.*, q xvi, i. E ad 3··, el pour les actes intellectuels corré- latif* Le pouvoir réilexif de l'intelligence el de la volonté autorise cette multiplication, et la nécessité de réfléchir sur l'utilité de poser un des actes intermé- diaire*. par exemple de se consulter (acte 5), s'impose parfois. Une jouissance partielle (acte 12) accompagne d ailleurs chaque opération.

> Lie la vient que les thomistes multiplient les actes qui integrv-nt un acte humain, ou en restreignent le nombre, M·lvñ qu'lis les considèrent dans leur marche rectiligne vis-à-vis d'un objet déterminé, ou tiennent compte du pouvoir réilexif. Cf. Cajetan, *In Summam*, l· 11·, q ivi, a. 4. Dans le premier cas, ils ne comp- tent que tes doute actes signales. Goudin, *Ethica*, q. il, a 3; billuart, *De act, hum.*, diss. 111, Proa-nium, 4 *Ilorum omnium*.

1 Les «rotules el les anciens théologiens jésuites onl au contraire une tendance a simplifier l'acte humain en Confondant plusieurs actes ensemble, par exemple l'ini- pTium et l*electio* (Vasquez). Le H. P. Frins adopte la description thomiste (p. 348) dans son traité *De actibus hitniaim untotugice et psych. specialis*, Eribourg-en-Brigau. 1807, rt n futc Vasquez, n. 397-W0.

//. rirrilOLOGIB roycTio\\£U.t. — L intelligence meut la volonté en h spécifiant par l'objet qu'elle lui pns^nte; la volonté meut l'intelligence, se meut elle- même, meut le* pui*«ances sensitives, l'irascible, le coDcupiM-ible et h puissance motrice en les appliquant a leur* art- « *Sum, thml.,I** II·. q. IX. a. t et ad 3'··. L^a conditions de fonctionnement des premiers actes

ACTE

des deux séries intellectuelle et volontaire different des conditions des actes suivants : c'est la loi do tout en- semble d'activités causantes cl causées. Examinons-les séparément.

le *Actes clans lesquels nous sommes mus par un prin- cipe extérieur*. — C'est le premier acte de volonté, amour intellectuel ou pur vouloir, *voluntas*. *Sum. theol.*, I* II», q. VIII. — a) Du côté de l intelligence, son *principe spéci/icatur* est le bien, a. 1, le bien voulu pour lui-même, c'est-à-dire la fin. *Ibid.*, a. 2. Le fonctionnement de l'acte humain débute donc néces- sairement par une dépendance objective vis-à-vis d'une lin, qui se ramène à une lin dernière, I* II», q. i, a. 4, laquelle est unique à un moment donné pout chaque individu, a. 5, de laquelle tout vouloir dépend, a. 6. I-a lin ultime commune à tous les hommes, a. 7, est le seul bien universel, q. n, a. 6, 7, lequel ne peut être que Dieu, a. 8. Cf. *Revue thomiste*, mai-juillet 1898 : Gardeil, *Les exigences objectives de l'action*. Dieu, ce- pendant, n'est pas voulu explicitement dans toute voli- tion, mais seulement le bien universel ou parfait: *bonum perfectum*. *Ibid.*, q. i, a. 4. Ce bien universel doit être conçu comme contenant la bonté de toute* choses, et non comme une abstraction vide. Scot, *IV Sent.*, l. I, dist. I, q. m, a. 1 ; L II, dist. XLIX, a nié cette dépendance de tout l'organisme volontaire vis-à-vis d'unefin ultime. Cajetan le réfute, *In Summam*, I*II*,q. t, a. 6; q. vin, a. 1. Le fond de l'opposition de ces deux théologiens est une conception différente de l'autonomie <le la volonté et du rôle de l'intelligence. Cf. Vacant, *Eludes comparées sur la philosophie de saint Thomas d'Aquin et sur celle de Duns Scot*, Paris, 1891, p. 2G, 27; Pluzanski, *Essai sur la phil. de Duns Scot*, Paris, 1887, p. 92-97.

6) Si de l'objet du preniier acte de volonté nous pas- sons à ce qu'il est *subjectivement*, nous trouvons un acte à la fois éminent el inefficace : *inefficace* au point de vue rationnel en tant que c'est un simple amour qui a besoin pour s'imposer d'être approuvé par l'intelli- gence des premiers principes relatifs au bien (la *syndê- ifse*); *éminent* au point de vue volontaire, parce qu'il contient virtuellement tous les vouloirs subséquents qui ne feront que le confirmer (intention) ou s'exercer pour son service (du conseil au précepte). Use retrouvera sub- stantiellement identique <lans la fruition (acte 12), avec la seule différence de la possession au désir. — Cet acte éminent dont l'action causale se n'percule sur tout le fonctionnement de la volonté en quête des moyens, requiert pour s'exercer une motion du dehors. *Sum. theol.*, I* II·, q. ix, a, i. Le seul moteur proportionné à une inclination qui a pour objet le bien universel ou parfait est Dieu. *Ibid.*, a. 6. Cette motion est parfaite et universelle delà perfection el de l'universalité mêmes de l'objet auquel, sous son instinct, tend la volonté. Elle contient virtuellement toute l'activité dynamique qui se développera dans les passages ultérieurs de la volonté de la puissance à l'acte. *Ibid.*, ^\ 3··".

2° *Actes dans lesquels la volonté se meut elb^même*. *Sum. theol.*, I* II», q. ix. a. 3. — Constituée en acte par la motion divine, la volonté se détermine par elle- même aux actes suivants qui forment un tout continu. Celle continuité est expliquée dans la doctrine de Scot par la naturelle sympathie des puissances enracinées dans une meme Ame, *IV Sent.*, L II, dist. XLII, ad 1·« quæst.,§ *Despondeo praemittendo tres*A.es théologiensjé- suites appliquent ici la doctrine du concours simultané. Conimbricenses, *De anima*, l. III, c. xin, q. v, a. 3, Saint Thomas relie les différents membres de l'acte hu- main par l'acte qu'il nomme utilisation (*usus activus*) *Sum. theol.* I· II», q. ix, a. t. L'utilisation est net- tement carac· ris"e par lui comme motion instrumen- tale, q. xvi. a. I. 4. ad 3··; sa présence est re- connue entre chaque chaînon de la série volontaire.

ainsi que celle d'un *imperium* correspondant, q. XVII, a. 3, ad 3^o. Aux objections de Scot en faveur de l'autonomie de l'intelligence et de la volonté*, Cajetan répond que l'utilisation laisse les facultés qu'elle applique agir selon leurs lois propre». Son but n'est pas de les dénaturer, mais de faire entrer leurs actes dans l'organisme d'un acte humain complet. I^o II», q. ix, a. I, § *Ad hoc breviter*. Par là est résolue l'opposition de Vasquez qui. In I^o II», disp. LI, c. v, nie toute influence efficace de l'homme sur sa propre volonté, usut ou *imperium*. *Al quemadmodum ilia negatione a communi doctorum sententia deficit, ita certe erravit*, dit le II. P. I-Tins, *be act. hum, psych.*, p. 393.

L'acte humain complet est donc conçu par saint Thomas comme un dynamisme rationnel organisé, dont toutes les parties sont fortement reliées entre elles et avec le premier acte de volonté, premier moteur dans son ordre, par un courant utilisateur conçu comme une motion instrumentale. *Sum. theol.*, I^o II», q. xvn, a. 4, in corp, et ad Ie^o, 2^o et 3^o. Le branle lui est donné par une excitation spéciale du moteur universel, *ibid.*, I^o, q. cv, a. i; la II», q. IX, a. 4, 6; q. ix, a. 2, ad lum, motion analogue à l'instinct dont parle Aristote au chapitre *lie bona fortuna*, xvm^o du VII^e livre de la Morale à Eudème (S. Thomas, *Contra gent.*, L III, c. lxxxix, in *fine* et *loc. cit.*) et à l'inspiration du Saint-Esprit dans les dons. *Sum. theol.*, I^o II^o, q. lxxv, a. I; *Contra gent.*, L III, c. xci, § *Patet enim*.

V. PROPRIÉTÉS. — I^o Moralité. — Suivant saint Thomas d'Aquin, la moralité est l'accident propre de l'acte humain. *Sum. theol.*, Ie il», q. I, a. 3, ad 3^o. Il y a donc entre la moralité et l'acte humain la relation nécessaire de propriété à essence. *Convenit uni, loti, soli*. Par suite, il n'y a pas d'acte humain concret indifférent. *Ibid.*, q. xviii, a. 9. L'absence de moralité n'est concevable que dans les actes humains considérés abstraitemment, c'est-à-dire dans l'objet qui les spécifie, non dans le sujet individuel qui les émet. *Ibid.*, a. 8. Aussi malgré l'opinion contraire de Scot, I V Sent., L II, dist. XL, acte moral et acte humain sont identiques, dans le langage théologique courant. *Sum. theol.*, I^o II^o, q. I, a. 3, ni corp. Voir le mol Moralité.

2e Capacité passive obédictielle à être élevé à l'ordre surnaturel. — Cette capacité appartient à l'acte humain en raison de sa dépendance d'un acte intellectuel. La volonté est, en effet, consécutive à l'intellection. Or les rapports surnaturels avec Dieu ne sont pas en dehors (*extraneum*) des ressources intellectuelles de l'homme. *Contra gent.*, L III, c. Liv. Elles ne sont donc pas complètement en dehors des ressources de sa volonté. (Ne pas confondre ressources avec exigences). L'acte humain, par la grâce de Dieu, peut donc devenir surnaturel. Voir le mol Surnaturel.

Aristote, *Ethique** à Nicomaque; Morale à Eudème; N^o m^o Bluit, *De natura homini*; S^o Augustin, *De civitate Dei*, I, MX; *Dr Trinitate, pastum*; *De doctrina Christiana, passim*; *Index monach. S. benedicti in omnia opera, P. L.*, t. Xxvi; S. Jean Damascene, *Dr fide orthodoxa*, L II, c. XXII à XXVin, I^o G., L XLiv; S. Thomas, *Commentaire sur l'Éthique à Nicomaque, loc. cit.*; *Summa theologica*, I^o II^o, q. i et q. vi à xvn; tous les *coincidentes* de Mint Thomas sur ce trait, en première ligne Cajetan: S. Antonin, *Summa theologia*, lit. m, IV; Sulmanlietn-m, *Theologia moralis*, t. v; S. IJ-guonii, *Theologia moralis*, t. i; Goudin, part. IV, *Ethica* (édit. Orviéto, 1H59); Gonzalez, Zigliara, *Ethica, Inst, philos.*, L m; P^o M'h, *Prertrctione** *dogmatic**, Fribourg-en-Brisgau, 1895, t. iv; PrM'h, *Anthropologia*, Fribourg-cn-BrUgau, 1890; *Manuels de théologie morale* de Haine, Marc, Ixdunkuhl, *Tract, de actiua humanfo/LcpIdl, L'attivitua voluntaria dclC uomojlornr*, 1890; Prine, *De actibus humanis ontologie? et psychologice consideratis*, Fribourg-en-Brisgau, 1897; Arni du clergé, IR»8, n. 25, 28, 31, 37; *Causeries d'un vieux moraliste. L'acte humain Anatomie, Physiologie, Pathologie, Thérapie*, Hygiène.

A. Gardil.

V. ACTE ÉLICITE ET ACTE IMPÉRÉ. L'acte élicite (*elicitus*) s'oppose à l'acte impéré (*imperatus*) en ce que la puissance ou *Vhabitus* qui l'émet atteint son propre objet sans aucun intermédiaire; tandis que l'acte impéré a son origine dans une puissance supérieure, et, par l'intermédiaire d'une puissance inférieure, atteint l'objet de cette puissance inférieure. S. Thomas. I V SenL, il. III, dist. XXVII, q. n, a. 4, q. m. — C'est ainsi que l'acte intérieur d'aimer Dieu est un acte élicite de la volonté, et que l'acte de faire l'aumône par amour de Dieu est un acte impéré. La volonté peut se commander à elle-même des actes qui deviennent par là même impérés. Ainsi en est-il quand je veux faire l'aumône par amour de Dieu. Les vertus sont dites aussi impérées les unes par les autres, lorsqu'on accomplit un acte de vertu par le motif d'une autre vertu. C'est ainsi qu'on pratique la tempérance par amour de Dieu.

Il ne faut pas confondre l'acte impéré et l'acte extérieur. Tout acte humain extérieur est impéré, mais tout acte impéré n'est pas extérieur. Ainsi l'acte intérieur purement volontaire d'élection des moyens se fait sous l'empire de l'intention de la fin. *Sum. theol.*, I^o II^o, a. 3. ad 3am. L'acte extérieur est l'acte impéré qui se manifeste dans les mouvements des parties du corps unies à certaines puissances de l'âme. D II^o, q. XXII, a. 9. Cf. plus haut, col. 341. 2e. A. Gardil.

ACTES DES APOTRES. Un premier article sera consacré au livre des Actes des apôtres; un second, au verset 18 du chapitre xix de ce livre; un troisième aux Actes apocryphes des apôtres.

I. ACTES DES APOTRES (Πράξεις Ἀποστόλων; *Acta* ou *Actus apostolorum*). — I. Auteur. II. Date. III. But. IV. Texte et versions V. Commentaires principaux. VI. Renseignements doctrinaux.

I. AUTEUR. — Les Actes des apôtres sont attribués à saint Luc par le concile de Trente: *Actus apostolorum a sancto Luca conscripti*, sess. IV, Cette attribution est pleinement justifiée par les témoignages traditionnels et par l'examen intrinsèque du livre. — 1. Il est certain que, vers le milieu du II^e siècle, l'Eglise romaine regardait saint Luc comme l'auteur des Actes. Le canon de Muratori (160-170) dit en effet: *Acta autem omnium apostolorum sub uno libro scripta sunt. Lucas optime Theophile comprehendit, quia sub praesentia ejus singula gerebantur*. Saint Irenée, qui réunit en sa personne les traditions de l'Asie et de la Gaule, s'exprime ainsi, après avoir rapporté plusieurs faits des Actes: *Omnibus his cum adesset Lucas, diligenter conscripsit ea, uti neque mendax neque elatus deprehendi possit. Cont. haer.*, III, xiv, I, P. G., t. vu, col. 91L Clément d'Alexandre, *Strom.*, V, 12, P. G., t. IX, col. 121: *Sicut et Lucas in Actibus apostolorum commemorat Paulum dicentem: Tuus est theniensis...* Et il cite le commencement du discours à l'Aréopage. Act., xvn, 22. Tertulien. *De jejuniis*, x, P. L., t. n, col. 960: *Porro, cum in eodem commentario Luca et tertia hora orationis demonstratur, sub qua Spiritu Sancto initiati pro ebriis habebantur, et sexta, qua Petrus ascendit in superiora*. Cf. Aci., n. 15; x, 9. Enfin Eusebe de Césarée, qui résume les anciennes traditions dans son *Histoire ecclésiastique*, range les Actes parmi les livres canoniques, admis sans contestation, τα ὑμολογούμενα. *H. E.*, III, 25, P. G., t. xx, col. 263, et les attribue nettement à saint Luc. *H. E.*, m, L P. G., t. xx. col. 220. — 2. L'examen intrinsèque du livre confirme puissamment les témoignages traditionnels. « Une chose est hors de doute, dit M. Renan lui-même, *Les apôtres*, Introd., p. x. c'est que les Actes ont eu le même auteur que le troisième Évangile, et sont une continuation de cet Évangile. On ne s'arrêtera pas à prouver cette proposition, laquelle n'a jamais été sérieusement contestée. Les préfaces qui

sont en tête des deux écrits. la dédicace de l'un et de l'autre à Théophile, la parfaite ressemblance du style et des idées, fournissent à cet égard d'abondantes démonstrations. > Etant donné en effet que l'unité de style dans tout l'ouvrage suppose l'unité d'auteur; que l'emploi du pluriel, nous, à partir du chapitre xx, révèle clairement un compagnon de saint Paul, de même que les détails du récit montrent un témoin souvent oculaire; qu'entre les Actes et le troisième Evangile, il y a une visible parenté de style, de procédé et de doctrine générale; que le livre tout entier dénote une science historique approfondie du monde grec et romain; que enfin tous ces rapprochements réunis conviennent parfaitement à la personne de saint Luc, sans qu'aucun autre écrivain puisse se prévaloir des mêmes titres : on doit conclure logiquement qu'il est l'auteur véritable des Actes des apôtres. Voir Jheronim *biblique*, juillet 1895, p. 322-326. — Aussi bien toutes les tentatives faites par les rationalistes pour expliquer autrement l'origine de ce livre sont des hypothèses gratuites et souvent invraisemblables. Voir Vigoureux, *Dictionnaire de la Bible*, I, i, col. 155. On commence d'ailleurs, dans le monde rationaliste, à revenir sur ce point au sentiment traditionnel de l'Eglise catholique. Voir M. Blass, *Acta apostolorum sive Lucie ad Theophilum liber aller*, Göttingue, 1895; A. Harnack, *Lukas der Arzt*, etc., Leipzig, 1906; *Die Apostelgeschichte*, 1908.

II. Bate. — La tradition est muette sur la date précise et le lieu de la composition des Actes. On admet généralement, parmi les catholiques, qu'ils ont été rédigés ou du moins terminés à Rome, l'an 64, à la fin de la seconde année de la captivité de saint Paul. Celle période de la vie de l'apôtre, étant relativement calme, fournirait à saint Luc, qui vivait encore avec lui, une occasion favorable pour écrire son livre. Cette conclusion est suggérée par la brusque interruption du récit, précisément à ce moment, sans nous faire connaître l'issue d'un procès dont les péripéties antérieures ont été soigneusement racontées. — La plupart des critiques protestants et rationalistes assignent une autre date aux Actes. Les uns, comme M. Harnack, *Die Chronologie der apostolischen Literatur*, n. 1, Leipzig, 1897, les placent «jusqu'au règne de Domitien, vers l'an 93. Les autres, comme Baur (4-1860) et son école, en reculent la date jusqu'au II^e siècle. Celle dernière opinion est d'ailleurs généralement abandonnée aujourd'hui, et avec infiniment de raison. Quant à la date assignée par M. Harnack, elle est rejetée par des critiques tels que M. Blass, qui préféré, en somme, la date traditionnelle.

III. DUT. — Les Actes ont pour but de raconter, pour les générations futures, les origines et la diffusion de l'Eglise, d'abord parmi les Juifs, I-IX, ensuite parmi les païens, x-xxviii. En d'autres termes, ils montrent la marche du christianisme dans le monde, pendant trente ans environ, en suivant le chemin indiqué par Jésus-Christ lui-même. Act., I, 8. Le rôle de saint Pierre est prépondérant dans la première partie, I-IX, et celui de saint Paul dans la seconde, x-xxviii. — Outre ce but premier des Actes, faut-il en admettre un autre, qui serait l'apologie de saint Paul, et l'intention arrêtée chez l'auteur de montrer, dans l'histoire du développement de l'Eglise, l'accord complet qui existait entre saint Pierre et l'apôtre des gentils, leur entente absolue au point de vue dogmatique et disciplinaire? Certains catholiques, comme le P. Seineri *biblique*, juillet 1895, p. 320, croient devoir donner à cette question une réponse affirmative, en maintenant, bien entendu, contre l'école rationaliste de Tubingue, qui soutient une opinion analogue, l'historicité et la véracité absolue des Actes. Là où Baur ne voit qu'une préoccupation apologétique, inspirant l'œuvre de saint Luc et la transformant en une sorte de roman historique ou de faits seraient altérés d'un parti pris, pour concilier les partis opposés de saint Pierre

et de saint Paul, le P. Seineri proclame l'existence de faits rigoureusement historiques, mis au service d'une thèse de conciliation, par un emploi judicieux des documents que l'auteur avait à sa disposition. Cette théorie est ingénieuse; mais plusieurs la trouvent contestable.

IV. Texte et versions. — A. *texte*. — Saint Luc écrivit les Actes en grec, un grec régulièrement pur, mêlé pourtant de nombreux araméismes, surtout dans la première partie de son travail. Les principaux manuscrits du texte sont de deux sortes : les *onciaux*, ou à écriture majuscule, et qui sont les plus anciens; les *wsifî*, ou à écriture courante et minuscule, qui vont du X^e au XV^e siècle. Parmi les onciaux, les principaux sont le *Vaticanus* (B), IV^e siècle; le *Binaiensis* (n), IV^e s.; l'*alexandrinus* (A), V^e s.; le *codex Ephraemi* (C), V^e s.; le *codex Bezae* ou *Cantabrigiensis* (B), grec et latin, VI^e s.; le *Laudianus* (E), grec et latin, VI^e s. On peut y ajouter, quoique moins importants, le *yfutenensis* (H), IX^e s.; *Vangelicus* (L), IX^e s.; le *Porphyrianus* (P), palimpseste, IX^e s. — Les cursifs représentent en général un texte bien inférieur aux onciaux; pourtant les manuscrits 13, 31, 61, 137, 180 offrent à l'élève des leçons très anciennes et dignes d'attention.

D'après les critiques les plus récents et les plus autorisés, Westcott et Hort, *The New Testament in the Greek original*, Londres, 1881 (2^e édit. 1896), c'est le *Vaticanus* qu'il faut suivre de préférence pour reconstituer le plus possible le texte primitif original, tel qu'il sortit de la plume de saint Luc. — Parmi les autres manuscrits onciaux, le *codex Bezae* a une importance spéciale, parce que, selon Westcott et Hort, *loc. cit.*, t. II, p. H9. il donne, mieux qu'aucun autre manuscrit grec, une fidèle image de l'état où les Actes ékient généralement lus au lit et probablement une bonne partie du II^e siècle. En outre, il sert de base à une théorie récente sur l'origine des Actes. S'il faut en croire en effet M. Blass, qui a formulé le premier cette théorie, *loc. cit.*, *Introd.*, saint Luc aurait donné successivement deux éditions de son livre : la première compterait pour témoins principaux le *codex Bezae*, le palimpseste latin de Fleury et la version syriaque philoxénienne; la seconde serait celle que représenterait l'immense majorité des manuscrits et des versions. Cette théorie a eu pour résultat d'attirer l'attention des critiques sur la recension occidentale du texte et de lui faire reconnaître une plus grande valeur qu'on ne croyait auparavant. — Parmi les manuscrits cursifs, le 2 et le 4, d'origine byzantine et tardive, méritent d'être signalés, parce qu'Érasme s'est servi d'eux seuls pour constituer le premier texte imprimé des Actes, qu'il publia en 1516, et qui est devenu ensuite, avec de légères modifications, le célèbre *tertius receptus*, dont les protestants ont beaucoup exagéré la valeur. La plupart le reconnaissent d'ailleurs aujourd'hui.

il. *versions*. — Les anciennes versions ont une importance critique considérable, et souvent égale, parfois même supérieure à celle des manuscrits, quand leur antiquité est bien constatée, parce qu'elles représentent alors un texte plus ancien. Les principales sont : les latines, les syriaques et les égyptiennes. — La plus ancienne version latine des Actes est appelée communément *italique*, depuis saint Augustin, qui la préfère aux autres versions ou recensions existant à son époque. *De doctr. christ.*, II, 15, P. t. XXXIV, col. 46. Elle date peut-être du milieu du II^e siècle. Vers la fin du IV^e siècle, saint Jérôme en donna une révision, qui fait partie de la *Vulgate* actuelle. Les principaux manuscrits des Actes ainsi révisés sont l'*Ambrosiana* et le *Fuldensis*, IV^e siècle. Voir Wordsworth et White, *Novum Testamentum D. N. J. C. latine*, Oxford, 1905, t. I, fasc. Ier. L'édition officielle dans l'Eglise est celle de Sixte-Quint, revue et corrigée par ordre de Clément VIII. Les lois ecclésiastiques défendent de rien changer à la troisième

édition clémentine, parue en 1598. — La principale et la plus ancienne des versions syriaques est la *Prschito*, du n^e siècle, qui est remarquable par son exactitude générale et sa littéralité. Nous ne la possédons plus aujourd'hui, selon Westcott et Hort, que dans un texte complètement révisé, au ni^e ou iv^e siècle, par ordre de l'autorité ecclésiastique. Plus tard, en 508, une nouvelle traduction, presque servile, fut faite par les soins de l'évêque Philoxène. Elle fut révisée en 616 par Thomas d'Héraclée. Il y a enfin une troisième version syriaque, dite de Jérusalem, que Tischendorf place au v^e siècle, et d'autres critiques à une époque plus basse. — Les versions égyptiennes ou coptes sont la version *bohairique*, du n^e siècle, qui les complète; et la version *sahidique*, du ni^e siècle, qui est fragmentaire. — Notons encore la version *éthiopienne*, du iv^e ou v^e siècle; la version *arménienne*, du v^e siècle.

V. Commentateurs principaux. — 1^o « Anciens : S. Jean Chrysostome, quia soixante *Homelies* sur les Actes, *P. G.*, t. U, col. 65-124; t. ix, col. 13-38; Cassiodore, *Conplexiones in Actus apost.*, *P. L.*, t. lxx, col. 1381-1106; V. Bède, *Expositio super Acta apost. et Liber retractionis in Actus apost.*, *P. L.*, t. xcvi, col. 937-1032; Théophylacte. *In Acta apostolorum*, *P. G.*, t. exxv, col. 483-1132. — 2^o Modernes / Érasme, *Adnotationes*, Bâle, 1516; Valable, *Adnotationes*, Paris, 1545; Gagnæus, *Scholia*, Paris, 1552; Arias Montanus, *Elucidationes in Acta*, Anvers, 1575; Luc de Bruges, *Notatinnns*, Anvers, 1583; Lorin, S. J., *In Acta apost. commentaria*, Lyon, 1605; G. Sanchez, S. J., *Commentarii in Actus apost.*, Lyon, 1616; Fromond, *Actus apostolorum... illustrati*, Louvain, 1655. — 3^o Au xvj^e siècle, parmi les catholiques: Beelen, *Comment. in Acta apost.*, 2 in-4., 2^e édit., Louvain, 1865; Patrizi, S. J., *In Actus apost. commentarii*, Borne, 1867; Bisping, *Exegetisches Handbûchions*, 1871, t. iv; Crelier, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1883; J. Felten, *Die Apostelgeschichte*, 1892; J. Knabenbauer, *Comment. in Actus apost.* Parts, 1899; J. Boiser, *Die Apostelgeschichte*, 1985. — Parmi les protestants: Baur, *Paulus der Apostel*, 1867; Baumgarten, *Apostelgeschichte*, 1852; Page et Walpole, *The Acts of the Apostles*, 1895; Nosgen, *Commentar fiber die Apostelgeschichte des Lukas*, 1892; Wendt, *Die Apostelgeschichte*, 8^e édit., 1899; IL Holtzmann, *Die Apostelgeschichte*, 3^e édit., 1901; Rackham, *The Acts of the Apostles*, 1901, etc.

VI. Renseignements doctrinaux. — Z. *divinité du Christ* — Trois classes générales de faits concourent à l'établir. Ce sont : 1^o le témoignage des apôtres; 2^o leurs miracles; 3^o les caractères principaux de l'Église naissante. — I. *Le témoignage des apôtres*. — Le but principal que se proposent les apôtres, dans leurs discours aux Juifs, est de prouver que Jésus de Nazareth est le Messie divin annoncé et attendu depuis des siècles : n, 36; iv, 27; x, 37. 38; ix, 22; xvi, 3; xvm, 28; d'où il suit que le christianisme est une religion divine. Or, pour faire cette démonstration et atteindre leur but, les apôtres se servent de deux moyens : 1. Ils affirment le grand fait de la résurrection de Jésus, et ils se donnent, avant tout, comme les témoins autorisés de ce miracle : i, 22; ii, 32; iii, 15; iv, 33; v, 32, etc. C'est la fonction première de leur apostolat et comme le résumé de leurs discours. Et cette affirmation est l'expression sincère d'une connaissance certaine : leur attitude devant le sanhédrin, IV, V, prouve leur sincérité; et leurs relations antérieures avec Jésus, i, 2, 3, 21, 22, ainsi que leur science des Écritures, II, 24-36, démontrent leur compétence. — 2. Ils citent et interprètent l'Écriture, en appliquant à Jésus divers passages messianiques de l'Ancien Testament, spécialement ceux qui concernent sa résurrection, n, 21-36; xm, 16-38, etc. — 2^o *Les miracles des apôtres*. — Ces miracles prouvent la divinité de leur mission, et, par conséquent, de la religion qu'ils enseignent. Les Actes signalent, d'une façon générale, a les

nombreux prodiges et miracles que faisaient les apôtres. » il, 43; v, 12, etc.; et, en particulier, plusieurs miracles éclatants de saint Pierre, iii, IX, 33-35; ix, 36-42; et plusieurs de saint Paul » xm, 11; xiv, 9; XVI, 18; xix, 12; xx, 10; xxvii, 5, 8, 9. — 3^o *Caractères principaux de l'Église naissante*. — 1^o L'intervention miraculeuse du Saint-Esprit dans la fondation définitive de l'Église, à la Pentecôte, ii, 1-5. — 2^o La vie fervente des premiers chrétiens, n, 45-47; iv, 32. — 3^o La propagation rapide et le développement considérable du christianisme dans la Palestine, il, 41; iv, 4; v, 14; vii, ix, 31; dans la Phénicie, à Chypre, et jusqu'en Syrie, xi, 19-22. en une douzaine d'années; puis dans la Cilicie, la Galatie, l'Asie, l'Épire et l'Asie, xv-xxi, et jusqu'à Borne, xxviii, 28, 31, en une vingtaine d'années. — 4^o Le courage des apôtres et des disciples, iv, 13, 19, 20; v, 40, 51, etc., courage poussé parfois jusqu'au martyre, vi, 59; XII, 2. — 5^o La sollicitude miraculeuse de Dieu pour les apôtres, v, 19 et spécialement saint Pierre, xii, et saint Paul, xii.

2. *ecclésiologie*. — L'Église nous apparaît, dès l'origine : 1^o comme une société autonome et distincte du judaïsme; 2^o pourvue d'une hiérarchie qui se développe suivant les circonstances; 3^o munie de ses pouvoirs et de ses caractères essentiels. — 1^o Quoique recrutée exclusivement, à l'origine, au sein du judaïsme, l'Église en était néanmoins profondément distincte, par la doctrine spéciale qu'elle professait, n, 42; iv, 32-35; par ses rites sacramentels, le baptême et la fraction du pain, n, 28, 42; par ses réunions spéciales dans des maisons privées, à Jérusalem, pour la fraction du pain, n, 46. Cette distinction s'accroît bien davantage quelques années après, par la conversion et l'introduction des païens dans l'Église, xi, ainsi que par les décisions du concile de Jérusalem, xv, qui étaient l'abrogation implicite des observances mosaïques. — 2^o L'Église naissante fut d'abord gouvernée par le seul collège apostolique, n, 42; iv, 32-35, etc. Mais bientôt les apôtres durent s'adjoindre des collaborateurs, appelés *diacres*, pour les aider dans les services d'ordre matériel, et sans doute aussi d'ordre liturgique, vi, 1-6. Peu après, les Actes signalent une autre catégorie de pasteurs, appelés tantôt du nom de *πρεσβύτεροι*, que la Vulgate traduit indifféremment par *seniores*, *presbyteri*, *majores natu*, et tantôt du nom de *ἐπίσκοποι*, *episcopi*. Cf. xx, 28; xx, 17. Cette terminologie un peu flottante semblerait indiquer que le *presbyterat* et *Vépisopat* (voir ces mots) n'étaient pas encore, à ce moment précis, deux fonctions nettement séparées, et militerait en faveur de l'opinion qui veut que l'épiscopat unitaire ait seulement existé après la mort des apôtres. En revanche, d'autres passages des Actes montrent clairement que l'Église de Jérusalem, à tout le moins, était déjà gouvernée par un évêque proprement dit, saint Jacques. Ce qui le prouve, c'est la place exceptionnelle que tient ce personnage dans l'Église en question, xii, 17; xv, 13; xxi, 18. Au sein du collège apostolique lui-même, la prééminence de saint Pierre est visible. Il fait acte d'autorité, en prenant l'initiative de l'élection d'un douzième apôtre, dont il proclame la nécessité et les conditions, i, 15-23; en châtiant sévèrement la faute d'Ananie et de Saphire, v, 1-11; en flétrissant le crime de Simon le magicien, viii, 20-25; en recelant, le premier, les Juifs et plus tard les gentils au sein de l'Église, n, 28; x, 9-48; en étendant sa sollicitude non seulement sur le collège apostolique, qu'il venge de la calomnie, xi, 15-21, mais sur toutes les Églises particulières qu'il parcourt et visite, ix, 32; en tranchant, au concile de Jérusalem, par une déclaration doctrinale importante, la question de principe qui était agitée sur les observances mosaïques, xv, 7-12. Son incarcération par Hérode et sa délivrance par un ange sont environnées de tous les caractères qui supposent en lui un chef de parti, xii, 1-12. Enfin, considéré comme prédicateur et comme thaumaturge, ses discours et ses miracles ont,

dans la première partie des Actes, un relief et une importance bien supérieurs à ceux des autres apôtres, dont il est le porte-parole, i, 15-23; il, 14-41; ni; iv, 8-13; v, 3-9, 15. etc. — 3. L'Église est déjà munie de ses caractères et de ses pouvoirs essentiels. Elle est une, quoique dispersée en divers pays, ix, 31; *sainte*, dans

chefs qui souffrent avec joie pour le Christ, v, 41, et dans ses membres qui mènent la vie fervente, n, 44-47; iv, æ, 34,35; enfin *catholique*, en ce sens que son divin fondateur a prédit son extension jusqu'aux extrémités de la terre. I, 8, et que les apôtres ont donné à cette prédiction, dans l'espace d'une trentaine d'années, une exécution magnifique, quoique partielle. Act., *passim*. — L'Église exerce son pouvoir doctrinal par une prédication ininterrompue, *passim*, et par des décisions dogmatiques, xv, 11, 19, 28; son pouvoir d'ordre, par la collation du baptême, n, 11, etc., l'imposition des mains, vi, 6; vm, 17; XIII, 2, 3. etc., la fraction du pain, n, 12, 16. etc.; son pouvoir disciplinaire, par les décrets du concile de Jérusalem, xv, 29.

///. *ruCot.OGIE* (proprement dite). — Les Actes mentionnent : I l'existence d'un Dieu créateur, conservateur et providence du monde, facile à connaître, xvn, 21-30; ses principaux attributs, tels que sa puissance, v, 30,31, etc., sa justice, v, 1-11; xn, 23, etc., sa miséricorde, ix, etc.; — 2° le dogme de la Trinité: le Père, J,7; n, 22, 33,30; in, 13,18,26. etc.; le Fils, ni, 13, 20, iv, 27,30; ix, 20, etc.; le Saint-Esprit, i,8, IG; n, 1; iv,25,v,3, 32; vu, 51, etc. Sans doute, parmi les passages où le Saint-Esprit est mentionné, il en est quelques-uns qui sont un peu vagues, et qui visent plutôt une grâce ou un simple don fini qu'une personne divine; mais la plupart démontrent ou supposent clairement la personnalité de l'Esprit-Saint, b s opérations qu'on lui attribue sont on effet des opérations personnelles, I, 16; II, 38; v, 3, 19; vu, 51; ix, 31; XI, 12; xiii, 1, etc. Il y a même des textes qui l'appellent expressément Dieu, v, 3, 1, xxvm, 25-29. Parmi les œuvres qui lui sont attribuées spécialement, on remarque son action merveilleuse sur les apôtres, n, 1-5; iv, 8; v, 32; xm, 2, 1; l'assistance qu'il leur fournit pour les décisions dogmatiques, xv, 28; l'effusion de la grâce en général, n, 38, surtout par le sacrement de confirmation, vm, 15-17; certaines faveurs extraordinaires, appelées depuis grâces *gratis datae*, x, 44-40; xix, 6.

IV. *christologie*. — Non seulement Jésus de Nazareth est le Messie ou le Christ, n, 36; ix, 22; xvn, 3; xvm, 28; mais il est aussi Fils de Dieu, m, 13, 26; iv,30. vm, 37; ix, 20; et Dieu lui-même, xx, 28, puisque, d'après le texte, le sang au prix duquel l'Église a été achetée est le propre sang de Dieu. Ce dernier passage, xx, 28, prouve en même temps que Jésus-Christ est à la fois Dieu et homme, et qu'il possède ses deux natures dans l'unité d'une même personne, puisque c'est le même qui est Dieu et qui a acheté l'église au prix de son sang. C'est aussi une preuve de la légitimité de la communication des idiomes. — Quarante jours après sa mort, Jésus est monté au ciel, où il est à la droite du Père, i, 3, 9-11; vu, 55, 56. En dehors de lui, il n'y a pas de salut pour les hommes, iv, 12. Il a été établi juge des vivants et des morts, x, 12, et, de même qu'il est monté au ciel le jour de l'Ascension, de même il reviendra plus tard, i, 11.

V. *giance BT SACREment*. — 1- Jésus-Christ est le principe universel et indispensable du salut, iv, 2; car il a acquis l'Église au prix de son sang, xx, 28. C'est donc par sa grâce que tous les hommes, Juifs et gentils, doivent être sauvés. xv, 11. La condition nécessaire du salut est la foi sincère en Jésus-Christ, Fils de Dieu, vm, 37; xvi, 31; et, en outre, le repentir du péché commis, quand il s'agit des adultes, n, 38; m, 19. — 2- On a le baptême, qui efface les péchés, n, 38. Le baptême est conféré, dans les Actes, « au nom de Jésus-Christ », c'est-à-dire, d'après le texte grec (εἰς τὸ ὄνομα, xix, 5; πρὸς τὸ ὄνομα, H, 38), pour appartenir au Christ

et être agrégé à sa religion, sur le fondement de son nom. C'est par opposition au baptême de saint Jean-Baptiste que les Actes parlent du baptême « au nom de Jésus », autrement dit du baptême *chrétien*. Le baptême s'administre avec de l'eau naturelle, qui en est ainsi la matière (éloignée, vm, 36, 38; x, 47. Le mode d'application de l'eau n'est pas indiqué) sauf pour le baptême de l'eunuque de la reine Candace, où le baptisant et le baptisé descendirent tous deux dans l'eau et remonteront ensuite, ce qui suppose le baptême par immersion, vm, 38, 39. Trois autres passages, ix, 18; XVI, 33; XXII, 16, où il est question de baptêmes donnés à l'intérieur des appartements, ne peuvent guère s'expliquer que dans l'hypothèse d'un baptême conféré par infusion. Le soin de baptiser était d'ordinaire confié par les apôtres à des ministres inférieurs, vm, 12, 13, 38; ix, 18; x, 48. — 3e Les nouveaux chrétiens recevaient ensuite, par l'imposition des mains des apôtres, le Saint-Esprit, c'est-à-dire un sacrement distinct du baptême, la confirmation, vm, 15-17; xix, G. Il y a en effet, dans ce rit, un signe sensible et sacré, producteur de la grâce, puisqu'il attire le Saint-Esprit dans les âmes; ayant le caractère d'une institution permanente, comme le laisse entendre saint Pierre, n, 38; accompli seulement sur les chrétiens déjà baptisés, et par le ministère des seuls apôtres. L'effusion du Saint-Esprit était parfois accompagnée de dons extraordinaires, xix, 6; mais ce n'était là que l'effet accidentel et passager du sacrement. — 4- La « fraction du pain », ζῆλασι τοῦ ἁγίου, et la « communion », κοινωνία, dont il est parlé aux chapitres n, 12, 16; xx, 7, n'est pas autre chose que l'eucharistie. La preuve en est la ressemblance étroite de ces formules avec celles du récit de la Cène, Matth., xxvi, 26; Luc., xxii, 19; xxiv, 15. Cf. I Cor., x, 16. L'acte liturgique marqué d'une façon un peu vague, xm, 2 (λειτουργούντων αὐτῶν), paraît aussi désigner l'eucharistie, mais considérée surtout comme sacrifice. — 5- Les Actes mentionnent-ils aussi le sacrement de pénitence, ou du moins la confession sacramentelle, dans le passage bien connu xix, 17-20? Nous l'examinerons à l'article suivant. — 6* Il y a enfin un rit spécial pour constituer les ministres sacrés et les investir de fonctions particulières, Vi, 1-7; xm, 2, 3; xiv, 22; xx, 28. Ce rit, appelé depuis *ordre*, consiste dans l'imposition des mains des chefs ecclésiastiques, est appliqué sous l'action du Saint-Esprit, et confère des pouvoirs particuliers et publics dans l'Eglise. il offre ainsi les caractères essentiels d'un sacrement. Cf. I Tim., iv, 14; v, 22; II Tim., I, 16.

VI. *dogmes DIVERS*. — 1* Inexistence des anges et leur ministère auprès des hommes, v, 19; vm, 26; x, 3, 7; xi, 13; xn, 7-16; xxvn, 22. — 2° L'unité de l'espèce humaine, xvn, 26; et l'étroite dépendance de l'homme vis-à-vis de Dieu, xvn, 28. — 3- La résurrection et le jugement, iv, 2; x, 12; xvn, 31,32; xxm, 6; xxiv, 15, 21, 25. — 4- La nécessité et l'efficacité de la prière, iv, 31; vi, 1; x, 2, 4; xn, 5; xxvn, 24, etc. — 5* Le mérite de l'aumône, ix, 36; x, 2, 4, etc. Voir les articles du Dictionnaire consacrés aux divers points de doctrine qui viennent d'être indiqués.

J. Bellamy.

II. ACTES DES APOTRES, XIX, 18.

Multique crnkntium veniebant conflent et onnun-tjanlcb actus buos.

El beaucoup de ceux qui avaient cru venaient confesser et de durer leurs actions.

Πολλοὶ τε (D, πολλοὶ οὖν τῶν πεπιστευκδτων) ηρχοντο {ξομολογούμενοι καὶ ἀναγγέλλοντε τὰ πράξει αὐτῶν.

Il est raconté, dans les versets précédents, que certains juifs d'Éphèse avaient essayé inutilement de chasser, au nom du Christ, le démon d'un possédé, lequel même s'était jeté sur eux et le* avait maltraités. « Ce fait, dit le texte, fut connu de tous les juifs d'Éphèse; ils furent saisis de crainte et ils glorifiaient le nom du Seigneur Jésus. Et beaucoup de ceux qui avaient cru, etc. » Le

texte ajoute que beaucoup au*si brûlèrent publiquement leur', livres de magie, représentant une valeur de cinquante mille deniers; et il conclut qu'ainsi la parole de Dieu croissait et était confirmée. Act., xix, 13-21.

De quelle confession s'agit-il dans le verset 18? La discussion du texte, à peu près complètement négligée par les Pères (voir pourtant C^Ecuménms, P G., t. cxvm, col. 252i, n'a pris une certaine importance, dans l'histoire de l'exégèse, que depuis les controverses nées au xvi^e siècle entre catholiques et protestants, Ceux-ci objectant que l'Écriture ne mentionne nulle part la pratique de la confession sacramentelle, les théologiens catholiques furent amenés à étudier de plus près le texte des Actes, et plusieurs crurent y trouver une réponse à l'objection qu'on leur faisait. Un des principaux fut Bellarmin, qui discuta assez longuement le texte dans ses *Controverses, De pœnitentia*, l. III, c. iv, Lyon, 1590, t. n. p. 162V. Mais son exégèse est un peu sommaire, et il s'applique surtout à réfuter Luther et Calvin qui, contrairement à l'évidence, voyaient dans les mots *actus suos*, τα πράξι, non des actions coupables, mais des actions miraculeuses. Les commentateurs du xvi^e et du xvii^e siècle étudièrent plus sérieusement ce passage, en aboutissant d'ailleurs à des conclusions différentes. L'opinion qui se prononce pour la confession sacramentelle est surtout représentée par Cornelius à Lapide, *Commentarius in Acta apostolorum*, Anvers, 1698, p. 290. L'opinion négative, qui ne voit dans le texte qu'une confession semblable à celle qu'exigeait le précurseur avant de conférer son baptême, est défendue surtout par Eslius. *Annotatio in præcipua ac difficiliora sacra Scripturæ loca*, Paris, 1663, p. 601. et par Lorin. *Commentarius in Actus*, Cologne, 1617, p. 715. Entre ces deux opinions, quelques exégètes ne veulent pas se prononcer, sous prétexte que les deux s'équilibrent. De ce nombre est Calmet. *Commentaire littéral sur les Actes des apôtres*, Paris, 1726, p. 979, rangé à tort parmi les partisans de la première opinion par Crelier. *Les Actes des apôtres* (collection Lethiellieux, Paris, 1883, p. 233. — Les deux opinions ont continué. au xix^e siècle, à diviser les interprètes, avec cette différence que les partisans de la première semblent avoir moins de valeur exégétique. si Ton excepte cependant le P. Corluy, qui a su l'exposer avec une force et une netteté inconnues de ses prédécesseurs. dans son *Spicilegium dogmatico-biblicum*, 1881, p. iiL>i8. L'autre interprétation est surtout représentée par Bcelen, *Commentarius in Acta apostolorum*, Louvain, 1850. L il. p. 132-184; Patrizi, *In Actus commentarii*, Home, 1867. p. 153; Cambier, *De divina institutione confessionis sacramentalis*, Louvain, 188\$. Voir t. m, col. 833*834.

La question, dit avec raison, M. Vacant, dans Vigoureux, *Dictionnaire de la Dible*, art. *Confession*, t. II, col. 915, revient à savoir si les croyants qui venaient ainsi confesser leurs actions étaient baptisés, oui ou non; car, s'ils avaient reçu le baptême, il y a lieu de regarder leur confession comme sacramentelle; et s'ils n'étaient pas baptisés, la chose est impossible. L'opinion affirmative invoque les misons suivantes : 1^o Le terme de « croyants » désigne, dans le Nouveau Testament, les fidèles baptisés. Act., n, 44; iv, 32; v, 14; xv, 5; xxi, 20, 25; Ephes., i, 19, etc. — 2^o Il y a ici une raison spéciale de donner ce sens au mot ππιστευόντων, car le texte distingue ces « croyants » des juifs et des gentils dont il est question au verset précédent. Sans doute, cette distinction ne paraît pas nettement dans le grec, où il y a πολλοί vc. et non πολλοί oc; mais c'est une leçon qui n'est pas absolument certaine, attendu qu'il y a πολλοί δέ dans l'important manuscrit D (voir l'art. Actes des APOTRES) ainsi que dans les versions coptes. — 3^e Hest plus naturel de penser que les Éphésiens ainsi amenés, par la crainte du démon, à avouer leurs fautes et à se défaire de leurs livres de magie, étaient des chrétiens dont la conscience n'était pas tranquille. Cet aveu se

comprend moins chez des juifs et des gentils, même disposés à se convertir, car ils ne peinaient pas songer à recevoir l'absolution sacramentelle, et ils avaient d'ailleurs le baptême à leur disposition. — L'opinion négative fait valoir les arguments suivants: 1^o Le terme de « croyants » ne s'applique pas exclusivement aux baptisés, dans les Actes des apôtres; i) désigne aussi des catéchumènes non baptisés. Art., XI, 21; xvm, 8. Le P. Corluy reconnaît lui-même que le mot ne signifie pas nécessairement, malgré sa forme passée, des fidèles baptisés depuis un certain temps, mais peut désigner l'état d'esprit des juifs et des païens qui avaient été impressionnés par les événements racontés dans les Actes, et avaient déjà commencé à croire. — 2^o La distinction qu'on veut établir entre ces « croyants » et les autres n'est pas fondée. La leçon πολλοί τεςl suffisamment garantie par la quasi unanimité des manuscrits et des versions. En bonne critique, on ne peut pas hésiter entre cette leçon quasi unanime et celle qui est donnée par le manuscrit D, ou abondent des variantes singulières, et par deux versions dont l'importance exacte est encore mal connue. — 3^o L'aveu dont il s'agit se comprend mieux, dit-on, chez des chrétiens. Un aveu sacramentel, oui; un aveu extra-sacramentel, non. Or, la question est précisément de savoir dans quelle catégorie il faut le ranger. C'est à tort que certains partisans de la première opinion croient trouver un argument favorable dans le mot ἱομολογ<Ζμχοι, *confitentes*, attendu que c'est le même mot qui désigne l'aveu fait au précurseur. Matth., m, 6. — 4^e Il est invraisemblable que des chrétiens récemment baptisés, comme étaient les Éphésiens, eussent continué en si grand nombre à se livrer à la magie après leur baptême. Or, il ressort clairement de l'ensemble du texte que les personnes ainsi adonnées à la magie étaient les mêmes que les « croyants » mentionnés par saint Luc. — 5^o Enfin la seconde opinion peut revendiquer en sa faveur la conclusion finale du récit, où il est dit que la parole de Dieu croissait et se fortifiait, c'est-à-dire, d'après le sens ordinaire de cette formule, que l'Église recrutait de nouveaux fidèles. — Ces derniers arguments, sans être décisifs, nous paraissent plus probants que ceux de la première opinion. Us sont assez solides, en tout cas, pour mériter d'être pris en sérieuse considération par les théologiens, qui éviteront ainsi de prouver une thèse certaine par de arguments contestables.

J. Bellamy.

III. ACTES (apocryphe) DES APOTRES — I Actes de saint Jean. II Actes de saint André. III Actes de saint Thomas. IV. Actes de Pierre et de Paul. V. Actes de Paul et de Thécla. VI. Actes de saint Philippe.

La littérature des actes apocryphes des apôtres se compose de ce qui nous est parvenu, en des rédactions plus ou moins expurgées, de ces Htpioco: du n-iii^e siècle, où se sont exprimées par des fictions, romanesques et puériles pour la plupart, certaines tendances soit morales, soit dogmatiques, du catholicisme populaire. Ce sont les traces de ces expressions que nous voulons relever dans cet article.

1. Actes de saint Jean. — Nous avons de larges fragments de la Πιστοδο Ἰωχυνου primitive, composition de la seconde moitié du ii^e siècle. M. Bonnet en a donné l'édition critique dans les *Actes apostolorum apocrypha*. Leipzig, 1898, t. n, 1. p. 151-216. Les premiers fragments sont des épisodes miraculeux, sans couleur doctrinale. Dans le troisième cependant nous relèverons plusieurs belles imocations d'un style liturgique fort archaïque (77-8\$).

Le quatrième fragment, de tous le plus caractéristique, est un récit concernant le Sauveur et mis sur les lèvres de saint Jean lui-même. Jésus, après avoir choisi Pierre et André, vient vers Jean et Jacipies et leur dit de le suivre. Jacques demande à son frère : Cet enfant, qui

gur le rh v p nous appelle, que veut-il? — Quel enfant? réplique Jean. — Tu ne vois donc pas un homme debout, au visage allègre? — Non. repart-il; mais débarquons ci voyons c» qu'il seul. Comme en silence nous mettions h iarque â - c, *Il* vint nous aider. Et *Il* m'apparut avec la let· chauve et h barbe chenue, tandis que Jacques |. voyait jeune et imberbe. Souvent, poursuit saint Jean, d m'apparut sous les traits d'un homme petit, vilain. Autre prodigo : lorsque je reposais sur sa poitrine, tantôt sa poitrine me semblait molle, tantôt elle me semblait résistante comme la pierre. Une fois il me conduisit avec Jarqui¹ et Pierre sur la montagne ou il avait coutume de prier, et nous lui vîmes une clarté* lumineuse indicible. Une autre fois sur celte même montagne, comme il s'ôtait relevé pour prier â l'écart, j'approchai seul et je le vis sans scs vêtements, nu, mais il ne ressemblait point â un homme : ses pieds, plus btanra que la nrige, illuminaient la terre, sa tête touchait le ciel. La surprise me fit pousser un cri. H se retourna, et je ne ris pins qu'un homme petit, qui, me prenant le menton, me dit : Jean, ne sois pas incrédule, nuis plein de foi. Pour moi je sou(Tris du menton pendant fn nie jours, jusqu'à lui dire : Si une caresse de toi fait ce mal, que serait-ce d un souflet? Et lui : A toi de ne point tenter celui qui ne peut être tenté. I m· autre fois, i Genezareth, la nuit, Jean entend une vo»v qui dit à Jésus : Ceux que lu as choisis ne croient pas encore en toi. Et le Seigneur répond : Tu dis bien, car ils «ont hommes. Encore des prodiges : un jour p'' ne de le «liair, el je découvre qu'il est immatériel, incorporel et comme s'il n'était p is. Un pharisien nous invite i un repas, choque convive a un pain devant soi : JéMis partage son propre pain entre les convives et cell.* parcelle sufflU à rassasier chacun. Souvent marchant avec lui je voulus voir la trace de ses pas sur le sol, et jamais je ne la vis. Ce que je vous dis là est peu de chose, car h·* grandes merveilles doivent actuellement être tu·s elles sont indicibles et on ne peut pas plus les rapporter que h* entendre (87-83). A la suite, saint Jean rapporte l'hymne que Jésus aurait chantée avec ses disciple* avant d'être livré (91-96), et qui est une prière de style archaïque, gnostlcifiant.

Plus loin, toujours dan* le même fragment quatrième, vient un récit d» la passion. Saint Jean n'est pas demeure auprès de Jésus, il s'est enfui à la montagne des Oliviers : li, sur la sixième heure du jour, au moment ou k * ténèbres se font sur toute la terre, Jésus apparaît d· tant l» m la-ba*, lui dit-il, en Jérusalem on me met en croix, on me perce d une lance, on m abreuve dt fiel : a toi je parlerai, écoute ce que je dirai. Je t'ai fait venir ^ur cette montagne pour que tu entendes ce qu'un di«ciplr doit entendre d'un maître, un homme de Dieu. Ce disant, il me montrait une croix lumineuse, et la foule Et je vis le Seigneur sur la croix. Il n'avait pas d apparence (σχήμα), mais seulement une voix, une voix qui nī'tail pa< «a voix familière. mais une voix douce el tu lle, vraiment d un Dieu, et qui disait : Celle croix de lunmre est appelée tantôt verbe, tantôt esprit, tantôt b u*, tantôt Christ, tantôt port·», tantôt route, tantôt pain, tantôt amener, tantôt résurrection, tantôt fil*, tantôt p-re. tantôt vie, tantôt vérité, tantôt foi, tantôt gHce. Ainsi pour les hommes, mais en réalité elle esl « n *oi h prn««te rt pour nous l'exprimé, définition de tout non point la croix de bois que tu vas voir, non plu* que je ne nui* le crucifié, moi que tu entends «un* le voir. J'ai été pns pour ce que je ne «ui* p<«. ce qu'îli disant que je <ui« est humble et indien· de moi. Et comme h* lieu de mon repos ne «c voit ni ne «e dit. je nr serai pis vu, moi, le maître d'irelui. Ce gahmvti gno^tnpr «* ponreijjt, et nous l'abrégeons pour ne eît*r qu· h-« trait* caractéristiques. Sache, dit Jêowv, qn* je suis tout dans !♦ Père et le Père en moi. J· u ai -outfert rien d· ce qu'ils diront que j'ai souffert :

celle passion que je t'ai montrée je veux qu'on l'appdlr mystère. Ce que tu vois, je te l ai montré; ce que je suis, moi seul le sais, personne autre. Tu entends que j'ai souffert, je n ai pas souffert; que je n'ai pas souffert, j'ai souffert; que j'ai été meurtri, je n ai pas été frappé; que j'ai été pendu, je n'ai pas été pendu; que mon sang a coulé, il n'a pas coulé; simplement ce qu'ils disent de moi n'est pas réel, mais ce qu'ils ne disent pas, cela, je l'ai souffert. Entends : meurtrissure du Verbe, sang du Vérin», blessure du Verbe, cnicilixion du Verbe, mort du Verbe : pense au Verbe d'abord, pense ensuite au Seigneur, troisièmement â l'homme et â ce qu'il a souffert. L'apôtre Jean, ayant fini de rapporter les discours du Christ, conjure les fideles qui l'écoutent de vénérer non point un homme, mais un Dieu indéfectible, un Dieu immuable, un Dieu plus haut que toute puissance et tous les anges et créatures, un Dieu plus ancien que les siècles (97-1Ü5).

Le cinquième fragment, désigné d'ordinaire sous le litre de *Metanlasu* ou mort de saint Jean, débute par une sorte d'homélie adressée par Jean aux fidèles accourus un dimanche. L'homélie esl suivie d'une prière à Dieu, dune couleur liturgique qui va s'accroître encore. Car Jean demande du pain cl prononce une véritable prière eucharistique. Après quoi, il roinpl le pain avec ses fidèles. Puis il s'en va hors de la ville, fait creuser sa tombe et s'y couche, non sans prononcer une dernière prière : O toi qui m'as donné la pure science (γ·/ωσιν) de loi, Dieu Jésus, père cl maître des choses stipcrcek*sles; toi qui m'as conservé jusqu'à celte heure pur et n'ayant touché aucune femme; toi qui, lorsque jeune je voulais me marier, m'es apparu et m'as dit : Jean, j'ai besoin de toi, toi qui, lorsque je voulais encore me marier, m'as dit sur la mer : Jean, si lu n'es pas mien, je te laisse te marier; toi qui m'as laissé deux ans gémir cl qui la troisième année m'as ouvert les yeux de l'intelligence; toi qui as fait que mon âme ne possède rien d'autre que toi seul... (106-115).

Le cinquième fragment, qui a dû sa consécration â ce qu'il renferme le récil de la lin solennelle de l'apôtre, a gardé la trace de préoccupations encratites. Ia»s encroûtes ne sont pas une secte, ils sont un esprit très n—pandii au il· siècle, esprit de rigorisme qui prélude aux schismes des marcionites.des montanistes, plus tard de» novations, et pour lequel le salut a pour condition l'abstinence de toute sensualité : de là, la condamnation du mariage en même temps que l'usage de la viande el du vin. C'est bien l'esprit que nous trouvons dans le prière de saint Jean remerciant Dieu d'avoir échappé au mariage, cl le sens de la parole de Jésus : < Si lu n'es pas mien, je te laisse d· marier. » lui tendance cnrcalile esl assez commune iïiu n· siècle, pour que nous devions avoir a en retrouver plus loin mainte autre trace.

L·» docétisme esl plus rare parce que, erreur non plus morale, mais diristologique, il a été éliminé plus vite. Le docétisme esl un essai de christologie qui distingue Jésus ilu Christ, fait du Christ un être impassible el veut que Jésus seul ait souffert : deux êtres dont l'un, le divin, est intermittent, à moins que l'autre, l'humain, soit fantômatique. L'auteur de notre quatrième fragment conçoit le Sauveur comme une apparition : à Jacques il se montre sous l« traits tantôt d'un enfant, tantôt d'un jeune homme, à Jean sous les traits tantôt d un vieillard p4'tit et laid, tantôt d'un être lumineux et impalpable. La passion surtout prêle à ces développc*ments. Une apparence (σχήμα) souffre sur la croix, un je ne sais quoi d'humble d indigne du Christ. L'impalpable Christ au contraire n'a pas souffert, n'a pas été crucifié, n'osl pa> mort; ce qu'a élé *on état pendant la passion est un mystère; ce qui paraissait était irréel, ce qui était réel a été impénétrable comme h· Verbe qui en est le sujet. Et ce Verlw» lui-même est tout dans le Père. lui dislinc lion du Père cl du Fils n'existe pas, car les termes de

Verbe, de Lumière, d'Esprit, de Jésus, de Christ, de Fils, de Père, de Vie, de Vérité, de Grâce sont identiques, comme autant de qualificatifs du Divin» Nous reconnaissons là les caractéristiques de La christologie des grands gnostiques, Basilide, Valentin, Saturnin, exprimés non point en formules, mais en images. En un temps où La christologie était loin encore des précisions d'analyse? consacrées par les définitions d'Ephèse et de Chalcédoine, il était inévitable d'exprimer en des images enfantines La distinction confusément conçue des deux natures.

II. Actes de saint André. — De La *Περὶ τοῦ Ἀνδρέου*, composition contemporaine de La *Περὶ τοῦ Ἰωάννου*, il ne nous est parvenu que des remaniements tardifs, expurgés. On trouvera l'édition critique de ces divers textes dans M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*, t. II, 1, p. 117-127.

D'abord un *Μαρτύριον* en forme de lettre soi-disant adressé par les prêtres et les diacres des églises d'Achaïe à toutes les Églises du monde, composition qui n'est pas antérieure au IV^e siècle et qui n'a de remarquable que la belle invocation de saint André à la croix sur laquelle il va mourir : *Salve crux... o bona crux quae decorem et pulchritudinem de mentibus Domini suscepisti*, etc.

Ensuite un *Μαρτύριον*, où est rappelée d'abord La mission dévolue à chacun des apôtres, puis celle d'André qui est de prêcher en Bithynie, en Lacédémone et en Achaïe, et la conversion qu'il lit à Patras du proconsul Lesbios. Mais Lesbios est remplacé par Égéeates, qui fait arrêter l'apôtre, le fait crucifier, puis de désespoir se suicide. Ce récit dépend de la *Περὶ τοῦ* originale. Quelques passages ont une sensible couleur archaïque, telle l'invocation à la croix (14) : « Salut, ô croix... qui dès longtemps m'attendais : je viens à toi qui me désirais. Je connais le mystère pour lequel tu es dressée : tu es dressée dans le monde pour fortifier les instabilités : tu t'étends vers les cieux pour manifester le Verbe : tu t'étends à droite et à gauche pour mettre en fuite la puissance ennemie et pour réunir le monde en l'unité : tu es plantée en terre pour unir aux suprécéles les choses de dessous terre. O croix, instrument du salut du Très Haut, etc. » Nous avons vu déjà la croix jouer un rôle dans les actes de saint Jean : elle était appelée Croix de Lumière et elle était une entité que l'on identifiait au Verbe, à l'Esprit, au Père, au Fils, à tous les vocables divins. « La croix, lisons-nous dans un fragment du Valentinien Théodote, est le signe de la séparation qui est dans le plérôme : elle sépare les fidèles des infidèles, comme elle sépare le monde du plérôme : parce qu'elle a porté sur ses épaules, Jésus introduit les semences dans le plérôme. » *Excerpt. Theodol.*, 42. Dans la théologie gnosticienne où se multiplient à l'infini les intermédiaires surnaturels, la croix est peut-être le plus synthétique comme elle est le plus concret. Le docétisme, en réduisant le Christ à un fantôme, était amené à exalter la Croix pour ne pas réduire à rien la vertu rédemptrice de la passion. L'entité croix ne se distingue plus du crucifié : « Belle est la croix, dit encore le *Μαρτύριον* de saint André (16), car elle est vivifiante : beau le crucifié, car il est le rédempteur des Ames » On pourra comparer le texte de notre *Μαρτύριον* et le texte si connu *Salve crux... o bona crux quae decorem*, etc., que la liturgie a popularisé, pour juger de la transformation que le thème archaïque a subie en se dépouillant de tout gnosticisme.

Sur saint André, on possède une pièce intitulée : *Actes d'André et de Mathias dans la cité des Anthropophages*, encore une pièce qui dépend de la *Περὶ τοῦ* originale, mais faite de fictions énormes sans portée doctrinale. Il faut en dire autant d'une dernière pièce intitulée *Actes de Pierre et d'André* : en revenant de la cité des Anthropophages, André joint saint Pierre,

« l'évêque de toute l'Église, » et ensemble ils se rendent dans « la cité des Barbares » ; ici encore des fictions expurgées de tout élément doctrinal et retenues pour leur seul merveilleux.

III. Actes de saint Thomas. — Nous avons, sinon la *Περὶ τοῦ* originale, au moins une rédaction qui doit en être très voisine. M. Bonnet en a donné l'édition critique : *Acta Thomae*, Leipzig, 1883, qu'il a rééditée en 1903. On conjecture que la *Περὶ τοῦ* doit être une composition de la première moitié du III^e siècle.

Ces actes tels que nous les possédons se partagent en douze épisodes (*πράξεις*) suivis de la passion de l'apôtre (*μαρτύριον*). En tête du premier épisode est rappelé, comme dans les actes d'André, la mission donnée par le Seigneur à chacun des apôtres, puis celle de Thomas qui est d'évangéliser l'Inde. Il arrive dans la cité d'Andrapolis, au milieu d'une fête publique donnée par le roi indien à l'occasion du mariage de sa fille. Thomas, qui assiste au banquet, se met à chanter un cantique à la sagesse, d'un symbolisme violent et d'une inspiration gnosticienne. Le soir venu, Jésus lui-même sous les traits de Thomas apparaît aux jeunes époux dans la chambre nuptiale. Sachez, leur dit-il, que si vous vous absteniez de tout commerce impur, vous deviendrez des temples saints. Gardez-vous d'avoir des enfants, car les enfants sont l'occasion de tous les soucis et de toutes les fautes. Que si vous conservez vos Ames dans la pureté pour Dieu, vous aurez des enfants vivants dans un mariage sans souillure et véritable, vous serez les paronymes du fiancé qui est tout immortalité et lumière. Les deux époux convaincus déclarent le lendemain au roi et à la reine que l'œuvre d'opprobre et de confusion est loin d'eux. Indignation du roi qui veut faire saisir Thomas, mais l'apôtre est déjà parti. On voit la tendance encratite de ce petit roman : il exprime sans restriction la condamnation des justes noces, et que dans le mariage la paternité et la maternité sont une déchéance.

Dans le second épisode, le roi Goundaforos donne à Thomas, présenté comme architecte, l'ordre de bâtir un palais et lui remet l'argent nécessaire. L'apôtre distribue l'argent en aumônes, et quand le roi lui demande s'il peut visiter le palais, il lui répond qu'il ne pourra le visiter qu'en quittant la vie. Colère du roi, qui fait jeter Thomas en prison. Cependant Gad, frère du roi, meurt, et, dans l'autre monde, est admis à voir le palais que les aumônes de l'apôtre ont préparé au roi. Il ressuscite pour en instruire son frère et tous deux sont faits chrétiens par Thomas. La scène de leur initiation est d'une liturgie fort singulière. Les deux frères demandent « le sceau du bain » (*τὴν σφραγίδα τοῦ λουτροῦ*), car, disent-ils à l'apôtre, tu nous as appris que le Dieu que tu prêches : par ce sceau qui est sien reconnaît ses brebis ». L'apôtre leur répond : « Je me réjouis de vous voir prendre ce sceau et participer avec moi à cette eucharistie et à la bénédiction du Seigneur et devenir parfaits en elle. » Il fait alors apporter de l'huile « pour que par cette huile ils reçoivent le sceau », et, l'huile apportée, l'apôtre debout leur donne le sceau (*σφραγίσιν αὐτοῦ*) en répandant l'huile sur leur tête et prononçant une longue invocation d'un style liturgique gnosticienne : « Vienne le saint nom du Christ... Vienne le charisme suprême : vienne la mère miséricordieuse : vienne l'économie du mâle : vienne celle qui révèle les mystères cachés : vienne la mère des sept nuées, le père des cinq membres... » Cela fait, l'apôtre rompt le pain et communie les initiés à l'eucharistie du Christ (26-27). Dans cette initiation, il n'est question que par accident du « bain », tandis que dans tout le reste l'initiation paraît se réduire à une onction d'huile.

Dans un autre épisode, l'épisode du dragon incubé, la femme qui cinq années durant s'était livrée au dragon, une fois délivrée, demande à l'apôtre « le sceau ». Et ici encore nous avons une scène d'initiation. L'apôtre,

lisons-nous, fit approcher la femme et posant la main sur elle la scella(ἐσφράγισεν)au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit; il scella aussi plusieurs autres postulants avec elle. Puis il dit au diacre d'apporter une table et un banc : sur la table on mit un linge, sur le linge le pain de la bénédiction (ἄρτον τῇ ὑλογίᾳ), et, debout, l'apôtre prononce une épiclese pareille à celle que nous lui avons vu prononcer : · Viens miséricorde parfaite, viens communion du mâle, viens toi qui connais les mystères de l'ordre·., viens mère cachée,... viens te communiquer a nous dans cette eucharistie que nous faisons en ton nom... » Ce disant, il signa le pain du signe de la croix, le rompit et le distribua, â la femme d'abord : « Que ceci soit pour la rémission de tes péchés et la rédemption de tes fentes éternelles » (16-17).

Dans le sixième épisode un jeune homme, au moment où il porte l'eucharistie â ses lèvres, voit ses deux mains *e dessécher. L'eucharistie t a condamné, lui dit l'apôtre, quel est ton péché? Le jeune homme répond qu'ayant reçu « le sceau », il a conjuré sa concubine d'embrasser la pureté parfaite, que prêchait l'apôtre. La femme refusant, h· jeune homme l'a tuée. A la demande du meurtrier, l'apôtre ressuscite la morte, qui, revenant à la vie, décrit les supplices qui sont infligés aux pécheurs dans l'enfer. La description de cet enfer est seule à noter (52-55).

Dans l'épisode de Charisios et de sa femme Mygdonia, h femme a été convertie par l'apôtre a la pratique de la parfaite pureté dans Je mariage : celte conversion met le ménage en un désaccord dont les péripéties sont longuement racontées, Mygdonia reçoit le baptême. · Donne-moi, dit-elle â l'apôtre, le sceau du Christ et que de tes mains je reçoive le bain de l incorruptibilité. » Puis s'adressant â sa nourrice, elle la prie d'apporter un pain et de l'eau. Comme la nourrice se récrie et propose d'apporter plusieurs pains et, au lieu d'eau, des mesures de vin. Mvgdonia refuse : elle veut seulement de l'eau (χρᾶβιν ὕδρτο), un pain el de l'huile. La nourrice obéit et alors*, Mygdonia debout, le front découvert, l'apôtre verse» sur son front l'huile, en disant : « Huile sainte à nous donnée pour la sanctification, mystère caché en qui la croix nous fut montrée, tu es la simplicité des membres voilés, tu es celui qui montre les trésors cachés, tu es le progrès de l'utile : que ta puissance vienne el que ta liberté même s'établisse sur ta servante Mvgdonia. » Il est vrai que, l'huile étant versée, il se trouve là une source pour baptiser Mvgdonia : mais il n'est pas hors de doute que celle mention du baptême d'eau n'est pas **une** correction tardive, car aussitôt l'apôtre, rompant le pain el prenant la coupe d'eau, fait communier Mygdoni i aux mystères du Christ, en disant : « Tu as reçu le sceau. prends possession de la vie étemelle. > la? sceau, c'esl-ii-din· fonction, semble bien encore être l'élément principal de l'initiation. Sur la fin de l'épisode, l'officier Sipbor sc convertit avec sa femme et sa fille ; ils se vouent à la pureté parfaite el demandent le « sceau ». El l'ajwlrre l!k** catéchise ainsi : « Le baptême est la rémission des péchés il régénère et renouvelle l'homme, qui par lui est trois fois élevé el participe au Saint-Esprit. » Il ajoute : < Gloire â la puissance ineffable : gloire à qui entre dm* le bain du baptême: gloire à toi,qui ramènes h s hommes de l'erreur el les fais participer à loi. » Ce disant, il versait de l'huile sur leur tête,puis il fil apporta r un bassin (σχάσην) et les baptisa au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Puis on apporte du pain sur une table et l'apôtre le bénit : < Fai* de ce pain le pain vivant pour que ceux qui en mangèrent restent incorruptible.*, etc · Nous avons ici un baptême proprement dit; mais ici encore l'onction joue un rôle préalable el important Notons h j**i que le baptême et l'eucharistie sont étroitement rattachés â la conception encratite delà vie chrétienne.

Au onuvnie épisode le roi Misdaeos à son tour voit

femme convertie par Thomas. Ensemble Charisioset Misdaeos pénètrent dans le local où enseigne Thomas, le frappent violemment et le font jeter en prison. Mais dans sa prison, c'est le douzième épisode, tous les convertis de Thomas le rejoignent, plus le propre fils du roi Misdaeos, Vasanés, lequel vivait avec sa femme depuis son mariage dans une parfaite pureté; il n'a pas de peine à devenir chrétien. Les portes de la prison s'ouvrent d'elles-mêmes, l'on se rend dans la demeure de Vasanés où vont être baptisés Vasanés el les sœurs de Mvgdonia. « Thomas prit de l'huile dans une coupe d'argent, et dit : () fruit plus noble que les autres fruits, ô fruit incomparable, ô fruit miséricordieux, les hommes grâce à toi savent vaincre leurs adversaires : tu couronnes les vainqueurs, tu es le symbolo de l'allégresse : tu évangélises aux hommes leur salut : tu donnes de la lumière à ceux qui sont dans les ténèbres, lu adoucis les amertumes : vienne, ô Jésus, ta force victorieuse,quelle fortifie celle huile... » L'apôtre verse l'huile sur la tête de Vasanés d'abord, puis sur la tête des femmes, en disant : « En ton nom, Jésus-Christ, que ceci soit pour ces âmes remission des péchés, défaite de l'ennemi, salut. » Puis on baptise avec de l'eau, mais sans aucune solennité pareille, el immédiatement ensuite eucharistie. Le récit du martyre de saint lliomas clôt ce long roman.

De celte rapide analyse il doit se dégager cette impression d'ensemble que les *Acta Thomæ* prêchent un encratisme rigoureux. La liturgie s'y ramène à l'initiation et à l'eucharistie. Celle initiation, où le baptême joue un rôle si effacé que parfois il n'est même pas mentionné, est opérée par le « sceau », l'onction d'huile sur la tête, l'huile étant considérée comme une matière éminemment symbolique. La présence d'une *onction d'huile* dans la liturgie baptismale est attestée dès le n· siècle; mais ici, manifestement, cette onction a une exceptionnelle importance qu'aucun texte ne lui donne. Celse parle de chrétiens chez qui < celui qui reçoit le sceau est appelé Nouveau et Fils et répond quand il la reçoit : Je suis oint de l'onction blanche de l'arbre de vie ». *Contra Crht*, vi, 27. Ces chrétiens sont des gnosliques ophites, el c'est de milieux semblables que procède le symbolisme liturgique des *Acta Thomæ*.

IV. Actes de Pierre et de Paul. — La Περίοδο Πέτρου originale, composition de la seconde moitié du il· siècle, croit-on, est perdue. Les pièces qui en dérivent ont été publiées en une édition critique par M. Lipsius dans les *Acta apostolorum apocrypha*, Leipzig, 1891.1.1, p. 1-231.

Le *Martyrium* du pseudo-Linus est fortement colore d'encratisme. Saint Pierre y prêche la pureté parfaite dans le mariage. A sa voix, « un grand amour de la pudicité enflamme les femmes de lout age et de toute condition, jusque-là que la plupart des matrones de Home refusent de partager la couche de leurs époux pour sauvegarder la pureté de leur cœur et de leur corps. » Du nombre sont les quatre concubines du préfet Agrippa, qui font vœu de chasteté. Colere d'Agrippa. Puis c'est Xantippê, femme d'Albinus favori de (>*sar. Albinus el Agrippa dénoncent au sénat ce Pierre « qui nous sépare de nos femmes au nom d'une loi nouvelle, inouïe ». L'apôtre est arrêté, puis crucifié. En arrivant au lieu de son supplice, H prononce une belle invocation à la croix sur laquelle il va mourir : « O nom de la croix, mystère caché, grâce ineffable. O croix qui as uni l'homme â Dieu' etc » Cette invocation rappelle celle de *alnt André, el nous avons dit en quoi ces thèmes se rattachaient au docétisme

Les ztcfmi découverts dans un manuscrit de Verceil l par M. Studemund et publi· * par M Lipsius, sont pour une part la reproduction en une recension différente l du *martyiunn* que représentai déjà le pseudo-Linu.s, mais pour une part (1-29) un n cit dépendant, comme le pseudo-Linus, de la Περίοδο Πέτρου originale. Ce récit t s'ouvre par la description du départ de Paul pour l'Es-

pagne; puis Simon le Magicien arrive a Home el y lait des dupes si nombreuses que saint Pierre est envoyé par Jésus pour le confondre; nous avons alors le récit du voyage de saint Pierre, des nombreux miracles qu'il accomplit à Home, de ses discussions avec Simon, finalement de la mort de Simon. Les *Actus Petri cum Simone* sont pleins de merveilleux et le démon y joue un role prépondérant, on les a manifestement expurgés de lout archaïsme doctrinal, mais il y demeure quelque trace d'un gnosticisme pareil a celui des *Acta Joannit*. Saint Pierre s'exprime ainsi sur Jésus : « Il a mangé et bu pour nous, quoique n ayant ni faim ni soif... Il vous consolera pour que vous l'aimiez, lui qui est grand et minime, beau et horrible, jeune et vieux, visible un temps et éternellement invisible... C'est lui la porte, la lumière, la voie, le pain, l'eau, la vie, la résurrection, le rafraîchissement, la perle, le trésor, la semence, la satiété, le grain de sénévé, la vigne, la charrue, la grâce, la foi, le Verbe... » (20). Ces expressions appartiennent au docétisme. De même, quand saint Pierre demande aux veuves ce qu'elles ont vu dans l'éclat â elles apparu d'une lumière surnaturelle, les unes lui répondent : Nous avons vu un vieillard, dont l'apparence était telle que nous ne pouvons l'exprimer. Les autres ; Un adolescent. Les autres : Un enfant qui touchait nos yeux subtilement, et nos yeux se sont ouverts (21). Les *Acta Joannis* nous avaient présenté les mêmes traits. Nous en relèverons un dernier : il est dit (2) que les fidèles présentent à saint Paul pour le sacrifice du pain et de l'eau : *Optulerunt autem sacrificium Paulo panem cl aquam et* (pour ut) *oratione facta unicuique daret : in quibus contigit quamdam nomine Hu/inam, volens itaque et ipsa eucharistiam de manibus Pauli percipere*, etc. L'histoire est l'analogie de celle du jeune meurtrier <les .tria Thomæ; ici c'est une femme qui vit en concubinage el que saint Paul exclut de la communion. Mais l'intérêt de l'épisode est dans ce détail, que l'eucharistie est faite de pain et d'eau. Déjà dans les *Acta Thomæ*, la servante de Mvgdonia apportait pour l'eucharistie du pain el de l'eau. C'est un trait authentique d'encratisme, car l'encratisme condamnait l'usage du vin, el celte condamnation s'étendait â l'eucharistie elle-même. De là, ce que les hérésiologues ont appelé la secte des aquariens.

V. Acres DK Pa ix et DE ThÉCi-A. — Le récit commence abruptement au moment où Paul arrive à Iconium, fuyant Antioche. Reçu dans la maison d'Onésiphore, il rompt le pain cl prononce un discours que l'auteur qualifie de discours de Dieu sur la continence (ἐγκραγία) et la résurrection : < Heureux ceux qui sont purs de cœur, heureux ceux (pu gardent chaste leur chair, heureux les continents, heureux ceux qui ayant femmes sont comme s'ils n'en avaient pas, heureux les corps des vierges, car ceux-là plairont â Dieu et ne perdront pas la récompense de leur continence » (5-6). Nous sommes ici en plein encratisme. OrThécla, fiancée de Thamyris, entend le discours de l'apôtre el ne veut plus vivre que selon sa loi. Colère du fiancé et de sa famille contre l'étranger (pii enseigne qu'il faut craindre Dieu seul et vivre dans la pureté · (9), (pie · les noces ne doivent pas être » (II), qu'il « n'y a point de résurrection si l'on ne reste pur » (12). L'apôtre s'enfuit el Thêcla pari avec lui pour Antioche. C'est â Antioche que Thêcla aura â combattre dans (amphithéâtre contre les bêtes féroces el sortira saine el sauve de ce combat.

On a récemment émis l'hypothèse que les *Acta Pauli et Thêcla*: ne sont qu'un fragment de la ΠιπιοΒο Ηαύλου originale du n· siècle, et qu'à cette même HeptoSo; appartient la correspondance apocryphe de saint Paul et des Corinthiens et le Μχρτύριον Παύλου publié par Lipsius, *Acta apostolorum apocrypha*, t. i, p. 161-117. Nous avons dit ailleurs, *Dictionnaire de la lîible*, t.n, Col. 1900-1901, en quoi celte hypothèse ne nous paraissait

pis plausible pour ce qui est de la correspondance apocryphe : quant au Μαρτύριο-/ , l'hypothèse est simplement vraisemblable. Du reste, l'histoire des doctrines n a rien a noter dans ce Μαρτύριο/.

VL Actes de saint Philippe. — C'est encore l'encratisme que nous présentent les fragments des *Acta Philippi* retrouvés par nous. *Analecta bollandiana*, 1890, l. ix, p 201-219; édit. Bonnet. 1903. Une femme vient de perdre son fils et se lamente : il n'y a plus de joie possible pour elle, il ne lui convient plus de se marier, ni de manger des aliments qui édifient le corps, savoir le vin et la viande. · Tuas raison, lui répond saint Philippe. Que penses-tu de la pureté? C'est la pureté qui a commerce avec Dieu, mais elle est odieuse aux hommes, car ils ne saenl ni être chastes, ni boire de l'eau, » f, 3. A Azotos, l'apôtre est accusé d'être un magicien et un homme dangereux, parce qu'< il sépare les mariés, enseigne que la pureté seule voit Dieu, et que le fait d'avoir des enfants est une calamité,» iv, 1. A Nicotera, il est poursuivi sous prétexte qu'il enseigne · une doctrine nouvelle et étrangère, savoir : demeurez purs et vous vivrez et vous brillerez comme des astres dans le ciel,» vi. 8.

Si nous résumons les observations précédentes, nous dirons que les actes apocryphes nous fournissent de très intéressants spécimens d'abord du docétisme, ensuite de l'encratisme. Le docétisme a sa date dans l'histoire de la christologie; l'encratisme, dans l'histoire de la théologie morale et plus précisément de la doctrine pénilenlielle, car il est bien Aident que l'encratisme est une tendance antipénitentielle. I-i liturgie enfin, soit dans le style de ses prières, dont nous avons rencontré des modelés si archaïques, si gnostiques, soit dans l'économie de <es rites, par exemple les éléments du baptême et les éléments de l'eucharistie, a beaucoup à retenir de l'étude de ces textes apocryphes.

R. A. Llpslua et M Bonnot. *Acta apostol. apocrypha*, 3 m-8., Ixipiig, 1891-1903; R. A. Lipsius, *Die apocryphen Api*tolgeschichten und A/u>stelleyenden*, Brunswick. 1883-18DO. M R James, *Apocrypha antedota*, Cambodge. 1897 ; P. Batiffol. *Anc.litt.chr. grecque*, Paris. 1898.p. 41-4*7; *Theotug. Literatur:ei(ung,t&J7*, l. xxii, p 025-629; Anal, *boitand.*, 1898, t. xvn, p 231-233; F. Hennocko. *Neuteftam. Apocryphen*. Tubmgue. lftM.

P. Batiffol.

ACTES DES MARTYRS. Voir Acta martyrum.

ACTION en terme do bourse. SOCIÉTÉ PAR ACTIONS. — L Définitions. II Origine et historique. HL Régime légal des sociétés par actions. IV. Organisation. V. Avantages et inconvénients. VL Devoirs de l'actionnaire. — VH. Abus des sociétés par actions.

I Définitions. — Les actions sont des titres de propriété sociale ou de créance d'un type uniforme et transférables par une simple mention sur des livres ou par tradition selon que les titres sont nominatifs, ou au porteur. Grâce à cette facilité de transmission leur propriétaire trouve facilement un cessionnaire. Un marche spécial : la Bourse, s'établit pour cette nature de biens, en sorte que le titre de propriété de capitaux engagés à long terme devient convertible et mobile.

L'action étant une part du capital social d'une société par actions, les droits qu'elle confère el les obligations qu'elle inqiose dépendent de la constitution el du rôle clés sociétés par actions.

Sous le nom île sociétés par actions, on désigne une association fonuee dans un but déterminé avec un capital qui e"l divisé en actions (l *clien-Shares*). La société comme telle a seule qualité pour effectuer toutes les opérations nécessaires au but social. Les diverses obligations contractées par les mandataires de la société affectent immédiatement le capital social el seulement indirectement les membres de la société, les actionnaires. Voilà pourquoi la société par actions est immédiatement une association de capitaux; elle n'est asso-

cution de personnes que d'une manière indirecte et dérivée. L'actionnaire, en effet, n'a d'autres droits que ceux qui appartiennent à ses actions, et la part d'influence qu'il détient dans l'œuvre sociale est proportionnelle au nombre de ses actions.

II. Origine et historique. — Il règne une assez grande incertitude sur l'origine des sociétés par actions. On peut les faire remonter aux sociétés créées dans l'ancienne Rome pour affermer l'impôt (*societates vectigaliuni*). Elles différaient des autres en ce qu'elles formaient une personne juridique et que la part sociale était transmise aux héritiers, sans que cependant il leur fût permis, à moins d'une clause spéciale, de participer à l'administration. En outre, on peut conjecturer d'après certains passages de Cicéron que le droit des associés était cessible.

Une autre origine a été proposée. Le besoin de capitaux naissant des expéditions et des nécessités économiques des villes italiennes au moyen âge, avait donné lieu à des emprunts. Les créances contre l'Etat, inscrites au livre de la dette publique, étaient, pour faciliter la comptabilité, divisées en parts égales; elles constituaient des biens meubles, mais, dans certaines circonstances, elles avaient un gage immobilier. Les parts étaient cessibles et transmissibles héréditairement, privilégiées de certaines manières, particulièrement inaliénables et souvent exemptes d'impôts. Telle fut, par exemple, la banque de Gènes (*Banca di San Giorgio*) fondée à la fin du XIV^e siècle ou au commencement du XV^e siècle. Plusieurs associations de ce genre furent créées dans un intérêt de colonisation. La première en date est la Compagnie hollandaise des Indes fondée en 1602. En France celle qui la première obtint quelques succès fut la Compagnie de Saint-Christophe fondée en 1626 et approuvée par le cardinal de Richelieu, puis en fut un des principaux actionnaires. En 1635, prend naissance la Compagnie des Indes d'Amérique; en 1628, la Compagnie des Cent Associés de la Nouvelle-France ou du Canada.

C'est surtout à l'époque de Colbert que l'on voit ces sociétés par actions se multiplier et obtenir un succès plus durable. Nous citerons principalement la Compagnie des Indes-Orientales et celle des Indes-Occidentales, approuvées toutes deux par édit royal en 1664. Ce qu'il importe de constater c'est le caractère de ces sociétés nouvelles. Créées à un capital déterminé, les actions sont de 1 000 ou 2 000 livres et les parts égales. Les créanciers n'ont pas d'autre garantie que le fonds social; les directeurs ne peuvent obliger les compagnies au delà, l'administration est confiée à des directeurs et déjà nous voyons naître les assemblées, où les décisions sont prises à la majorité. Toutefois elles différaient à beaucoup d'égards de nos sociétés anonymes modernes. Au XVIII^e siècle, l'agiotage qui s'était produit sur les actions de la banque de Law avait porté préjudice aux compagnies qui s'étaient fondées dans l'intérêt du commerce de la France. Lorsque, à la suite du décret du 2 mars 1791, l'industrie fut déclarée libre, la spéculation déprécia de nouveau les actions des sociétés fondées depuis cette époque. Les dangers et les abus qui en étaient résultés provoquèrent la réaction; la Convention, par un décret du 24 avril 1793, supprima toutes les sociétés dont le capital était divisé en actions et défendit d'en établir, à l'avenir, sans l'autorisation du corps législatif. Ce décret fut aboli sous le Directoire par la loi du 30 brumaire an IV. On donna la liberté à la spéculation et la spéculation se donna encore une fois libre carrière aux dépens du public. C'est sous l'influence de ces faits que fut publié le Code de commerce.

III. Régime légal des sociétés par actions. — Le projet révisé de 1803 admet deux sortes de sociétés par actions : la commandite par actions et la société ano-

nymie. La première comprend deux sortes d'associés. Les uns sont de véritables associés en nom, on les appelle les commandités : ce sont eux qui gèrent les affaires sociales sous leur responsabilité et ils sont tenus solidairement de toutes les dettes de la société, de telle sorte que leur intérêt personnel est en jeu. Les autres, qu'on appelle les commanditaires ou bailleurs de fonds, ne sont obligés qu'à concurrence des apports qu'ils ont effectués.

Dans la société anonyme, les capitaux sont fournis par un grand nombre de personnes qui ne s'obligent que dans la mesure de la part du capital souscrit par elles. Le fonds social est divisé en actions qui sont offertes au public et les souscripteurs sont d'autant plus empressés qu'ils savent que, tout en limitant leurs chances de perte, ils s'assurent des droits éventuels à des bénéfices souvent considérables.

IV. Organisation. — Dans une société anonyme la direction, l'autorité suprême, la responsabilité appartiennent à l'assemblée générale des actionnaires. Elle nomme un conseil d'administration chargé d'assurer la direction et l'exécution de l'entreprise, sans toutefois faire accepter aux administrateurs les dettes sociales au delà du montant de leurs propres actions. Enfin l'assemblée générale nomme, s'il y a lieu, un directeur salarié.

V. Avantages et inconvénients. — La société anonyme présente le grand avantage de grouper facilement les nombreux capitaux nécessaires à de vastes entreprises. À côté de cet avantage les sociétés anonymes offrent des inconvénients sérieux. Ce qui leur fait surtout défaut, c'est l'intérêt personnel. Les gros traitements accordés aux administrateurs, la promesse de parts dans les bénéfices, la menace de pénalités rigoureuses ne leur inspirent qu'imparfaitement cet intérêt. Tout cela ne fera jamais d'un administrateur ou un directeur salarié, l'égal d'un patron directement intéressé au succès de l'œuvre qu'il a fondée et qui constitue sa propriété. En outre, dans le régime de l'anonymat les rapports directs entre le patron et les ouvriers n'existent plus, l'influence religieuse s'exerce difficilement, la paix sociale est précaire, les droits de l'ouvrier ont plus de peine à être sauvegardés.

VI. Devoirs de l'actionnaire. — Beaucoup de personnes sont persuadées que, pour un actionnaire, il n'existe pas d'autres obligations que de toucher ses coupons, échanger ses valeurs au moment opportun et, suivant l'expression consacrée, administrer son portefeuille. C'est là une grave erreur, car l'actionnaire, par le fait même qu'il fait partie intégrante d'une société, se trouve, en toute vérité, quoique dans une mesure variable, responsable des actes de cette société. Sociétaire, il est nécessairement coopérateur des actes sociaux et par suite responsable en conscience. Par conséquent : — 1^o L'actionnaire doit se rendre compte de la moralité des opérations de la société et ne peut être indifférent à son résultat moral ou religieux. Il est évident que si l'entreprise est immorale, la coopération qui y est donnée ne saurait être innocente. C'est ainsi, par exemple, qu'il n'est pas permis de prendre ou de conserver des actions d'un journal pornographique ou antireligieux. — 2^o L'actionnaire ne saurait se croire délié du devoir de considérer par quels moyens s'obtiennent les bénéfices auxquels il participe. Or certaines manières de réaliser des gains sur de l'argent qui n'a pas été versé; certaines spéculations véreuses ou opérations de bourses constituent de véritables indécences, sinon des injustices formelles. — 3^o L'assemblée générale nomme les administrateurs de qui vont défendre la direction générale de toutes les affaires, la nomination des chefs de service, la haute surveillance du personnel. Aux actionnaires de surveiller et de ne maintenir leur confiance qu'à des

hommes qui sachent unir à l'intelligence des attain s le souci de l'honneur, l'élévation île* vues et les principes do moralité. Cela suppose que chacun se donne la peine d assister â ce* assemblées générales el beaucoup malheureusement se contentent île se faire représenter par des mandataires indifT. rent*. C'est la une habitude fâcheuse, une abdication qui, dans bien des cas, peut avoir des conséquences funestes et entraîne une res- |>onsabilité morale à laquelle trop souvent un ne rélb- chit pas. — 1* Dans une société industrielle, commerciale on financière, le conseil d'administration compte parmi ses attributions les plus importantes le choix d'un directeur. l'n bon directeur apportera un soin tout spécial au choix très attentif des nombreux auxiliaires, employés, contremaîtres qui ont le contact immédiat i4 constant avec l'ouvrier. Or si le choix d'un directeur est aux mains du conseil d'administration, celui-ci dépend du vole de l'assemblée générale de- actionnaires. — 5. A combien d'objets de la plu* haute importance ne s'applique pas le concours réuni du directeur ct du conseil d'administration, et, par suite, combien grande est la responsabilité des actionnaires !

Équitable échelle des salaires qui lient compte 5 la fois du rendement présent «lu travail, de la prospérité de l'industrie el des services passes de l'ouvrier, cl puisque celui-ci est guetté en quelque sorte par les ductions «pii, â peine la paye reçue, s'efforcent «le la lui arracher des mains en la faisant tomber dans le comptoir du cabaret, choix du jour ct «lu mode de payement les plus propres â favoriser le retour intégral de la somme versée non seulement aux enfants, mais au père de famille.

Des combinaisons diverses ont été imaginées pour développer chez l'ouvrier la prévoyance, assurer son avenir, le soustraire â la rapacité de certains fournisseurs qui tirent un bénéfice usuraire et auxquels il est obligé de recourir. L'habitation ouvrière qui importe d'une manière capitale â la santé el à la moralité, en même temps qu'à l'conomie, a provoqué des études auxquelles il est indi*pensable que le zélé chrétien donne son application la plus active el la plus intelligente. Tels sont les principaux secours de l'ordre moral et économique que la sollicitude d'un conse'l d'administration et d'un directeur pénétrés de leur devoir patronal peuvent apporter à l'amélioration de la classe ouvrière el auxquels Factionnaire peut contribuer, dans la mesure de scs droits.

VU. Anus UES SOCIÉTÉS par actions. — Les sociétés par actions donnent lieu à des abus considérables dans leur fondation ct leur administration. — 1. Les fondateurs d'une société anonyme s'attribuent des prélèvements hors de proportion avec les sen ices rendus. Ces prélèvements s'opèrent, la plupart du temps, sous forme de majoration des apports en naturo, tels qu'im- mcubles, brevets d'invention, clientèle, etc. Parfois une société déjà existante accroît son capital sous prétexte d'étendre ses affaires, sans qu'un accroissement proportionnel «le liénéllccs en soit la conséquence. — 2. La distribution «le dividendes fictifs est un délit propre aux sociétés anonymes. Les directeurs ou administra- teurs qui ont par devers eux de gros paquets de titres, sont intéressés à distribuer de larges dividendes de manière à faire monter les coin's des actions et à les écou- ler à la Bourse. La baisse qui survient ensuite les laisse indifférents. 3* Alin de fain? prendre les actions par l' public, on distribue des dividendes avant qu'il n'y ail eu des bénéfices acquis. Celle pratique devrait être interdite par le législateur comme étant une diminution d'tournée du montant des actions, il faut d'une part la niaiserie des actionnaires et de l'autre le désir des fon- dateurs de pousser à la hausse pour *e livrer à une ma- nœuvre aussi déraisonnable. — i* Presque tous les fon-

dateurs d'une société par actions ont besoin pour l'emi*. *ion des actions d'une banque on d'une -ociété financière a laquelle ils consentent une forte commis- sion. Le* sociétés financières, sans «'occuper des chances de réussite de l'affairr industrielle nu commerciale, n'ont qu'un but : écouler le plus d'action* potrihle au taux le plus élevé. Trop souvent l'entreprise croule, les fondateurs ont cédé leurs actions, les banquiers ont réa- lisé leurs bénéfices el la perte retombe tout entière «ur le public trop crédule ou trop naïf. — or Les émissions *onl souvent faites par un syndicat de banquiers, afin de diviser les chances et surtout d'amortir ia concurren- ce qu'ils pourraient *e faire entre eux. Ces syndicats *e chargent â forfait d'une grande quantité de litres : le public qui *? presse à leurs guichet- ne les obtient qu'a un prix supérieur. La société qui fait l«-mission en garde la majeure partie dans sa cais*e; elle fait publier que li souscription a été plusieurs fois couverte, en sorte que les titres font immédiatement prime sur le marché ct que les financier* les «-coulent peu à peu â des prix de plus en plus élevés. Parfois aussi les sociétés emploient les fonds disponibles â acheter en Bourse leurs propres actions, de manière à les faire monter ou â maintenir les cours. Qu'une campagne de baisse se produise et roussisse^ c'est la panique, la ruine, le krach.

IA», /z gouffre <?< Paris. 188B; Ttudkr. *La ri- furmr de* (ci lai nur par ocliouf, l*ans, ; A. Jac- quard, *Erainrn cr<bq>ie du projet de lot sur &< Hscirtt* par achOfi^, Pan<, 1S93; B- uvier-Bangiltao, ht l. gélation nouvUr sur le» société». Parti, l'ßl7; Aalñēß Favrv, hi nouveiir lut sur lès saciite^ par «irfoiu», Paris, 180R; F. vüuiy<. *De la a)ita- titution des* «oci?M.< jmr aclion*. Paris, IMO; Siiaaljlrrj-ikun de Brader, Fribourg, l&xi, V* Acheta*

Cli. AvrorxE.

ADALARD, abbé do Corblo, n. vers Γ m 753, mort en 820, était neveu de P« pin le Bref el cousin de Char- lemagne. Il fut élevé à la cour avec les princes *es parent.*; mais â peine âgé de vingt ans. il demanda l'habit monastique à Fabbaye de Corbie. Apres un séjour au Mont-Cassin, il rentra dan* son premier monastère et en fut nommé abbé, Charlemagne l'envoya en Italie pour aider de ses conseils le jeune roi Pépin, son fils. En 809, il assista au concile d'Aix-la-C.lupelh. qui cul à exposer la doctrine de VÉglise sur la procession du Saint-Esprit el il reçut la mi**ion de porter au pape *aint Léon III les actes de ce synode. En SH, il prenait part au concile de Noyon. Tromp* : par de faux rapports, Loui* le Débonnaire l'exila dans Hle de Iléro, aujourd- d'hui Noinuutier. Il y resta sept année*, après lesquelles il put reprendre le gouvernement de son monastère, U fond.» en Saxe l'abbave de la Nouvelle-Corbê où il mit pour premier abbé son frère Wala. Adalard mourut â Cuibic le 2 janvier 826. Son historien, Pascliase Itadbert, nous apprend qu'il s'était attaché a l'étude de saint Au- gustin ; mais les quelques écrit* qui non.* restent de ce saint abbé (P. L., t. cv) ont trait seulement au gouverne- ment de son monastère.

Mabillon, *Actnsanrtoruui O. S. Broedùti, sæc.* [v, part 1. lG77, 300*377; 7/mL luteixiirs de lu Kruucc, L iv, p. ; doniCciliicr, *lli9t. des auteur» crch'sia^tiques*, 2. édit.» ParU. 1862, t. xn. p. 274 ; Zlcgeltauer, *Ihsl rei liltct arir ord S. /lenedrcti*, t. iv, p. 2F.9, 579, 721; Aug F.nck. Dr S. Adalharda abatte Corbri* anliguje cl norr dissertatio historica, in-H., Munster, 1873.

B. IIRURTEBIZE.

1. ADALBÉRON, archevêque de Rolms. Fil* de Geoffroy d'Anlcnnr, élevé à l'abbaye de Gone, succéda en 969 à rarchevêqne Odolnc. Habile détenteur des droits de son Église, restaurateur de la discipline, il tint plusieurs conciles, en particulier au mont Sainte-Marie, et releva lrs écoles qu'il confia à Gerbert. (.halivelier de Lothairo ct de Louis V, il sacra Hugues Capel qui lui maintint son titre. Il mourut à Hidms le 3 janvier 988.

On « de lui : l. II leltivs publiées sous le nom de GeilxTt cl reproduite par Migne, /*. L., t. cxxxvil, cul»

503. 2· deux discours dont l'un à l'ouverture du concile de 972. ni mont Sainte-Marie; 3· décret pour confirmer j introduction des moines à Mouson; <· sentence d'ex-communication contre Thibault, usurpateur du siege d'Amiens, 24 septembre 975 ou 977.

Ceiffler, *Histoiredn auteur* eccl.*, Paris, 1754, L xrx, p. 675; *Histoire littéraire de la France*, Paris, 1742, U Vf, p. 444.

J. Rélot.

2 **ADALBÉRON** Ascolin, évêque do Laon, né vers 945, élève de Gerbert à Reims, évêque de Lion en 977, par la faveur de Lothaire. Il assura l'avènement de Bugue* Capet en lui livrant Charles de Lorraine, et fut de ce chefaccusé de trahison. A part un court différend, a cause duquel Sylvestre II le cita à Rome, il fut l'ami du roi Robert. Il mourut en 1030. — Il a écrit: le *Adalberonis carmen*, poème satirique en 430 vers, au roi Rol>ert : dans un style allégorique, l'auteur attaque certains abus, et blâme notamment l'affection du roi pour les moines et les clercs d'origine obscure; ce poème a été publié par Adrien Valois en 1663, in-8°, Cromoisy. Paris(à la suite du panégyrique de Bérenger); dans le *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. x, p. 64 sq., et dans l*. L., t. cxli, col. 769. — 2· *De Sancta Trinitate*, poème manuscrit indiqué par la *Dibliotheca belgica manuscripta* de Sanderus; — 3 *Dp modo recte argumentandi et prædicandi Dialogus*, qui est aussi resté manuscrit.

Recueil dre historiens dre Gaules, t. X, p. 64; *Histoire littéraire de la France*, Paris, 1746, t. vu, p. 290.

J. Rélot.

ADALBERT. — I. Vie. II. Écrits.

I. Vie. — Né en Gaule au vm· siècle, Adalbert fut toute sa vie un imposteur insigne. Encore jeune, il se vantait qu'un ange lui avait apporté de précieuses n liques, en vertu desquelles d obtenait ce qu'il voulait; il fit surtout des dupes parmi les habitants de la campagne. A force d'argent, il gagna des évêques ignorants qui lui conférèrent l'épiscopat; des lors, il se mit à consacrer des églises sous son propre vocable; il distribuait même de ses cheveux et des parcelles de ses ongles pour qu'on les vénérât. Si l'on se présentait à lui pour confesser ses tîntes, il prétendait les connaître d'avance et absolvait les pécheurs sans les entendre; il parvint ainsi à jouer un rôle important surtout dans l'Est de la France, ou le peuple désertait les églises pour fréquenter les oratoires érigés par lui.

Saint Boniface, qui travaillait alors à détruire partout l'erreur, ayant essayé vainement de convertir Adalbert, le fit condamner en 744, au concile de Soissons. L'imposteur n'en devint que plus hardi; Boniface en avertit le pape Zacharie, qui le condamna vers 748, dans un concile a Rome; comme il refusait de se .soumettre, il fut enfermé par ordre des princes Carluman et Pépin, et mourut probablement en prison.

II. Écrits. — 1· Un premier écrit d'Adalbert est l'histoire d*· sa propre vie, tissu de visions, d'impostures et de faux miracles. Voir Labbc, *Sacrosancta concilia*, t. vt. col. 4563. — 2· Il a aussi composé une prétendue Lettre qu'il attribuait à Jésus-Christ et qu'il supposait avoir été apportée du ciel par le ministère de saint Midi I, et trouvée à Jérusalem. Voir Baluze, *Capitularia*, t. il, col. 1396. Celte lettre ne contient rien de mauvais en wi; le point sur lequel elle insiste surtout, est la MiicUfication du dimanche. — 3· Un dernier écrit est une formule de prières a l'usage de ses sectateurs : apres avoir invoqué le Dieu tout-puissant, père de Jésus-Christ, on y invoque saint Michel et d'autres anges aux noms inconnus, qui semblent être plutôt des démons, remarque k concile d· Rome qui condamna cette prière, comme les deux autre < écrits d'Adalbert. C· concile voulait qu'on lrs brûlât tous trois; mais le pape Zacharie ordonna qu'on les conservât dans les archives de l'Église de

Rome. Cependant ils ne subsistent plus nulle part en entier. On en connaît seulement quelques extraits rapportés dans les Actes du concile de Rome, et imprimés avec les lettres de saint Boniface, *Honifacil epistolas*, P. L., t. lxxxix; Baluze a publié des fragments de la lettre attribuée à Jésus-Christ.

Histoire littéraire de la France, Paris, 1738, t. iv, p. 82.

L. Lævenbruck.

ADALBOLD, élève de l'école de Liège sous Nolker, probablement écolâtre de Saint-Ursmar à Lobbes, évêque d'Utrecht en 1110, se distingua par la culture des sciences, par la protection qu'il accorda à la réforme monastique dirigée par saint Poppon de Slavelot et par l'extension qu'il sut donner à la puissance territoriale du siège d'Utrecht. Pendant son épiscopat, il fit profession de la règle bénédictine; il mourut le 27 novembre 1026. Il écrivit : 1· un traité *De ratione inveniendi crassitudinem sphaerae*, dédié à Silvestre II, Pez, *Thes. anecd. noviss.*, Augshoïrg, 1721, t. hi, 2, p. 85-92; P. L., t. cxl, col. 1103-1108; Olleris, (*Euvresde Gerbert*, Paris, 1867, p. 471-478; cf. Berthelot, dans *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 1885, l, v, p. 184. 186, 195-196. 220; Gunther, *Gesch. des mathem. Unterrichts im M. .4.*, Berlin, 1887, p. 118-120; Cf. Le Paige, dans *Hull. Inst. arch. Liégeois*, 1890, t. xxi, p. 461-463; — 2* un coin mentaire sur le passage de Boèce : *O gui perpetua mundum ratione gubernas*, édité par W. .Moli en 1862; cf. *Ncues Archiv. f. aelt. d. G. Kunde*, 1886, t. xi, p. 140; — 3· une biographie de l'empereur Henri II, qu'on ne peut identifier sûrement avec le fragment publié dans les *Mon. Germ. hist., Script.*, t. iv, p. 679-695; — ieun office nocturnal de saint Martin, *Sigeb. Gembl. de script, eccl.*, c. cxxxviii. On lui attribue faussement une vie de sainte Walburge, et peut-être aussi le traité: *Quemadmodum indubitanter musicæ consonantiæ judicari possint*. Gerbert, *Scriplores eccl. de musica*, ttp. San Bias., 1774, l. i, p. 903-312, P. L., t. cxl, col. 11(09-1120. Adalbold fut en relations scientifiques avec Gerbert d'Aurillac, Hériger de Lobbes, Demon de Reichenau, Egbert de Liège.

Hist tilt, de la France, t. vn, p. 201, 252-259; Coillior, *Hist. aut. eccl.*, 2·édit., t. xm, p. 74-76; Van der Aa. *Adelbold bûschop van Utrecht*, Groningen, 1862; W. Moll, *Hisschop Adelbuld conimentaar op een melruni van Doethius*, dan» Kist en Moll, *Ferkhisor. Archief.*, 1862, t îtr, p. 163-221; Hirsch. *Jahrbucher Heinrich* it*, Berlin, 1804, t il. p. 296-801; W. Moll, *Kerkgeschiedenis van Nederland*, Utrecht, 1866. t. il. p. 1059; J. de Theux, *Le chapitre de S. himbert à Liège*, Bruxelles, 1871, p. 40-42; Ladowlg. *Poppo von Stablo*, Berlin. 1883. p. 66-67; E. Voigt. *Egberts von Lüttich Fecunda Ratis*, Halle, 1889, p. ix-xviii, Wattenbach, *Deutschland* G. Quellen*, 6*édit., Berlin, 1893, L i. p. 389-391; Sackur, *Die Ctuniacensrr*, Halle, 1894, t. if. p. 179; Hauck, *K. G. Deutschland**, Leipzig, 1896, t. m. p. 485 486.

U. Bmi. Il. Ilh.

1. **ADAM**, nom hébreu signifiant de soi *homme*, comme le mol grec άνθρωπο et le mol latin *homo*, mais devenu par appropriation le norn personnel de celui qui fut le premier homme et le père du genre humain. Prise dans son ensemble, la monographie d'Adam présente des aspects multiples qui donnent lieu à des études de détail. On peut voir en lui le père naturel ou propagateur du genre humain, et cette considération mène à tout ce qui se rapporte à l'homme en général, à l'espèce humaine : antiquité, nature, origine, étal primitif, unité d'espèce et de souche, etc.; tout ce courant d'idées appartient à l'article Homme. On peut ensuite voir dans Adam le chef moral ou juridique de l'humanité élevée gratuitement à l'état de justice originelle, placée par bien dans l'heureux séjour du pandis terrestre, puis déchue par la faute de nos premiers parents; questions de première importance, mais qui reviennent aux articles Justice ORIGINELLE, P.VRAOIS TERRESTRE, PÉCHÉ OIUGINEL. Enfin, on peut voir dans Adam cet être individuel qui sortit immédiatement de* mains du créateur, et eut sa vio distincte. personnelle; et l» encore ü offre matière a uno

assez large étude théologique. On peut h ramener aux idées suivantes :

I. Création du premier homme. II. Son élévation à l'état surnaturel. III. Son péché. IV. Son rejn ntir et q»n salut. V. Lieu de sa sépulture. VI. Adam figure de Jésus-Christ.

I. Création du premier homme. — Le livre de la Genèse énonce clairement la création d Adam, 1,27 . *Et creavit Deus hominem ad imaginem suam*; et π, 7 ; *Eormavit igitur Dominus Deus hominem de limo terree*. L'interprétation catholique deces passages établit, comme dogme de foi, la création proprement dite de l'âme d'Adam, et comme doctrine commune aux Pères et aux théologiens, une action divine immédiate dans la for* (nation de son corps. Gen., i, 26, 28; n, 7. Voir Trans-formisme

/ LES ANGES ONT-ILS EU PART A SA CREATION? — Ceci supposé, on s'est demandé si cette action immédiate de Dieu excluait toute coopération des anges dans la formation du premier corps humain. En principe, la réponse d'pend du sens qu'on donne à la question. Une coopération qui consisterait à organiser ou à former un vni corps humain est inadmissible; dans des limites inférieures, elle ne serait pas impossible, comme l'insinue saint Augustin, *De Genesi ad hit.*, I. IX, c. xv, A L., t. xxxiv, col. 403, et c'est là également tout ce qu'affirme saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I., q. XCI, a. 2, ad 1.. : *Dotait tamen fieri, ut aliquod ministerium in formatione corporis primi hominis angeli exhiberent, sicut exhibebunt in ultima resurrectione, pulveres colligendo*. Mais, en fait, la Genèse ne fait aucune mention d'une coopération semblable, et en général les Pères l'ignorent. Cf. Suarez, *De opere sex dierum*, I. III, c. i, n. I sq. Ce qu'il faut certainement exclure, c'est cette opinion juive, que Dieu aurait eu les anges en vue, comme l'idéal suivant lequel l'homme devait être formé, et qu'il leur aurait adressé ces paroles : Faisons l'homme à notre ressemblance. C'est à sa propre image que Dieu lit Adam : *Et creavit Deus hominem ad imaginem suam; ad imaginem Dei creavit illum*. Voir entre autres, saint Basile, *Horn.*, tx, in *Ilcxaem.*, n. 6, D. G., t.xxix, col. 206, et saint Jean Chrysostome, *Hom.*, vm, m *Gen.*, n. 2, D. G., t. m, col. 71.

II CONDITIONS SURJECTIVES OU EUT CREE ADAN — Dans quelles conditions subjectives furent créés le corps et Pâme d'Adam?

1. *Principe*. — Un principe régit toute celte question dans la théologie patristique et scolastique : Le premier homme fut créé *parfait*. Celte perfection se mesure, soit sur ce qui convenait absolument à une nature humaine sortant des main* du créateur. soit sur ce qu'exigeait relativement dans Adam, sa mission de père et d'éducateur du genre humain.

2» Corps. — Conformément à ce principe, son corps nous est represent»l comme un chef-d'œuvre du divin ouvrier pour les proportions, la lieauté, la grandeur et la majesté. Mais la critique, comme la saine théologie, rejette ces récits légendaires ou fantastiques sur la taille gigantesque d'Adam, qu'on rencontre chez des écrivains Orientaux et qui s'inspirent de sources rabbiniques ou talmudiques. Au x. siècle, l'évêque syrien Moses Bar Cepha nous donne un remarquable échantillon de ces singulières opinions, dans son livre *De paradiso*, part. I. c. xiv, P. G., t. exi, col. VAS. Dans la supposition que le paradis terrestre se trouvait au delà de l'océan, la question se posait : Comment nos premiers parents ont-ils passé sur le continent? Et les partisans de la taille gigantesque de répondre imperturbablement, qu'ils avaient passé la mer à pied : *per vadosum mare pedibus commeasse, quum essent staturir procerissima*. Quelques-unes do ccs fables reposent sur une fausse interprétation de textes bibliques, comme on peut le

voir dans Benoit Percyrn, Jn *Genesim*, l. IV, *Disputatio de formatione et praestantia corporis humani*, q. ut, n. 99-1U0.

Adam fut créé à l'état *adulte*. Saint Augustin énonce la question, sans la trancher, dans le *Dr Genesi ail htt.*, l. VI, c. xm, n. 23, P. L., t. xxxiv, col. 318; mais il est plus exprt ^sif dans un autre ouvrage, *De peccator, ment, et remiss.*, I. I, c. xxxvn, P. L., t. xuv, col. 1VJ : *Non parvulus factus est, sed perfecta mole membro-rum*. Un état d'enfance n'a guère de sens que d:ns le Gis d'une production naturelle par voie de génération. Au reste, l'ensemble des détails que fournir la Genèse sont significatifs ; aussitôt apres sa création, Adam nous apparaît capable de travailler la terre et apte à la fin du mariage. C'est abuser de celte expression : *Infant cnim fuit*, dont se sont servis quelques Pères, en particulier saint Irénée, *Cont. hær.*, I. IV, c. xxxvni, P. G., t.vu, col. 1105, que de l'appliquer à la condition physique du premier homme; chez Irénée, elle signifie qu'il n'eut pas dès le début toute la perfection finale dont il était susceptible, dans la pensée des autres Peres, elle se rapporte aux qualités de simplicité et d'innocence enfantine qui ornaient Adam avant sa chute. Voir dom Maran, *Prxfat. in opera S. Justinii*, part. II, c. v, P. G., L II, col. 43; Pctau, *De opificio sex dierum*, I. IL c. tx. A quel Age répondait exactement le degré de développement physique possédé par le corps d'Adam au jour de sa création, c'est ce qu'il est superflu et même impossible de déterminer : pour des misons diverses, les conjectures varient d'une trentaine à une soixantaine d'années. Pereym, *op. cit.*, n. 97; Suarez, n. 745.

Saint Augustin signale une singulière opinion qui. de son temps, eut cours dans le peuple; sur une interpn— talion trop liltérale de ces paroles que la Genèse dit de nos premiers parents après leur chute, m. 7 < Et leurs yeux s'ouvrirent, et ils s'aperçurent de leur nudité, on se figura qu'Adam et Ève avaient été créés aveugles : *Neque enim caeci creati erant, ut imperitum vulgus opinatur*. *De civit. Dei*, XIV, c. xvn, P. L., t. XU, coi. 125. Le grand docteur réfute celte ineptie, et rétablit le vrai sens du texte, au même endroit el en divers autres passages de ses écrits. *De Genes, ad. Utt.*, L XJ, c. xxxi, P. L., t. xxxiv, col. 445; *De nupt. et concup.*, L I, c \ P. L., t xliv, col. 116, etc.

3. *Intelligence*. — A la perfection naturelle d'Adam se rattachent, comme un corollaire des plus importants, les dons intellectuels dont son âme fut enrichie par le créateur. On distingue la science *infuse* et la science *acquise* ou expérimentale. Que le premier homme ail été capable de celte dernière, nul n'a jamais songé a le nier; la question ne saurait porter que sur la science infuse, et les conditions spéciales dans lesquelles s'est trouvée l'intelligence d'Adam au jour de sa enation. Eaut-il concevoir le père du genre humain comme ces êtres primitifs que le rationalisme nous montre vivant dans un élal sauvage el voisin de la bête? Faudrait-il, du moins, le concevoir comme Hirschvr, Günther el quelques autres catholiques qui, tout en reconnaissant dans Adam une faculté intellectuelle parfaite, la soumettent toutefois à la loi commune d'un développement progressif, el, par suite, lui refusent la science infuse? Ce n'est assurément pas là l'idée que nous donnent la sainte Écriture et les Pères. C'est à nos premiers parents qu'il convient d'appliquer d'une façon toute particulière, sinon exclusive, ce passage de l'Ecclésiastique, xvn, 1, 5-6 : « Dieu forma l'homme de la terre, et il le fit a son imago... Il lui forma une aide de lui-même; il leur donna le discernement, une langue, des yeux, des oreilles el un esprit pour penser, el *il les remplit de science*. *Il erra en eux la science* de l'esprit, remplit leur cœur de sagesse et leur fit connaître les biens el les maux. Pour ce qui est d'Adam en particulier, les saints Pères voient un indice non équivoque de sa portée intellec-

indie dans ce fait que h Genève, π, 19-20. nous le représente, aussitôt après la création, donnant aux animaux et aux oiseaux des noms qui leur convenaient parfaitement. Eusebe, Praeparat. *evang.*, I. XL c. VI, *P. G.*, l. xxi, col. 856; S. Jean Chrssost., *In Gen.*, boniil. xiv, n. 5, *P. G.*, I. mu, col. 116-117; Severianos de Gahala, *Orat.*, vi, n. 2. *P. G.*, t. l.vi, col. 486; S. Augustin, *Upus imperf. contra Julian.*, I. LI, c. i, *P. L.*, t. xlv, col. 1432; Serenus, dans Cassien, *Collai.*, vin, c. xxi, *PL.*, t.XUX, col. 757-758. Aussi, saint Augustin ne craint-il pas de dira qu'auprès d< celui d'Adam, nos esprits les plus subtils nr sont que lourdeur, *plumbei judicantur. Opus imperf.*, I, IV, c. i.xxv, *P. L.*, t. xlv, col. 1381. Et saint Cyrille d'Alexandrie affirme expressément que le chef du genre humain n'acquies pas la science successivement, comme nous, mais qu'au moment même de sa création, le Verbe de Dieu projeta sur lui ses rayons lumineux cl lui communiqua une intelligence parfaite. *In Joann.*, I. I, c. IX, *P. G.*, t. LXXiil, col. 127.

La raison intime de cet insigne privilège se tire de la mission qui incomlût à Adam, comme père et éducateur du genre humain : « he même, dit saint Thomas, I., q. xciv, a. 3. **que** le premier homme fut formé dans un étal parfait quant au corps, pour être aussitôt en état de propager la nature humaine, de même il fut formé dans un étal parfait quant à l'Ame pour être en état d instruire et de gouverner les autres. · En vertu de ce rnête principe, le docteur angélique donne pour objet à la science d'Adam tout ce que l homme est naturellement susceptible d'apprendre, *omnium scientiarum m quibus honm natus est instrui* ; il lui refuse ce qui dépasse la portés.» naturelle de l intelligence humaine, comme les pensées du cœur ou les futurs contingents, et ce qui n'est pas nécessaire pour la dm?ction de la vie. Oc plus, comme il le remarque ailleurs, *Quæst. disput.*, q. xvui, *Dr verit.*, a. 4, il ne s'agit pas nécessairement ici d'une science réduite en acte, mais des principes subjectifs de la connaissance, de ce qui dans l'École s'appelle *lhabitus* ; *Quidquid unquam homo aliquis <le cognitione eorum naturali ingemo assequi potuit, hoc totum Adam naturali cognitione habitualitrr scivit.* (>* qui n'exclut pas l'ignorance expérimentale des choses qui nr s'apprennent que par l'usage ct la réll» xion. Os considérations permettent de réduire la science du premier homme au degré de perfection relative qui lui convenait pour qu'il pût instruire ct gouverner les autres d'une inaniero conforme à son état el à sa mission. Hier plus loin en attribuant à cotte science une perfection *absolue*, ce serait, semble-t-il, trop conclure» du principe posé. Des théologiens récente ont fait à ce propos de justes remarques. Voir Christ. Peach, *Preelections? dogmatiae*, t. m, η. 211-212. En particulier, la perfection intellectuelle d'Adam allait-elle jusqu'à exclure h possibilité de toute erreur *positive*? C'est là une question secondaire ou l'accord n'est pas complet. L'opinion courante tient pour l'affirmative insinuée par saint Augustin, *Dr lib. arbitr.*, I. III. c. xvm, n. 52, *P. L.*, t. xxxii, col. 1296, et soutenue par saint Thomas, le, q. xciv, a. 4; d'autres suivent cependant l'avis contraire, regardé comme suffisamment probable par saint Boñ*venture. *in IV Sent.*, \ II,dlst \X III, a. 2, q. II. < Volonté. — A la perfection de l'intelligence répondait. chez notre premier pen», une perfection proportionné de la volonté, que l'Écriture et les sainte Pires expriment d'ordinaire par l'idée de *rectitude*. D'une façon plus précise elle emporte en Adam lexisfenee de toutes les vertus morales, sinon quant à l'exercice, du moins quant au principe, *lhabitus*. Aussi. Mint Jean Damascene nous le montre-t-il *omni virtutum genere decoratum. Dr fide orthod.*, L H, c. XII, *P. G.*, L xov, col. 922 L'École n a fait que développer cette idée. S. Thomas, III., q- XCV, a. 3; Suarez, I. III, e n.

5e *Langage*. — Enfin ce fut une opinion assez commune parmi les théologiens des diverses confessions, que le premier homme reçut, avec la science infuse, In révélation d'unu langue toute formée, la langue hébraïque, .Mais cette opinion n'a de fondement ni dans la sainte Écriture ni dans la tradition. Ceux des Pères qui ont traité la question, attribuent à l'homme l'invention du langage. S. Augustin, *De ordine*, I. II, c. xn, n. 35, *P. L.*, t. xxxii, col. 1011 sq.; S. Grégoire de Nysse, *Contra Eunom.*, I. XII *P. G.*, t. xlv, col. 975, 991 sq., 1006. El c'est bien là ce qui paraît plus vraisemblable. Pesch, p. 211-216. Au reste, l'étude générale de la relation, plus ou moins nécessaire, qu'il peut y avoir entre la connaissance humaine et le langage, appartient aux articles *LANGAGE (Origine du)*, *TRADITIONALISME*, *Fidéisme*.

IL Élévation d'Adam a l'état sdiinatibel. — Dieu ne se contenta pas de prodiguer au chef-d'œuvre sorti de scs mains les dons de la natun»; il y joignit ceux de la grâce par l'élévation du premier homme à l'étal sur-naturel.

1. *Elévation à Véetal de grâce*. — Celte élévation comprend tout d'altord ce qui forme comme l'essence même do cet état, c'esl-à-dire la grâce sanctifiante avec tout ce qui l'accompagne inséparablement. C'est là une vérité de foi, intimement liée :i deux dogmes fondamentaux, le péché originel et la rédemption du genre humain par fésus-Christ. second concile d'Orange, tenu en 529 contre les scmipélagiens, l'avait déjà suffisamment indiqué dans son 19* canon, Denzinger, *Enchiridion*, n. 162, mais le concile de Trente l'exprime plus nettement en deux endroits. Ainsi, nous lisons dans le décret concernant le péché originel, ses». V, can. 1 et 2, « qu'Adam, le premier homme, ayant transgressé le commandement de Dieu dans le paradis, est déchu de l'état du sainteté et de justice *dans lequel il avait été établi...* qu'il a perdu ainsi, pour nous comme pour lui-même, la justice el la sainteté *quil avait reçue*. » Puis, nous apprenons par le c. 7 de la VIe session, que celte justice el cette sainteté consistent essentiellement dans la réception de la grâce sanctifiante el des dons qui l'accompagnent; ceux qui sont régénérés par le baptême, nous sont dépeints « recevant celle justice chnlicnm-, qui est la vraie justice, comme ta rol>e premiere qui leur est donnée par Jésus-Christ, à ki place de celle qu'Adnm a perdue pour lui ct pour nous, par sa désolsHssance ».

Toute cette doctrine, si nettement formulée par (Église, repose surtout sur cette grande idée, scripturaire et patriotique : Jésus-Christ est le second ou le nouvel Adam, parce qu'il nous a renouvelés dans cet étal de justice et de sainteté intérieure, que le premier ou l'ancien Adam avait reçu, puis penlu par son péché, pour lui et pour tout· sa race. Horn., v, 9-21; Il Cor., v, 15-21; Eph., i, 4-12; Col., l, 12-22; et plus spécialement Eph., iv, 22-24; Col., m, 9-10. Cet étal de justice ct de sainteté intérieure consistant essentiellement dans la grâce sanctifiante, il s'ensuit que celle-ci fut donm e au premier homme avant sa chute. Saint Jean Damascene n sume renseignement des Pèn s, quand il dit. *De fide orth.*, I. II, c. xxx, *P. G.*, I. xciv, col. 975 : « L· souverain artisan qui forma l homme, lui infusa sa grâce divine, et par elle se communiqua lui-même à sa créature, · *divinam ei gratiam suam im-prrticns seque pei* ram ipsi comnuticans*. (x) serait évidemment aller contre cet enseignement si clair de notre foi, que de faire consister la sainteté primitive de l'homme dans une justice purement natun Ile ou purement extrinsèque, mais l'élude de ers erreurs, baianistes, jansénistes, hennêsiennes rt gunthériennes, se rapportent plus directement à la question de la ju*tia· originelle. Cf. Katechthalcr, *Thrulogia dogmatica catholica socialis*, ItaUsbonne, 1877,1. I,p. 2, η. 260.

2. *Moment de celte elevatum.* — À que) moment Adam reçut-il la grâce sanctifiante? La révélation ne donne pas de réponse précise; au même âge, il y eut une part d'opinions. Les grands théologiens, comme Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard, Sent. J. II, dist. XXIV, saint Bonaventure, Scot, soutenaient que le premier homme fut créé dans un état de rectitude naturelle et qu'avant de recevoir la grâce sanctifiante, il dut s'y disposer par ses actes. Ils invoquaient surtout des raisons de convenance, dont la principale ressort de l'énoncé même de leur opinion : la sanctification propre à un adulte demande qu'il y ait de sa part une disposition préalable, et celle-ci ne se conçoit pas sans intervalle de temps entre la formation de l'homme et son élévation à l'état surnaturel. À l'encontre, Albert le Grand, saint Thomas, I, q. xcv, a. 1, et toute son école admettaient la création et la sanctification simultanée du premier homme. Les Pères du concile de Trente ont évité à dessein de trancher cette controverse. Pallavicini, *Ihsl.*, l. V, c. ix, § 1; Massarelli-Theiner, *trio (jenuma es. œcumenici concilii Tridentini)*, Agram (1871), t. I, p. 131, 136, 146. Mais la seconde opinion est devenue courante en théologie; elle se recommande par des raisons qui semblent prépondérantes. En général, les Pères la favorisent, soit en l'affirmant expressément, comme saint Basile, *Adx. Eunoni.*, l. V, P. G., t. xxix, col. 727, et saint Hilaire, cité par saint Augustin, *Contra Julian.*, l. II, c. viii, P. L., t. xliii, col. 692; soit en la supposant dans les interprétations qu'ils nous donnent de certains textes. Ainsi, dans le passage de l'Écclésiaste, vii, 30, où il est dit que Dieu fit l'homme droit, ils verront celle droiture ou rectitude parfaite qui est due à la sainteté surnaturelle. S. Augustin, *De corrept. cl. gral.*, c. xi, n. 32, P. L., t. xliii, col. 370. Dans ce texte de la Genèse, I, 26: « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance, ou cet autre de l'Épître aux Éphésiens, iv, 24 : « Itevétez-vous de l'homme nouveau, qui a été créé selon Dieu dans la justice et la vraie sainteté », ils verront cette image parfaite ou ressemblance surnaturelle que la grâce sanctifiante met dans le premier homme au jour de sa création et que Jésus-Christ rétablit en nous. S. Irénée, *Concl. h.r.r.*, l. V, c. x, n. 1, P. G., l. vii, col. 1148; S. Basile, *Sermo aseel.*, § I, l. G., t. xxxi, col. 870; S. Grégoire de Nysse, *Deopific. hom.*, c. xxx, P. G., t. xliii, col. 255; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joa.*, l. II, c. I, P. G., l. lxxiii, col. 203; S. Jérôme, *hi Eph.*, iv, 30, P. L., l. xxvi, col. 514; S. Augustin, *De Gen. ad. litt.*, l. VI, c. xxiv, n. 35, P. L., l. xxxiv, col. 353, etc. De même encore, quand la Genèse, n. 7, nous parle d'un souffle de vie communiqué au premier homme : *El inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae*, ils verront la grâce sanctifiante, don du Saint-Esprit et principe de la vie surnaturelle. S. Basile, *loc. cit.*; S. Cyrille d'Alexandrie, *Dr Trinit. dialog.*, c. iv, P. G., l. ixxv, col. 907. On peut, à la vérité, douter, et même nier, que ces Pères aient voulu donner alors le sens littéral, premier, de ces textes. Suarez, l. III, c. ix, n. 29 sq.; Petau, *De upi/c.*, l. II, c. n-iv; Schveben, *Dogmatique*, traduct. du l'abbé P. Bélet, Paris, 1881, l. m, n. 313 sq. Mais ceci n'inflirme pas la preuve d'autorité dans la question présente; car du moment où ils appliquent ces faits à la sanctification d'Adam sortant des mains du créateur, ils supposent nécessairement que la sanctification suit en vertu du contenu implicite de ces textes, soit à titre de vérité connue par ailleurs. Le second concile d'Orange parle lui-même de cette intégrité dans laquelle la nature humaine avait été faite, *m qua est condita*; et c'est dans le même sens que saint Augustin donne à la grâce d'Adam l'épithète de *naturelle*, c'est-à-dire attachée à la nature humaine dans son origine. *De spirit. et litt.*, c. xxvii, P. L., l. xliii, col. 229.

Celle élévation primitive d'Adam à l'état surnaturel n'a rien de convenable. Dieu le destinant à une fin du même ordre, il n'eût pas juste qu'il le mit au début sur la voie et lui donnât dans la grâce sanctifiante des moyens d'action proportionnés. N'est-ce pas pour la même raison que saint Augustin nous montre Dieu errant les anges et les sanctifiant en même temps, *smiul iif et condens nataram et largiens gratiam*. *f. De m. tl. Dei*, l. XII, c. ix, n. 2, P. L., l. xli, col. 857. Au même instant, dans cette supposition, il n'est pas nécessaire de nier ce que la première opinion a de vieux. Si quelques théologiens, comme Dominique Solo et Mohna, ne voient pas la nécessité d'une disposition préalable ou coopération de la part d'Adam, le plus grand nombre la maintient, car c'est un mode de sanctification plus parfait en soi, et plus convenable aussi à un adulte, non moins qu'à la nature de la grâce sanctifiante qui dit à l'homme entre Dieu et l'homme. Mais il ne s'ensuit pas qu'il faille, à proprement parler, un intervalle de temps. Tout en admettant la simultanéité physique de l'acte créateur et de l'acte sanctificateur, on peut dire, dans l'instant même où tout se passe, concevoir une certaine virtualité ou se placent les actes qui auraient accompagné, chez Adam, l'infusion de la grâce sanctifiante. Deux remarques : le saint Thomas aideront à comprendre ce point délicat. Entre la forme et la disposition, quelle peut supposer dans le sujet, il y a tout au moins un rapport de subordination, *ordo naturarum*, mais non pas nécessairement un rapport de temps, *ordo temporum*, l. II*, q. cxi, a. 8. Par ailleurs, le mouvement de la volonté n'emportant pas l'idée de continu, ne suppose pas non plus la succession de temps. l. I*, q. xcv, a. I, ad 5. Bien n'empêche donc que, même au premier instant de sa création, il y ait eu, de la part du premier homme, coopération à la grâce. Comme l'âme du Christ, au moment de l'incarnation, comme l'âme de la Vierge Marie, dans son immaculée conception, l'âme d'Adam apparaît, dans cet unique instant, d'une virtualité si riche, tout à la fois connue et fixée par Dieu, adhérant à lui sous l'action de la grâce actuelle par un acte d'intense chant et sanctifiée par la grâce habituelle dans cet acte même d'adhésion à sa fin suprême. Cf. Suarez, c. XIX.

3. *Cof. à l'œuvre de celle elevatum.* — Il suffit maintenant d'énoncer quelques conséquences qui résultent de l'élévation d'Adam de son état à l'état surnaturel. Aux dons insignes qui ornaient déjà son intelligence et sa volonté, s'ajoutèrent ces vertus infuses, théologiques et murales, qui forment le noble et inséparable cortège de la grâce sanctifiante. En particulier, la foi s'implanta dans son âme, comme la boussole d'une vie désormais orientée vers Dieu, fin surnaturelle. Adam crut certainement en Dieu fin et rémunérateur suprême, Hebr., XI, 6; vraisemblablement il connut le mystère de la très sainte Trinité, et même celui de l'incarnation, mais en tant qu'il se distingue du mystère de la rédemption. En un mot, saint Thomas assigne pour objet à la foi du premier homme ce qui lui était bon de connaître pour pouvoir diriger sa vie d'une façon conforme à l'état où il se trouvait, *quanta erat necessaria ad gubernationem nature humanæ secundum statum illum*. l. I, q. xcv, a. 3; l. II*, q. ii, a. 7; Suarez, c. xvi.

Enfin pour avoir une idée complète du chef-d'œuvre que fut Adam avant sa chute, il faudrait joindre aux dons proprement naturels ou surnaturels les privilèges appelés communément *préternaturels*, l'immortalité, l'impassibilité, la liberté relative du paradis terrestre. Mais, comme tous se rapportent à l'état de justice originelle, il suffit de les indiquer ici, en faisant celle remarque : les théologiens ont une si haute idée de la perfection qui résultait de tout cet ensemble de dons insignes de l'intelligence et de la volonté, que la plupart, suivant en cela

saint Thomas» I* II», q. lxxxix, a. 3, affirment une sorte d'incompatibilité, au moins morale, entre le péché véniel, et l'état de justice originelle, qui exclut tout mal du corps et de l'âme. Le fait qu'Adam ait pu pécher mortellement ne renverse pas cette assertion, car le péché mortel détruisant l'état même de justice originelle, la question de conciliation entre les conséquences de ce péché et le bonheur du paradis terrestre ne se pose plus; il en serait autrement dans l'hypothèse du péché véniel seul.

III. Péché d'Adam. — I. (*preuve et faute d'Adam*. — Après qu'il eut formé l'homme, Dieu le prit et le plaça dans un jardin de délices, pour qu'il en prit soin et en fût le gardien. Et voici ce qu'il lui prescrivit : « Mange de tous les fruits du paradis, mais ne touche point à l'arbre de la science du bien et du mal, car du jour où tu mangeras de ce fruit, la mort sera ton partage. » Gen., n, 15-17. Ce fut là l'épreuve que le Seigneur voulut imposer au premier homme, comme à sa compagne Ève, avant de leur accorder la couronne de la suprême félicité. Il y avait précepte strict et grave, comme le prouvent assez la sanction qui l'accompagnait et les conséquences qui devaient résulter de la désobéissance. Cette gravité ne venait pas, il est vrai, de l'objet même du précepte, mais de sa fin : Dieu voulait affirmer et faire reconnaître son droit inaliénable de maître suprême. Suivant la pensée des Pères, de saint Jean Chrysostome en particulier, *In Gen.*, homil. XIV, n. 3, *P. G.*, t. i.m, col. 115, il en usait envers le premier homme, comme un maître généreux qui céderait un superbe palais, à la seule condition pour le donataire de reconnaître son droit de suzeraineté par une modique redevance. Combien de temps dura l'épreuve, c'est ce qu'on ne saurait dire sans se jeter dans l'arbitraire. Suarez, l. IV, c. vin. Il ne semble pas qu'elle ait été longue, et elle ne fut pas heureuse. Ève, habilement tentée par le démon, succomba, et entraîna son mari dans sa chute, *deditque viro suo, qui comedit*. Gen., ni, 1-7. Ce péché du premier homme s'appelle le péché originel au sens causal, *peccatum originale* originans. C'est comme tel, dans Adam, que nous devons l'étudier.

2. *Possibilité du péché d'Adam*. — La première question qui se pose, c'est la possibilité même de cette faute. Comment concevoir, dans cette volonté si droite, une pareille faiblesse? dans cette intelligence si riche, une pareille erreur? dans cette nature exempte de concupiscence, un mouvement désordonné soit à l'égard du fruit défendu, soit même à l'égard d'Ève, la séduisante provocatrice? Dans cette difficulté, il faut d'abord faire la part des suppositions inexactes ou gratuites. Ces dons si relevés de la volonté, de l'intelligence et de la nature n'existeraient en Adam et Ève qu'avant leur *premier* péché; or, rien n'autorise à dire que ce premier péché ait été accompagné d'un mouvement de concupiscence ou d'une erreur spéculative du jugement. L'homme, par le seul fait qu'il est libre, peut, par sa propre volonté, se porter vers un bien apparent, alors même que l'intelligence lui montre qu'il a tort; c'est l'erreur pratique, inévitablement jointe à tout choix mauvais, mais il n'y a pas nécessairement davantage : *Video meliora proboque, deteriora sequor*... Reste donc la faiblesse de la volonté, et là, c'est le grand et mystérieux problème de la chute. Elle est créée qui se dresse devant nous : *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu cunxih tui*. Eccle.» xv, 12. La créature, si riche qu'elle soit des dons de la nature et de la grâce, reste libre, tant qu'elle n'est pas définitivement fixée au bien suprême par la vision béatifique; elle peut s'arrêter en elle-même et de se détourner de Dieu; elle peut toujours dire, théoriquement ou pratiquement : Pas de maître, non *sen iam*. Les anges étaient incontestablement plus parfaits qu'Adam, et beaucoup sont tombés.

3. *Nature du péché d'Adam*. — Mais quel fut le péché du premier homme? La réponse projettera quelque lumière sur le problème qui vient d'être soulevé. En mangeant du fruit défendu, Adam pécha évidemment par désobéissance; cette faute, Dieu la lui reproche, quand le coupable interpellé s'excuse de s'être caché, sur la honte que lui cause sa nudité : *Quis enim indicavit tibi quod nudus esses, nisi quod ex ligno de quo praeceperam tibi ne comederes, comedisti?* Gen., ni, II. Mais cette désobéissance eut un mobile intime; ce qu'il fut ne nous a pas été expressément révélé. Sans aucun doute Adam fut faible en face d'Ève; il y eut de sa part complaisance coupable, Dieu le lui rappelle au moment du châtement, III, 17 : *Quia audisti vocem uxoris tuae et comedisti de ligno*... Des Pères et des théologiens ont même vu là le premier péché. Il semble pourtant que le mobile initial, chez Adam, comme chez Ève, ait été quelque chose de plus intime, un sentiment d'orgueil développé par ces paroles du tentateur, lit, 5 : *Eritis sicut dii, scientes bonum et malum*. La sainte Écriture l'insinue, au livre de Tobie, iv, 12 quand ce saint homme fait à son fils cette recommandation : « Ne souffre jamais que l'orgueil domine dans ta pensée ou dans tes paroles, car c'est en lui (pie toute ruine a pris commencement, *in ipsa enim initium sumpsit omnis perditio*. » Beaucoup de Pères sont fort explicites à ce sujet. Suarez, l. IV, c. il. lit. C'est, en particulier la doctrine de saint Augustin. « Le mal les avait atteints au dedans, remarque-t-il, *De civil. Dei*, l. XIV, c. xm, *P. L.*, t. xi.i, col. 420, avant qu'ils n'en vinssent à la désobéissance formelle, car une mauvaise action est toujours précédée d'une mauvaise volonté. Or, quel a pu être le principe de cette mauvaise volonté, sinon l'orgueil, puisque selon l'Écriture, tout péché commence par là? » Et le même Père dit encore d'Adam, *De Gen. ad litt.*, l. II, c. v, *P. L.*, t. xxxiv, col. 432 : « Il ne faut pas croire que le tentateur eût vaincu l'homme, s'il ne s'était d'abord élevé dans l'âme de celui-ci un orgueil qu'il aurait dû réprimer. » Cette doctrine a été suivie et magistralement développée par le docteur angélique. Dieu ayant créé nos premiers parents dans un état de justice et de sainteté où la chair était parfaitement soumise à l'esprit, la révolte dut commencer par ce dernier, c'est-à-dire par le désir déréglé d'un bien d'ordre spirituel. L'homme pécha principalement en désirant de ressembler à Dieu dans la science du bien et du mal, désir inspiré à nos premiers parents par un amour déréglé de leur propre excellence. Voir II* II-, q. ci.xni, a. 1 et 2; Suarez, *lue. cit.*

Ainsi s'explique le péché d'Adam, d'après ceux des docteurs de l'Église qui ont le plus et le mieux étudié la question. Explication naturelle, qui répond bien à la suggestion diabolique : « Vous serez *comme des dieux* connaissant le bien et le mal. » Elle répond aussi à ces paroles que Dieu dit après la chute et où perce une allusion ironique, m, 22 : « Voici qu'Adam est devenu comme l'un d'entre nous, connaissant le bien et le mal. » Il a fallu qu'on ignorât cette doctrine, pour rééditer de nos jours une objection vieille comme le pélagianisme, à savoir qu'il y a dans le procédé des théologiens catholiques un cercle vicieux, consistant à expliquer d'abord le péché originel par la concupiscence, puis, la concupiscence par le péché originel. Il n'en est rien; le *premier* péché d'Adam et d'Ève s'explique sans la concupiscence, mais ce premier péché commis, la concupiscence existe et peut avoir son ride dans les péchés suivants, comme seraient, du côté d'Adam, une affection déréglée à l'égard de sa compagne et, du côté d'Ève, un mouvement de curiosité sensuelle et de gourmandise, iti, G : *Vidit igitur mulier quod bonum esset lignum ad vescendum, et pulchrum oculis, aspectuque delectabile*.

Gravité du péché d'Adam. — La gravité de la

faute d'Adam ressort de la nature même de son péché et des circonstances qui l'accompagnèrent : « Il y eut mépris du commandement de Dieu, qui avait créé l'homme, qui l'avait fait à son image, qui lui avait donné l'empire sur les autres animaux, qui l'avait placé dans le paradis, qui l'avait comblé de toute sorte de biens, qui ne l'avait point chargé de préceptes nombreux, graves ou difficiles, mais ne lui en avait imposé qu'un seul, de courte durée et très facile. » S. Augustin, *De civil. Dei*, l. XIV, c. xv, *P. L.*, t. xi i, Col. 122. La responsabilité fut énorme par les conséquences qu'elle entraîna pour le genre humain, dont Adam était le chef moral et juridique ; sous ce rapport le péché de celui-ci, moindre à d'autres titres, l'emporte en gravité sur celui d'Év. S. Thomas, a. t; Suarez, c. v.

5° *Conséquences du péché d'Adam*. — Ces conséquences sont tout ce qu'emporte le péché originel considéré dans les descendants du premier homme, *peccatum originale originatum* ; mais elles s'appliquèrent tout d'abord à la personne même d'Adam. Gen., ni, 7-21. Il sentit le feu de la concupiscence s'allumer dans ses membres désormais insoumis ; il apprit l'état d'inimicé qu'il avait créé entre Dieu et lui, et la puissance que le démon avait acquise sur sa race déchue ; il entendit prononcer sur lui et les siens l'arrêt solennel qui les condamnait aux souffrances de toute sorte, et finalement à la mort ; puis il dut quitter l'heureux et facile séjour du paradis terrestre, pour aller habiter et travailler à la sueur de son front dans une terre privée désormais de la bénédiction primitive. Le Concile de Trente a résumé toutes ces conséquences dans le 1er canon de sa V. session, dont l'objet est le péché originel ; il définit « qu'Adam, le premier homme, ayant transgressé le commandement de Dieu, dans le paradis, est déchu de l'état de sainteté et de justice, dans lequel il avait été établi ; que, par ce péché de désobéissance et cette prévarication, il a encouru la colère et l'indignation de Dieu, et en conséquence la mort, dont Dieu l'avait auparavant menacé, et avec la mort, la captivité sous la puissance du diable, qui depuis a possédé l'empire de la mort ; et que par cette offense et cette prévarication, Adam a subi un état de déchéance quant au corps et à l'âme ». Denzinger, *Enchiridion*, n. 670.

Pour bien comprendre le sens de ces dernières paroles, il faut remarquer que toutes les conséquences énumérées par la Genèse et par le concile, atteignent Adam, non dans sa nature humaine prise en elle-même ou dans ce qui la constitue foncièrement, mais dans celle nature, telle qu'elle existait avant la chute, c'est-à-dire surélevée et enrichie de tous les dons propres à la justice et à l'intégrité originelle ; c'est cet Adam historique, cet homme primitif, surélevé et intègre, dont il faut dire qu'il a subi un état de déchéance quant au corps et à l'âme. Car il perdit les dons préternaturels attachés à la nature même comme apanage de la justice originelle, l'intégrité, l'immortalité, l'impassibilité. Perdit-il aussi les dons préternaturels attachés à sa personne, comme ces sciences infuses de l'ordre naturel qu'il avait reçues en sa qualité de chef et d'éducateur du genre humain ? Les documents révélés se taisent sur ce point. Adam déchu gardait cette mission primitive, mais la condition du genre humain n'était plus la même qu'au paradis terrestre ; tout autre aussi, par conséquent, devenait le rôle d'Adam chef et éducateur. Que dut-il garder de sa science primitive et, s'il le garda tout entière, quel usage en put-il faire désormais ? Saint Jean Chrysostome dit en passant, *In Joa.*, homil. VU, η. I, *P. G.*, t. i. ix, col. 63, qu'il l'acquiert une science plus grande en mangeant du fruit défendu, Adam ne permit pas pour celle qu'il possédait auparavant. La question reste obscure et incertaine, et par le fait même on ne saurait apprécier sûrement le degré

de science que le premier homme possédait avant sa chute, par l'idée que les documents postérieurs pourraient nous donner de son état intellectuel ou de celui de ses descendants immédiats.

Dans l'ordre strictement surnaturel, Adam perdit la grâce sanctifiante et tout ce qui ne va pas sans elle, la charité, les vertus morales infuses et les dons du Saint-Esprit. Y eut-il aussi perte de la foi et de l'espérance ? Un certain nombre de Pères anciens l'affirment, dans la persuasion qu'Adam, comme Eve, mais après elle, crut aux paroles du serpent et douta de la véracité divine. Mais d'autres trouvent que rien dans la sainte Écriture n'autorise vraiment cette manière de voir ; saint Paul, entendu sans ambages, semble bien affirmer le contraire, quand il dit que la femme fut séduite, mais non pas Adam, 1^{re} Tim., II, 14 : *Adam non est seductus, mulier autem seducta in praevaricatione fuit*. C'est surtout l'opinion de saint Augustin, *De Gen. ad Ht.*, l. XI, c. xlii, *P. L.*, t. xxxiv, col. 452 ; *De civil. Dei*, l. XIV, c. II, *P. L.*, t. xu. col. 419 ; et les grands théologiens de l'École l'ont en général suivi. S. Thomas, IP H, q. c. lxi, a. 3-4 ; Cajetan, *Comment. in h. loc.* ; Suarez, LIV. c. iv ; Salmon, *De incarnat., dist.* XXVIII, n. 101. Du reste on pourrait admettre chez Adam une certaine séduction, sans que le péché d'infidélité s'ensuivit, comme l'explique saint Thomas dans son commentaire sur la première Épître à Timothée, c. n, lect. m. Ce qui est certain, c'est qu'aussitôt après la chute, Dieu s'adresse à la foi et à l'espérance du premier Adam, en faisant luire à ses yeux, dans le lointain de l'avenir, l'image obscure sans doute, mais déjà reconnaissable, du second Adam, Celui qui écrasera la tête du serpent. Gen., m, 15. Aussi, remarque Tertulien, Dieu qui destinait nos premiers parents à la habilitation, qui les voyait déjà se relever par l'aveu de leur faute. Dieu ne prononça pas contre eux de sentence de malédiction : *IJcoque nec maledunt ipsum Adam, nec Evam, ut restitutionis candidatos, ut confessione relevatos*. Adv. Marcion., L II c. xxv, *P. L.*, L il, col. 315.

IV. Repentir et salut d'Adam. — 10^e *Tic d'Adam après sa chute*. — La sainte Écriture nous donne fort peu de détails sur la vie du premier homme après sa déchéance. Il eut pour fils Caïn, puis Abel. Gen., iv, 1-2. Quand celui-ci tomba, victime innocente d'une haine fratricide, le père du genre humain dut comprendre toute la portée de l'arrêt de mort qui pesait désormais sur sa race. Seth remplace Abel, iv, 25 ; mais à côté de ces trois fils, nommément désignés, à cause du rapport spécial qu'ils ont eu avec l'histoire de la révélation, l'auteur de la Genèse signale d'une façon indéterminée d'autres fils et des filles, v. 4 : *genuitque filios et filias*. Saint Epiphane donne, d'après le livre apocryphe des *Jubiles* ou *Petite Genèse*, le chiffre total de douze fils et de deux filles, *Jubiles*, 39, *P. G.*, t. xli, col. 672 ; Cddremis, celui de trente-trois fils et vingt-sept filles, *Compend. histor.*, *P. G.*, t. cxxi, col. H ; Honorius d'Aulun, celui de trente-trois fils et trente-trois filles. *De imagine mundi*, L III, *P. L.*, t. ci. xxn, col. 165. Aucun de ces renseignements n'offre de garantie suffisante, pour ne rien dire de plus.

Chassé de l'Éden, Adam dut travailler la terre, et lui demander, à la sueur de son front, ses moyens de subsistance, Gen., ni, 17 ; ce qui en fit le premier agriculteur, sans parler des autres métiers que la nécessité le força sans doute à exercer. Cf. Ugolino, *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, t. xxix, *Comment. de re rustica veterum Hebraeorum*, c. V, p. 2. W257 ; Gœtzius, *Dissert. de nudis et pistrinis veterum*, C. II, n. 7-10, *ibid.*, p. 125-129 ; Bymeus, *De calceis Hebraeorum*, c. I. n. 2 < *ibid.*, p. 675. On ne saurait non plus douter de son influence sur le développement naissant des métiers et des arts qui se manifeste au chapitre IV de la Genèse. Par

contn., il n'y a pas lieu de s'arrêter à toutes ces légendes orunbl<\ juives ou musulmanes, où l'on détaille les ouvrages qu'Adam aurait composés et les livres mystérieusement tombés du ciel qu'il aurait reçus pour sa direction morale et la connaissance de l'avenir.

O qui est plus digne d'attention, c'est la part incontestable qu'occupe au foyer d'Adam la pensée de Dieu et l'esprit de foi. Ève devenant mère pour la première fois attribue à Dieu le fruit de ses entrailles ; *Possedi hu>minrm per Drum*. Gen., iv, L Plus tard, quand Selh vient la consoler de la mort d'Abel, c'est encore vers Dieu que, dans un élan de reconnaissance, son cœur de mère se reporte : *Posuit mihi Deus semen aliud pro Abel, quem occidd Cain*, tv, 25. l'as sacrifices, offerts à la divinité, sont chose courante dans cette première génération des fils d'Adam, iv, 3-5.

2. *Repentir d'Adam*. — Il suffirait de ces indices pour conclure qu'après son expulsion du paradis terrestre, le premier homme ne fut ni un rebelle ni un di'sespéré, mais un croyant et un pénitent. Au reste, le livre inspiré de la Sagesse nous fournit, sur le repentir d'Adani et sa justification, un renseignement direct et formel. Nous lisons aux cliapitrrs ix, 19, et x, 1-2 : < C'est par la sagesse, Seigneur, qu'ont été guéris tous ceux qui vous *ont plu* dès le commencement. C'est elle qui garda celui que Dieu créa seul. qu'il avait formé le premier pour être le père du monde ; c'est elle aussi qui *le tira de son péché*. s

3» *Salut d'Adam*. — De cette repentance et de cette rentrée en grâce auprès de Dieu peut-on conclure au salut étemel d'Adam ? Si le texte sacré n'est pas précis sur ce dernier point, c'est du moins le sens qui vient le plus naturellement à la pensée, comme le remarque •aint Augustin dans une lettre à Évode. *Epist.*, ci.xiv, n. G, P. L., l. xxxm, col. 711. La sagesse rend Adam l'objet de la complaisance divine, en le faisant sortir de Mm péché ; elfrl manqué, assurément, si Adam était ensuite retombé, puis mort dans l'impénitcnce. En tout cas, ajoutons avec l'évêque d'ilippone que la tradition complète la preuve:· A l'égard du premier homme, père, du genre humain, presque toute (l'Église s'accorde à reconnaître que Jésus-Christ le tira des limbes, et l'on ne doit pas présumer que cette croyance soit sans fondement. * *Quod eam non inaniter credidisse credendum sit, undecumque hoc traditum sit, etiamsi canonicarum Scripturarum huic expressa non proferatur auctordas*. Aussi, quand vers la fin du ir siècle, Tatien et les encraîlles scs sectateurs soutinrent qu'Adam était damné, ce sentiment fut vivement réprouvé el rangé dès lors dans le catalogue de leurs erreurs dogmatiques. S. Irénée, *Cont. hæ.*, I. I, c. xxvm, P. G., t. vu, col. G90, S. Epiphane, *Hær.*, xlv i, P. G., I. XLI, col. 839; Tertullien, *De prescript.*, c. l u, P. L., t. n, col. 72; *De pœnil.*, c. xn, P. L., t. i, col. 1218; S. l'luI istre, *De hæres.*, c. XLVIII, P. L., t. xn, col. 11Gi ; S. Augustin, *De lucres.*, u. 25. P. L., t. x l i i, col. 30. A ces réprobations de l'erreur m. joignent les autres témoignages qui montrent d'une façon positive la croyance d«.' Pères ou di leur époque au salut d'Adam. Origene. *Comment*, in *Matth.*, n. 126, P. G., t. XLii, col. 1777 ; S. Grégoire de Nazianze, *Oint.*, xxxvu, n. 7, P. G., I. xxxvi, col. 289, où il dit de nos premiers parents : *Ptrumque Christus passione sua salute donavit*; Pseudo-Jérôme, *Rreviar. m Ps. xcvin*, P. L., t. xxvi, col. 1123, S. Augustin, *De peccat, mer.*, l. 11, C. xxxiv, P. L., t. x l i v, col. 185, où il dit d'Adam et d'Evt : *Postea juste vivendo..., merito creduntur per Domini sanguinem ab extremo supplicio liberati*.

Après cet ensemble de témoignages, on s'étonne qu'au xir siècle, Rupert (1135), abbé du monastère de Saint-Héribert de Tuy, près de Cologne, ait pu considérer le salut du premier homme comme dou-Lux, *In Genes.*, l. III, c. xxxi, P. L., t. CLXVtl,

col. 318 : *Salvatio ejus et a multis libere negatur, et a nullo satu firmiter defenditur*. Apparemment il n'avait qu'une connaissance imparfaite de la tradition patristique ; de plus, il était influencé par une idée finisse, qui maintenant serait une hérésie formelle, il ne regardait pas le livre de la Sagesse comme Écriture canonique. Cinquante ans plus lard, Philippe de llar-vengfj· (1183), .ibbéde Bonne-Espérance, dans le Hainaut, publia une *Responsio de salute primi hominis*, P. D., t. CCIII, col. 593-622. où il montre des indices du salut d'Adam dans divers passages de la Genèse, mais s'appuie surtout sur le livre de la Sagesse, et finalement sur la tradition, c. xxv-xxvn. Les théologiens postérieurs se sont contentés de signaler l'opinion particulière de Rupert en la réfutant brièvement ; l'antique croyance, restée commune, est considérée depuis longtemps comme une vérité acquise. Il est facile de comprendre les raisons de haute convenance qui la recommandent ; saint Irénée les a développées, l. 111. c. xxin, P. G., t. vu, col. 9G0, celle-ci entre autres : Jésus-Clirist, le nouvel Adam, est venu pour réparer la défaite du vieil Adam et briser la tête du seqwnt infernal ; assurément la victoire du second Adam serait bien pâle, si le premier Adam, chef physique et moral de l'humanité, restait à tout jamais au pouvoir de l'ennemi.

Culte d'Adam. — Mais quelle a été l'attitude officielle de l'Eglise en celte question ? Il faut distinguer l'Orient de l'Occident. Les Églises orientales honorent Adam et Ève d'un culte public. Chez les Grecs, leur fête se célèbre le dimanche qui précède la Nativité de Noire-Seigneur ; de plus, le 25 mars, *Feria VP in Parasceve*, il y a mémoire d'Adam *créé, déchu, mort et enseveli*. Dans les *codices* syriaques manuscrits du Vatican, on trouve marquée au G· jour du mois de nisan, la *mort de notre Père Adam*, puis à la 3· férié dans l'octave de Pâques, la commémoration d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, d'idani, d'À're, de Selh et d'Énos. L'Église arménienne célèbre la fête des *saints patriarches Adam, Abel, Selh, etc.*, le samedi <lui suit le premier dimanche apres la Tr.insfigunilion, ou 7· dimanche après la Pentecôte. Dans l'année ecclésiasti<|ue des coptes, la commémoration d'Adam et d'Ève est placée au G· jour du mois pharemuthi on avril. Voir pour tous ces points Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesias Orientalis el (hxidentalis... auctius atque emendatius*, Inspruck, 1897, t. n, p. 253-25\$, 33\$, 511, 591, 717. Ajoutons enfin qu'Adam a sa chapello sur le mont du Calvaire.

L'Église romaine n'a pas consacré publiquement le culte de nos premiers parents. Quelques martyrologes latins font cependant mémoire d'Adam, soit le 25 mars, soit le 21 avril, soit encore le 23 août. Voir *Acta sanctorum*, t. vm, p. 532, 511 ; t. xi, p. 260 ; Usuardi *Martyrol. Auetana...*, au 25 mars et au 23 août, P. L., I. cxxiii, col. 873, 871 ; t. cxxiv, col. 39\$.

V. Sèpi l t hœ d'Adam. — Le premier homme mourut à l'âge de 936 ans : *El factum est omne tempus quod vixit Adam, anni nongenti triginta, et mortuus est*. Gen., v, 5. Ou fut-il enterré ? La sainte Écriture ne le dit pas. et la tradition n'a rien de fixe sur ce point. La question est, du reste, complexe cl lire à plusieurs problèmes dont les données nous échappent. Ainsi, où se trouvait le paradis l»*rrrsle ? Adam, apres en avoir été chassé, resta-t-il dans les environs, ou s'en alla-t-il au loin ? Ses fils l'mterrèrent-ils la ou il mourut, el ses ossements restèrent-ils définitivement au lieu de sa sépulture primitive ? Les réponses a tous res problèmes sont aussi divergentes qu'incertaines.

J SHXTiStE>T QL'I M.A· F. L\ SfiVULTURK DADAbt AÜX E.v v\AO.Y" nu paradis Tl RREsrRB. — s uns se contentent de dire que vraisemblablement Adam resta dans les environ* du paradis terrestre, qu'il y passa sa vie cl y mourut. Voir, entre autres, Job. Nicolai, *De sepulchris*

JMricorum, I. III, c. I, dans le *Theuiurus* d'Ugolino, t. xxxiil, p. 2(13-210. On peut rapprocher de cille opinion ce qu'on lit dans plusieurs livres apocryphes, de date incertaine, mais antérieurs au VI* siècle. Ainsi, d'apres ΓApocalypse de Moïse, Adam a été enseveli dans la région du paradis, a l'endroit ou Dieu avait pris la pous-sifiv dont fui formé le corps du premier homme. Tischendorf, .IjMxa/i/jws apocrypha·., Leipzig, 1866, p. 21-23. Ix· Testament ou la Pénitence d'Adam précise davantage, car Selh y parle ainsi : < Après la mort de mon père Adam, nous l rnseveliines, moi et mon frère, à l'orient du Paradis, en face de la ville d'Hénoch, la première qui fut bâtie sur la terre... El nous scellâmes ce testament, el nous le plaçâmes dans la caverne des Trésors, ou il est resté jusqu a ce jour, avec les Irésors qu'Adam avait tirés du paradis, l'or, la myrrhe el Peu-cens. · *Journal asiatique*, Paris, 1853, V· série, t. n, p. 157.

En dehors de celte première opinion, deux traditions particulières méritent d être signalées.

IL OPINION QUI LA PLACE A HEBHON. — L'une, courante chez les juifs, place le tombeau d'Adam à Hébron. Créé en Judée» le premier homme y revint après sa déchéance; il y mourut el fut enterré près d'Hébron, dans la caverne dite *Maeprlati* ou *double*, comme plus lard les trois grands patriarches Abraham, Isaac el Jacob. D'où le nom primitif de *Carialh-Arbe*, ou *ville des quatre*. Lightfoot, *l'ragmenta Terræ Sanctae. histo-ruil^chunigraphica*, § 3, n, *Opera posthuma*, Utrecht, 1699, p. 66-67. Saini Jérôme est le principal repré-sentant de celle opinion. *De situ et wnrÀn. locorum hebraic; Hebraic, quæsl. in Genes., P. L.*, t. xxm, col. 862, 972; *Comment, in Evang. S. Matth.*, xxvn, 33, *P.L.*, l. xxvi, col. 209; *Epist., cvm, ad Eustoch.*, n. II, *P. L.*, t. xxii, coi. 886. H la fonde partout sur un passage du livre de Josué, xiv, 15, ainsi traduit dans la Vulgate : *Nomen Hebron ante vocabatur Carialh-Arbe; Adam maximus ibi inter Enacim situs est.* < Hébron s'appelait auparavant Carialh-Arbe, *id est oppidum quatuor virorum*; le grand Adam repose la parmi les Eih'ikiins. · Pendant longtemps, grâce â l'autorité de sainl Jérôme, celle interprétation fil loi en Occident. S. Isidore de Séville. *De ortu et obitu Patrum*, l. 1, η. 5, *P. L.*, t. lxxxiii, col. 131; Béde, *In Matth.*, xxvn, *P. L.*, t. xcii, col. 123; Rupert,/n *Gen.*, I. III.c. xxxi, *P. L.*, I. c.lxvii, col. 318; S. Thomas, *Comment, in Matth.*, xxvn, et in *Joa.*, xix, lecl. xxxi; Adrichomius, *Theatrum Terræ Sanctæ*, 1590, p. »9, 202» etc. Elle est pourtant inadmissible, car voici le vrai sens du texte hébreu, qu'on peut du reste confirmer par Jos., xv, 13-14; xxi. II : < Hébron s'appelait auparavant Carialh-Arbe, c'est-à-dire la ville d'Arbé; cet homme (Arhô) était le plus grand ou le père des Enakims. > Cf. Cornélius a Lapide, Masius et autres commentateurs, sur Jos.,xiv. 15; Knabcnbauer, *Cursus Script.sacra*... ir. Matth.*, I. n,p. 517.11 faut du reste remarquer que saint Jerome lui-même a fait par deux fois ses reserves. Ainsi dans la lettre â Euslochius, parlant d'Adam comme du quatrième personnage enterré dans la grotte d'Hébron, il ajoute ; *Licet pierique, Caleb putent, cujus ex latere memoria monstratur.* Et dans le livre *De situ et no-minibus*, il dit du premier homme : *Licet eum quidam positum in loco Calvariae suspicentur.* Pourquoi, mal-gré tout, tenait-il pour Hébron? PcuMtne trouvait-il chez les Juifs une tradition indépendante du livre de Josué et qui lui semblait justifier son interprétation pr· fél ·.

ni OPINION QUI LA PLACE AU CALVAIRE. — L'aulrC tradition place la sépulture d'Adam au Calvaire.

le *En Orient*. — Elle apparaît, pour la première fois, au m· siècle, dans Origène, *Comment, series in Matth.*, n. 126, *P. G.*, I. XIII, col. 1777 : lrmf *ad me traditio quidam talis, quod corpus Adic primi hominis, ibi*

sepultum est ubi crucifixus est Christus. An siècle suivant» tes témoignages se multiplient en Orient. C'est ainsi que, dans un beau mouvement d'éloquence, saint Éphrem nous montre Jésus-Christ, au jour de la résurrection des corps, plantant la croix son étendant au Calvaire, sur te tombeau d Adam : *Crucie vexillum super Adir tumulum defixurus.Opera syriace et Latine*, Horne, 1743, t. m, p. 499. Dans sa lxxxv· homélie. *In Joann.*, *P. G.*, I. ux, coi. 459, sainl Jean Chrysostome signale la même tradition : *OuuLam dicunt Adamum ibi mortuum esse et jacere.* Elle se trouve avec phis de détails dans saint Épiphane, *Hirres.*, xlvii, n. 5, *P. G.*, t. xi.i, col. 844-845, le premier homme, apres son expulsion du paradis terrestre, aurait d'ibord habité dans les environs, puis il serait venu en Judée, et aurait été enseveli au Golgotlia. Même récit dans le commen-taire *In haiam prophetam*, qu'on attribue souvent à sainl Basile el qui. tout au moins, parait être de la même époque. *P. G.*, t. xxx, col. 348. Mais il y a dif-férence de sources; cet auteur fonde son récit sur une tradition orale : *Ejusmodi autem fama obtinuit, quae)>er traditionem non scriptam in Ecclesia soiatur;* saint Epiphane le rattache à des documents écrits : *Id quad e Ubinrum monumentis duhcimus.* D'apres une homélie *De passione et cruce Domini*, qui se trouve dans les plus anciennes collections des œuvres de sainl Alhanase, mais qui ne semble p.rs être de lui, les sources seraient juives, *P. G.*, t. xxvni, col. 208 : *Non alibi patitur, non alio loco cruci affigitur, quam in Calrarur loco, quem Hebrxorum magistri aiunt fuisse Adami sepulcrum.* Au v· siècle, on retrouve la tra-dition dans le poète Nonnus de Panapohs *Paraphe*, in *Joa.*, xix. *P. G.*, t. xi-in. col. 901, el dans Basile de Séleucie, *tirât.*, xxxvm, n. 3> *P. G.*, I. i.xxxv,col. HO. Celui-ci ajoute un détail assez singulier : *Ex Judaeorum Cabala Adit cranium aiunt ibi reptatum, idque Salo-monem pro supereminenti sua sapientia dignavisse. Cujus rei gratia eum locum Calvariae nomen retulisse ferunt.*

Les témoins grecs des siècles suivants ne font, en général, que marcher sur les pas de leurs devanciers. Tels, à une époque indéterminée, l'auteur inconnu drs · *Qu.Tstiones ad Antiochum*, *P. G.*, t xxvni, col 627; au vr siècle, Anastase du mont Sinai. *Contempt, in Heram.*, I. VII, *P. G.*, t. lxxxix, col. 944; au vni· siècle, sainl Germain de Constantinople, qui accorde une pleine créance à la tradition, erra *ac antiqua Patrum traditio, Sermo in Dominici corpons sepult.; Rerum ecclesias!, contempt.*, *P. G.*, t. xcvili, coi. 256, 395; au x· siècle. Simeon Métiphraсте, Γί/a? mnetorum, It janvier. *P.G.*, t. CXIV, col. 478-479; au xi· siècle. Tliéophylacte. *Enarrat, in Matth.*, XXVII, et in *Marc.*, xv, *P. G.*, t. cxxin, col. 168. 668» et l historien George* Cedrvnus qui nous dit d'Adam, sans donner d autre preuve : *Scpultus est in terra Hierosolymitana, ut Josephus nantit, Histor. conqimd.*, *P. G.*, t. cxxi, col. 12. 819, à rapprocher de Michel Glycas, *Annal.*, part. II. *P. G.*, t. CLVII, col. 239; au xirsiècle, Euthymius, *Comment, in Matth.*, xxvn. *P. G.*, t. cxxix, col. 720. el Theophane Cerameus, *Homil.*, xxvn, *P. G.*, t. cxxxn, col. 582-583. Deux témoignages du x· siècle méritent cepen-dant une attention spéciale pour la manière dont ils expliquent la sépulture d'Adam au Calvaire, ce sont ceux de l'évêque syrien Moses Bar Ccpha, *De parad.*, part. I, c. xiv, *P. G.*, t. CXf, col. \$98, et du patriarche d'Alexandrie Eulychius ou Said Ibn Batrik, *Annales*, *P. G.*, t. exî. col. 911, 911-918. Après leur déchéance, nos premiers parente auraient habité sur la frontière occi-dentale du paradis terrestre, dans la *caverne des Tré-sors* ; c'est la, également, qu'ils auraient été ensevelis. Mais, au moment du déluge, N'oé prit dans l'arche le corps d'Adam et les fameux trésors venus du paradis. Plus t nd. Sein cl Melchisédech jeune alors auraient trans-

port-' à Jérusalem et enterré au lieu du Calvaire le corp*- ou la tete du premier homme, lout ce récit se retrouve dans l'apocryphe intitulé le *Livre d'Adam* des chrétiens de l'Orient, ou la *Contradiction d'Adam et d'Eve*, composé, vraisemblablement en Egypte, au v* ou VI^e siècle de notre ère. Voir A. Dillmnnn, *Das chrisllliche Adambuch des Morgenlandes*, Göttingue, 1853.

Abstraction faite des divergences de détail, il y a donc en Orient une tradition ancienne et constante en faveur de la sépulture du premier homme au Calvaire; elle explique la présence au Saint-Sépulcre de la *chapelle* dite d'Idam. Quarcsmius, *Terrai Sanctæ elucidatio*, t. n. I. V, c. iv; Mr Mislin, *Les Saints Lieux*, t. n, c. XXIV.

2. *En Occident.* — En Occident, les témoignages anciens sont beaucoup plus rares, surtout les témoignages authentiques; car les droits de li critique exigent qu'on élimine plusieurs des Pères souvent cités. Ainsi le *Sermo de resurrectione Christi* n'est pas de saint Cyprien. mais d'un auteur beaucoup plus récent; le *Sermo*, LXXI, (te *tempore*, attribué à saint Augustin, n'est pas de ce Père, principalement dans le passage relatif au tombeau d'Adam. *P. L.*, t. xxxix, col. 1751. Le *Carmen advenus Marcionem* n'est pas de Terlul- ien; il est cependant fort ancien, composé sûrement avant la fin du iv^e siècle. C'est un premier document où la tradition en faveur de la sépulture du premier homme au Calvaire est nettement exprimée, *P. L.*, t. n, col. 1067 :

*Golgotha locus est, capitis calvaria quondam :
Lingua paterna prior sic ilium nomme dixit;
Hic medium terne est, hic est victoria signum :
O* magnum hic Vi teres nostri docuere repertum.
Hic hominem primum suscepimus esse scpultum,
Hic patitur Christus, pio sanguine terra madescit,
Pulvis Adx is(po<til veteris cum sanguine Chruiti
Commixtus, stillantia aqur virtute lavari.*

Vient ensuite saint Ambroise, qui mentionne la tradition, *ut Ilebrei disputant*, et s'en sert lui-même. *Exposit. Etang. sec. Lucam*, l. X, n. Ht, et *Epist.*, lxxi, n. 10, *P. L.*, t. xv, col. 1832 ; l. xvi, col. 1213. On l'a vu, saint Jérôme n'était pas favorable à Cette opinion; surtout il n'aimait pas qu'on vlt.au moment où Jésus-Christ aurait été crucifié au-dessus du tombeau d'Adam, l'accomplissement de ces paroles prophétiques, rapportées par l'apôtre, Eph., v, 14 : *Surge qui dormis, et exsurge a mortuis*, *In Epist. ad Eph.*, v, It, *P. L.*, t. xxvi, col. 526 et surtout *In Evangel. S. Matth.*, xxvn. 33 : *Favorabilis in lerpreatio et mulcent aurem populi, nec tamen vera, ibid.*, col. 209. Il faut cependant remarquer qu'il a reconnu l'existence de la tradition, *De situ et nomin.*, loc. cit., et que dans une lettre à Marcella, qu'il n'a certainement pas ignorée, si même il ne l'a inspirée, Paula et Eustochiutn, ses filles spirituelles, en ont fait usage : *hi hac urbCfimo in hoc lune loco, et habitasse dicitur ri mortuus esse Adam, etc. Epist.*, xlvii, *P. L.*, t. xxn, col. 485.

On ne cite pas en Occident d'autres documents anciens, en faveur de la sépulture d'Adam au Calvaire. Mais, plus tard, aux xvi^e, xvn^e et xvm^e siècles, cette opinion jouit d'une grande vogue auprès des exégètes, des théologiens et des historiens ecclésiastiques; il suffit de nommer Tolet, *In c. xix Joa.*, annot. 12; Suarez, *In 11b^e part. Summa^e*, q. xlvii. a. 10. n. 6-10; Baronius, *Annales Eccles.*, anti. Christi 31, n. 108-111 ; Henscheniu*, *Acta sanctorum*, t. vm, p. 511-512; Benoit XIV, *Comment. D. N. Jesu Christi Malrisque ejus festif*, part I,c.CCLXXI-Plusieurs distinguent nettement la question traditionnelle de la question étymologique portant sur l'origine du mot *Calvaire* : *In hoc*, remarque Suan z, *almd rit loqui de re ipsa, an scilicet, Adamus icpullus esset ta loco CaLarix, aliud de denominatione Calva-*

nx, unde sumpta sit. Quod ergo ad rem attinet, impri- mis non videtur contemnenda tantorum Patrum tra- ditio. Neque enim verisimile est non fuisse ex aliquo probabili fundamento ortam.

tv conclusion, — Que conclure de tout ceci? La tradition qui place au Calvaire la sépulture du premier homme est assurément digne de respect; les objections que lui a faites saint Jérôme ou qu'on lui a faites depuis, sont loin d'emporter pièce. Elle ne s'impose pourtant ni â la foi ni à la critique, car elle n'a pas de caractère dogmatique, ce qu'elle affirme est peu précis ou ne s'accorde pas pleinement, ses origines sont nuageuses. On voudrait surtout connaître la valeur de ces sources primitives, documents écrits ou traditions ondes de provenance juive, sur lesquelles s'appuient finalement les plus anciens témoignages patristiques. Mais c'est là le côté le plus obscur du problème. Peut-être pourrait-on signaler un point de contact entre cette opinion et ce que dit de notre premier père le *Livre des jubiles* ou *Petite Genèse*, apocryphe juif qui daterait soit de l'époque même où Noire-Seigneur est né, opinion d'Ewald, soit du siècle qui a précédé celle naissance, opinion de Dillrnnn. Au chapitre m de ce livre, on indique comme séjour d'Adam après son expulsion de l'Éden, la terre d *Eldad*, < où il avait été créé; » au chapitre iv, on place aussi son tombeau dans la terre où il avait été créé, et cette terre, d'après le chapitre vm, comprend le mont Sion, « centre de la terre. » Voir llônsh. *Das Much der Jubilain oder die Kleine Gene- sis*, Leipzig, 1871, p.261,312. Ainsi, d'après cet apocryphe auquel les anciens Pères, et saint Epiphane en particu- lier, ont fait des emprunts avérés, la Judée, et plus spé- cialement Jérusalem, centre du monde pour les Juifs, se trouverait être le lieu de la sépulture du premier homme. De celle donnée générale à l'opinion plus caractérisée de la sépulture au Calvaire, la distance n'est pas grande.

Quoi qu'il en soit, il y a dans la tradition qui nous montre le sang de Jésus-Christ dégoutant sur le crâne desséché du vieil ancêtre, une haute idée qu'il faut retenir, l'idée du rapport intime qu'il y eut entre l'ef- fusion du sang du second Adam au Calvaire et la ré- demption du premier Adam. En ce sens élevé, celui-ci fut moralement au Golgotha, recevant â un titre spécial l'application du sang réilempleur. C'est la pensée que développe fort heureusement, sous une forme imagi- native, la seconde partie de l *Evangile de Nicodème* ou la *Descente du Christ aux enfers*, quand il nous représente le second Adam s'adressant tout d'abord au premier, pour lui communiquer la bonne nouvelle de sa délivrance. Ttschendorf, *Evangelia apocrypha*, Leipzig, 1853, p. 379-382. La tête de mort et les osse- ments placés au pied des crucifix pourront toujours nous rappeler cette grande idée.

VI. Adam hgi hh de Jésus-Christ. — Aux considéra- tions qui précèdent s en joint naturellement une autre, lres importante dans l'économie du dogme chrétien et le développement de la théologie catholique, celle du rap- port typique d'Adam à Jésus-Christ, unique et universel rédempteur du genre humain. Li doctrine est nettement formulée par saint Paul dans l'ÉpItre aux Bomains, v, 14, où il appelle Adam *forma futuri*, c'est-à-dire la figure de l'Adam à *venir*, et dans la première f.pllre aux Corinthiens, xv. 45, où il oppose au premier homme Adam, le nouvel ou dernier Adam : *Primus homo Adam.*,, *novissimus Adam*. Dans ces deux passages, nous avons, d'un côté, le chef moral du genre humain pécheur et déchu, de l'autre, h chel moral du genre humain racheté et relevé. Horn., v, 12, 18, 19; I Cor., xv, 21, 22. Adam est ainsi la figure de Jésus-Christ par antithèse, comme le remarque saint Augustin à propos de ces paroles do l'apôtrc : *Adir qui est forma futuri : Cujus futuri, nisi Christi? Et quah forma, nixi a contrario? De nupt. et concup.*, l. 11. c. xxvn, *P. L.*,

I. xliiv, col. 462-463. Et c'est cela surtout qu'il faut, d'après Its Pères et les docteurs de l'Église, placer le rapport typique d Adam à Jésus-Christ. S. Irénéo, Cont. hæ., I. HI, c. xxn, P. G., t. vu, col. 958; Orlgène, Comment. in Epist. ad Hom., l. V, η. I, P. G.,\ xiv, col. 1007; S. Jean Chrysostome, in Epist. ad llom., liornil. X, η. 1, P. G., t. 1x, col. 475; S. Ambroise, Comment. in Epist. ad Horn., v. 14-15, P. L., t. xvn, col. 96*97, S. Thomas, Exposit. in Efïisi. ad Boni., c. v, lect. iv. L'antithèse existe entre la personne des deux chefs et le genre d'influence qui leur est propre : Adam n'est de soi, cl déchu il n'est en fait, qu'un principe de vie naturelle, tandis que le Christ, uni hypostatiquement à la personne du Verbe et rédempteur du genre humain, est de soi et en fait un principe de vie surnaturelle : Factus est primus homo Adam in animam viventem ; novissimus Adam in spiritum vivificantem. I Cor., xv, *45. L'antithèse existe surtout entre les actes des deux chefs et les conséquences qui s'ensuivent; d'un côté, désobéissance, état de péché et de déchéance, rnort; de l'autre, obéissance, justification et réhabilitation, résurrection : .Sicut emm per inobrrientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius obedi-tionem justî constituentur multi Horn., xv, 19. Et sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur. 1 Cor., xv, 22.

Toutefois, par le fait même qu'Adam et Jésus-Christ sont tous deux principe de vie pour les autres hommes, il y a nécessairement dans le rapport typique de l'un à l'autre plus qu'une antithèse. En tant que créé immédiatement par Dieu et constitué souche physique et chef mord de l'humanité surélevée, destiné à devenir le p< re et l'éducateur d'une race nombreuse et. en vue de cette mission, orné de dons insignes et tout a tait exception-nels, Adam est, par rapport de similitude, la figure de celui qui devait être conçu dans le chaste sein de la Vierge Marie, grâce à une action immédiate du Saint-Esprit, constitué par Dieu chef des hommes et leur maître par excellence, orné même dans >i nature hu-maine des dons les plus sublimes de science et de sainteté. Si la personnalité divine, qui prime tout en Jésus, fait que la réalité surpasse infiniment la figure, celle-ci non reste pas moins vraie, bien qu'imparfaite. Aussi Tertullien émet-il une idée aussi juste qu'élevée, quand il nous montre le divin ouvrier s'attachant avec un amour de prédilection à la formation du premier corps humain, et fixant en même temps son regard sur le second Adam, le Christ, comme sur un idéal qu'il entrevoyait déjà dans l'avenir : Quodcumq; limus exprimebatur, Chri-stus cogitabatur homo futurus. De resurr. cam., c. vi, P. L., t. n. coi. 802. Cf. Prudence, Apotheosis, vers 1028 à 1041, P. L., t. 1ix, coi. 1002. Pour garder a celle idée toute sa beauté, il n'est pas nécessaire de recourir à cette supposition singulière, faite par les Juifs et rap-portée par Eugubinus dans sa Cosmopoeia, Gen., I, Venise, 1591, fol. 40, à savoir que le Fils de Dieu aurait dès lors pristine forme hui inine pour façonner lui-même deses mains et a son propre modèle locorps de son pre-mier ancêtre.

Adam est encore figure de Jésus-Christ sous un autre aspect, tiré de son rapport non plus au genre humain, mais à Eve son épouse. Gen., II, 21-24. L· premier homme endormi d'un sommeil extatique, pendant que Dieu forme la première femme d'une de ses cotes, c'est Jésus-Christ, endormi sur la croix du sommeil d'une courte mort, pendant que l'Église sort de son côté entrouvert par la lance du soldat. Tertullien, De anima, c. XL. P. L., t. II, col. 725; S. Augustin, In Joa., tr. IX, n 10, P. L., t. xxxv, col. 1103; S. Tho-mas, ô'um. theol, lâ, q. XCII. a. 2,3. Adam, se trouvant pour la première fois en face d'Eve, reconnaissant en elle l'os de *es os et la chair de sa chair, et s'écriant dans la pleine conscience du grand mystère qui s'est

accompli : « C'est pourquoi l'homme hissera son père cl -a mere, pour s'attacher à son épouse, et ils seront deux rn une seule chair, > c'est sous une figure prophé-tique le Christ aimant l'Église son épouse jusqu'à tout quitter et à mourir pour elle. Ephes., v, 25-32; S. Au-gustin, loc. cit. Aussi, apres avoir rappelé les parole^ d'Adam, saint Paul ajoute : < C'est là un grand mystère, je veux dire dans lo Christ et dans l'Église. »

Remarquons enfin que, dans son rapport typique au Christ rédempteur, Adam n'est pas complet sans Eve. Dans l'ordre de la chute et du péché, Adam et Ève ne forment, à proprement parler, qu'un groupe, celui de nos premiers «ancêtres, celui des vaincus de Satan, comme dans l'ordre de la rédemption et du salut, Jésus et Marie, sa mere, ne forment aussi qu'un groupe, celui de nos seconds ancêtres, celui des vainqueurs de Satan. Mais cette considération, riche dans la littérature patris-tique, est en dehors de notre sujet. Voir ÉvT.

1. Sur la création d'Adam et son élévation à fetat surna-turel : S. Thomas, Sum. theol., 1., q. .xc-xcv; Suarez, De pprre sex dierum, l. III; Bellarndo. De gratta pnmi hominis. Gotti, tr. X. De homine, q. m. Mariella. De Dro creante. disp IV, Palmieri, De Deo creante, part. II, C- II, a. 1; Christ. Pesch, Prselect. dogmat., L ni, De Deo creante, sed. IV, a 1

2* Sur le péché d'Adam : b. Augustin, De Gen. ad lut , I. XII. De civil. Dei, I. XIII, c. xi-xv. P. L., t. XXXIv, col. 429 sq., t. XLI, col 418 aq.; S- Thomas, Sion. theol, IP, 11., q. GLxniHXXiv; Suarez, De opere, I. III, c. xxi; l. B » Bellarmin, D· amissione gralir, L III; Gotti, toc. CM., q. v Mazzelh, toc cil., disp. V, a 1; Palmieri, toc. cil., c. ni, lh. 1x\ . GhriSL Peach, loc. cit., prop. XXV.

3' Sur le salut d'Adam . S. Irénée, Coat, larr., I. III. c. XXIX, P. G., t. vu. col. 900; Philippe de Harveng. Hesponsio de salute primi hominis, P. L., L cciu, col. 5*33*622; Altoneus a Castro. Adv. hxres., l. II. au mot Adam et Eva, Opera omnia, Paris, 1578, I. L p. <08 aq.; Suarez, De oper. sex dierum, b IV. c. IX, Ikllannin, De amtssume gratis, I. III, c. XII; Gotti. loc. cit., q. vi, dub. iv: Noël Alexandre, lh*t rcclciasla.. édjt Honcaghta, Paris, 1740 *q., t. i, diss. III, De Adamo et Ecu a. 3; L v, diss. XVII, Adv. Talianum, a 1.

4. Sur la sépulture d'Adam au Calvaire: Suarez, in IIP* Sumnur, q. xi.vi» a. 10, n. 6-10; Gretscr, Tract, de S. Cruce, I. I, c. xvm, Oprra omnia, Batisboxme, 1734, t 1; Duguet, Traité dr la Croix, Paris, 1733, L MH, col. xvü-xïu. Molanu-Pai|uot. De historia SS. imaginum, I/mvaio, 1771, l. IV c xi. — Dans le sens oppoeé : Jean 'Nicolai, L'e sepulchru tlebrxorum, loc. cit.; Jean Gerhard» Harmonix rvangelista-rum, part. IV, Genève. 1645, M. 107-ΓΛ.

5. Sur Adam figure de Jesus-Chnst : dans l'appendico aux œuvres de salut Ambroise, Semi., xlv. De primo Adam et se-cundo, P. L., t. XLII, col. 091-692; S. Fulgeocr, Serm., π, n 7 P. L., t. LXV, col. 728-729 r Jacq. Saban. Annales ecclcsias-t. V. f., ml anu. mundi IVW, n. 8-9; Uossuet, Élévations sur les mystères, vnrcui.» 2* et 3* élêrat

6. Sur la littératureapocryphe et les légende» orientales reta-hres <i Adam : WilL Smith. A dictionary of Christian bio-graphy, art. Adam (Bookso()); M** Batdfi-l. dans le Diclionnairv de la Hible dv M Vigoureux, art. Apocryp/u s (Livres), 6*; dom Calinet, Diet, de la Ihiblc, ait. Adam ; dUcrbetol, Hibhulh. onen-taie, Maestricht, 1776, au mot Adam; Da»d Mill, Dissertatio de mohammedismo ante Mohammedeti, dans le Thesaurus dTGo-lini.l. xxm, p 1130-1 131; \Veil, Üibl. Leycndetider Musrlmannrr X. Le Bachel et.

2. ADAM Jeun, né à Limoges, le 28 septembre 1605. combattit vigoureusement les jansénistes et les calvi-nistes, et mourut a Bordeaux, le 12 mai 1684. — Calvin détruit par soinvnie et parles armes de S. Augustin, in-8 , Paris, 1650, 1689. — Le tombeau du jansénisme, in-4% Paris, 1651. — Héponsr à la lettre de M. Daillr, ministre de Charenton, 17-4., Poitiers, 1660. — Pro/et presented Messieurs de la religion prétendue réformée, in-8°, Paris, 1663; Poitiers, 1663. — I.e triomphe de ta très sainte eucharistie, in-8°, Sedan, 1671 ; Paris, 1671, Bordeaux, 1672. — Lettre à M. Hesperien, ministre de Soulnze, in-8., Bordeaux. 1675.

De Hacker et Sommervogel, Hibl. de la C* de Jésus, Bruxelles, 1890 et 1897; t. I, col. 43-47; l vin, col. 1569.

C. SoMMInvoGEi.

3. ADAM DE COURTLANDON, né près de Fisines, disciple de Michel archevêque de Sens, élu en 119 (?) doyen de l'église de Laon. Enguerrand III, sire de Coucy, ayant pillé les domaines de cette église, son doyen protesta et fut emprisonné, sans que Philippe-Auguste voulût intervenir; en 1218 Adam fut rendu à la liberté. Il devint chantre de l'église de Lion et mourut vers 1226.

Il composa un *Ordinaire ou Ordre de l'office divin dans l'église de Laon*; Antoine Brillose, chanoine de Laon, dut s'en servir pour rédiger en 1662 son *Bibliotheca Laudunensis rediviva*. Montfaucon, *Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova*, t. II, p. 1296, attribue à Adam un traité intitulé : *Liber de calice month*, et en indique deux exemplaires manuscrits conservés à Lion. Oudin. *Scripta, eccles.*, t. II, p. 1702, mentionne un autre traité d'Adam : *Farie inScripturam sacram solutiones*, dont les manuscrits étaient dans les archives de Cuissy (diocèse de Laon) et d'Igny (diocèse de Reims).

Fabricius. *Ribl. latin, med et infini. Ttat.*, Hambourg, 1734, t. I, p. 21 ; *Histoire lit. de la France*, t. XVII, p. 334.

L. Lievenbruck.

4. ADAM DE MARISCO (du Marais), surnommé dans l'Ecole le *docteur illustre*, naquit dans le comté de Somersset, vers la fin du XII^e siècle. Il était depuis trois ans déjà curé de Wearmouth, quand il entra (entre 1226 et 1230) chez les frères-mineurs, établis depuis peu en Angleterre. Après avoir suivi à Oxford les leçons du célèbre Robert Grosseteste, docteur à son tour, il fut le premier lecteur franciscain au couvent d'Uxford, et ses contemporains, Roger Bacon en particulier, exaltent son savoir. En 1239, il accompagnait au chapitre général de l'ordre Fr. Albert de Pise, qui fut élu ministre général en remplacement de Fr. Elle, contre lequel Adam se prononça ouvertement. Chancelier de Grosseteste, devenu évêque de Lincoln, il était avec lui au concile de Lyon, en 1245, et, à son passage, on voulait le retenir à Paris pour occuper la chaire devenue vide par la mort d'Alexandre de Haies et de Jean de la Rochelle. Il n'en fut rien, cependant. Rentré en Angleterre, Adam continua ses leçons pendant quelques années. Le siège d'Ely étant venu à vaquer, l'archevêque de Cantorbéry le proposa, mais le roi avait un autre candidat qui fut élu (1257). Le docteur illustre mourut peu après, vers 1258, et fut enseveli auprès de son maître, dans la cathédrale de Lincoln. IX^e seules œuvres imprimées que nous ayons de lui sont ses Lettres, *Epistola. F. Adæ de Marisco de ordine minorum*, publiées par Brewer dans ses *Monumenta francicana*, Londres, 1858, t. I, p. 77-489. Il laissa également des *Commentaires sur le Cantique des Cantiques* et l'*Épître aux Hébreux* Ahi lui a faussement attribué des *Lectiones theologiae*, qui sont d'Adam de York, également frère-mineur et son contemporain, et des *Commentaires sur S. Denys* Tardopagite, qui appartiennent plutôt à l'abbé André de Verceil, son ami, auquel il envoyait à sa demande des *Expositiones super Anyehcam Letare*,

Cf Brewer. op. cit. ; Hyacinthus Sbaralee, *Additionne et commentarii ad scripturas Ord. minorum*, Rome, 1600.

Edouard d'Alençon.

5. ADAM DE PERSEIGNE naquit vers le milieu du XII^e siècle. On croit qu'il fut d'abord chanoine régulier, puis bénédictin du Montinnoutiers et enfin cistercien. Quoi qu'il en soit, Adam fut appelé à gouverner l'abbaye Cistercienne de Persigny au diocèse du Mans, vers 1170. III^e Thénier fait un grand éloge de sa science, *Dr scriptor, cisterciensis*, n. 343, et les historiens disent qu'il avait une telle réputation de sagesse, que les plus grands personnages recouraient à ses conseils. Dans un de ses voyages, il eut à Rome une conférence avec le célèbre Joachim, abbé de Flore, sur l'origine et l'objet du travail; de plus, Jacques de Vitry rapporte que le labor de Persigne fut l'un des principaux auxi-

liaires de Foulques de Neuilly dans la prédication de la IV^e croisade, *Histor. Occident.*, LII, c. IX. On ne connaît pas exactement l'année de sa mort.

Il a laissé : 1^o des lettres sur des matières de spiritualité; 5 ont été publiées par Baluze, *Miscell.*, t. I; 25 par Marlène, *Thesaurus anecdot.*, t. I, et *Amplias, collect.*, t. I; 2^o de nombreux sermons, dont quelques-uns ont été imprimés et pour la première fois publiés à Rome en 1662, sous ce titre : *Opera abbatiss Persenii ordinis cisterciensis Mariale*, Ces écrits se retrouvent dans l'*L.*, t. CCXH.

Brio), dans *Hist. lit. de la France*, 1824. t. XVI, p. 437; Caillicr. *Hist. des auteurs ecclésiastiques*, 2^e édit., Paris, 1863, t. XVI, p. 881 ; Hauréau, *Hist. lit. du Muinc*, Partie 1870, t. I, p. 20-51.

A. Mignon.

G. ADAM DE SAINT-VICTOR, poète liturgique mort en 1177 ou 1192. Nous sommes très mal renseignés sur sa personne et ses écrits. La tradition de Saint-Victor de Paris, où il a vécu, n'est pas plus ancienne que le XIV^e siècle. D'autre part les proses d'Adam paraissent avoir été introduites dans le missel de Paris dès l'épiscopat d'Eudes de Sully, sans qu'aucun souvenir ait été conservé de cette importante innovation. On doit donc recourir à l'étude des manuscrits des œuvres et à la critique interne pour déterminer ce qui appartient à Adam de Saint-Victor. Les proses nous ont été conservées par les livres liturgiques : 1^o de l'abbaye de Saint-Martial de Limoges, sans qu'on puisse bien expliquer le fait; ce sont les sources les plus anciennes : B. N. manuscrits lat. 778 (tropaire du XII^e siècle), 1139 (recueil de séquences du XII^e-XIII^e siècle), 1686 (tropaire du XIII^e siècle); 2^o de l'abbaye de Saint-Victor : B. N. lat. 14452 (gnéuel), 11819 (missel), commencement du XIV^e siècle, etc.; 3^o de l'église de Paris : B. N. lat. 15615, Arsenal 110, du XIII^e siècle; dans ces livres, on peut remarquer des variantes de rédaction et quelques suppressions; 4^o de l'abbaye de Sainte-Geneviève, colonie de Victorins. Ces divers recueils contiennent des pièces qui certainement ne sont pas d'Adam. Il faut dès lors se servir, pour en juger, des caractères des séquences. Adam est au XII^e siècle le plus illustre représentant d'une rénovation de la poésie liturgique. Elle se dégage alors de la forme rythmique et assez libre que lui avait donnée Nolker. Chaque pièce est divisée en strophes d'un même nombre de vers et chaque strophe est partagée en demi-strophes symétriques. Rarement, la pièce commence et finit par une demi-strophe, mais elle a ainsi la disposition de la séquence nolkerienne. Les vers sont fondés sur le principe du compte des syllabes. Il n'est pas interdit de considérer ces changements, d'origine française, comme l'un des mouvements littéraires dont on saisit le prolongement dans la poésie en langue vulgaire. Adam de Saint-Victor partage d'ailleurs avec cette poésie quelques-uns de ses caractères les plus saillants : une élégance polie, une netteté sèche (description du « temps clerc et bel » dans *Mundi renouatio*, pour Pâques), un souffle court, une grâce un peu enfantine, la transparence sans profondeur; ajoutons une piété douce et confiante. Les seuls raffinements d'une telle poésie sortent de sa matière, la plus féconde qui soit en allégories, le vaisseau et la tempête dans l'*uirgo singularis*) et en antithèses (les concetti de la 2^e sir. de *Salve matei Saluaturis* et de la 8^e de *Lux illuxit*). Le développement d'un certain nombre de ces pièces est identique : 1^o salut plein d'une joie calme et un peu grêle, rappelant l'ancien *iubilus*; 2^o développement, rythmique ou exposé théologique; 3^o retour, sous forme de prière, sur les événements du présent. Les principales sources d'Adam sont l'*Ecriture*, interprétée au point de vue moral et anagogique (cf. 7^e *gemma uetut expurgetur*, pour Pâques; *Luce lotutida*, pour la Pentecôte); la liturgie (dans *Salve die*, pour Pâques, *dum tenerent cum ta sdenhum* rappelle l'introduction du dimanche

dans l'octave de Noël, plutôt que Sap., xvm. 14) la l'ogentle de* saints (la prose de saint Deny* résumé Hit-dum), la théologie scolastique qu'il voyait naître pr» - de lui (*hi natale talualoris* rn contient autant que le *Lauda Sum*), le symbolismv chrétien, dont les œuvres de Hugues de Saint-Victor sont remplies (la célébré prose *Salue Mater SuluatOris* pour la Nativité est une sorte de litanie qui groupe tontes les figures de la Vierge), fullrgorie moralisante, dont h- goût était si vif au moyen fige et qui a fait la fortune des deux vers souvent cités : *Mundus, raro, dwmonia Diuersa mouent pr.rlia*. A noter, au point de vue théologique. *Profitent?** *unitatem*, prose de la Trinité, où la doctrine du *Qui-cumque* est comme passée au filtre scolastique, et la formule *Nos peccati spina sumus cruentati, sed tu xpitur norm*, attestation de l'immaculée conception (*Salue, mater Saluatoris*, 2* sir Aucune des œuvres en prose attribuées à Adam de Saint-Victor ne peut rire considérée avec vraisemblance comme de lui. Il ne nous a laisse que des poèmes liturgiques.

I. Gautier, *Œuvres poétiques d'Adam de Saint-Victor*, 2 in-12. Paria. 1858, avec un *Essai sur sa vie et ses ouvrages* ;3* rdiL, io-t2, Paria, IBM; Clichtuvqua» *Elucidatorium ccclemasticum*, Paris. 1515 (édition princeps, d'ou l*. L., t. exevi); (Dom Brinl), *Histoire littéraire de la France*, L xv, p. 39; [Baur- au], *ibid.*, t. xxix, p.589; Debate, dans *Ihbliothrqe del*École des chartes*, t xx, p. 197; K. Bartsch, *Pie tat. Sequenzen des Mittclaltrrs*, llostodt, 1868, p. 18, 170; Eug. Missel, *Essai philol. et litter, sur tes œuvres poétiques d'Adam de Saint-Victor*, Paris, 1881 ; Droves, *Analecta hymnica medii :-et,t. vil*, p. 3; I. vm, p. 6. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits lat de la Hibl. nat.*, t. m. p. 79; t. IV. p. 237; t. v, p. 8; P. Lejoy, dans *fievue d'hst. et dr litter, religieuses*, t. iv (1893), p. 101.

P Ij j w

7. ADAM SCOT ou L'ÉCOSSAIS «léigné souvent aussi sous le nom d *Adam de Prémunir?*, de l'ordre auquel il appartenait) vivait dans la seconde moitié du xile siècle. Il était né en Angleterre ou en Écosse, d'où le double surnom d Anglais ou d'Écossais qui lui esl donné indilléremment. Il embrassa la vie religieuse dans l'ordre que venait de fonder quelques années auparavant saint Norbert, soit au monastère même de Prémontré suivant quelques uns, soit plutôt, croyons-nous avecPez, *Thesaurus anecdotorum novissimus*, Vienne, 1721, t. i, p. 1 x x i, au monastère de Saint-Andrew en Écosse. On croit aussi qu'il fut abbé et évêque de Case-IHanche (*Candida Casa* ou Withûrn. en Ecosse) dont l'église cathédrale était unie à l'ordre de premunlre, mais ceci n'est pas absolument prouve. Il mourut, ce semble, dans les dernières années du xn- siècle. C'est à peu près tout ce que l'on sait de sa vie.

L- P. Ghiselburt, dans une dissertation sur Adam Scot dont ü sera parlé luit à l'heure, signale trois autres personnages du nom d'Adam, de l'ordre de prémontré, avec lesquels il ne faut pas le confondre. Le premier, mort en 11(15, avait été disciple de saint Norbert. Le deuxième, abbé du monastère même de Prémunir- et supérieur général de l'ordre, mourut en 1327. Il avait assisté au concile de Vienne sous Clement V. Ia' troisième, mort en 1333, succéda au précédent dans sa double charge d'abbé et de général. Tous trois sont quelquefois désignés, comme le personnage dont nous nous occupons ici, sous le nom «l Adam de Prèmonlrè.

D'Adam Scot nous avons conservi :

!- Des *Srrmnvns* ou Homélies, au noiiYhre de 17 (*P. L.*, I. cxcviiu, col. 91-110) sur tes dituni temps de l'année liturgique et sur les fêtes : 18 pour h- temps de l' \vent jusqu'à la veille de Noël, i pour la vigile du Nu*»L G pour Noel, » sur saint Etienne, premier martyr, I sur saint Jean l'évangéliste, 3sur le- saints Innocents. 4 pour le dimanche dans l'octree de Nucl, 2 pour la fête de lu Circoncision. 2 pour l'Épiphanie, 3 pour le deuxième dimanche après l'Épiphanie. Co homélies sont prècw«- dtts d'un prologue ou lettre d'envoi de fauteur à ses

confrères. On y voit que le recueil en avait/-té fait par Adam lui-même. Le recueil complet, tel qu'il sortit des mains d Adam, comprenait KO sermons semblables. Lh autres, a l'exception des 14 dont il va être question, ne nous sont pa* parvenus.

2- *Liber de ordine, habitu et professione canonicarum ordinis prurnionstmtensis*, *P. L.*, 1. cxcviii, col. VftMilO. C'est une série de IV sermons à l'intention do religieux d- l'ordre de pn montré, sur leur état et les obligation» qu'il entraîne, h auteur y explique longuement la regie de saint Augustin, d ou le nom de *Comnumtaire sur la règle de saint Aitgiuhi** donné quelquefois à cet opuscule.

Vu trail- *De trijfortito* falwîmando, dont la division indique sufitmrmment le caractère et l'objet : 1. *De labre-naeulu Moysis in sensu hlieraK* ; 2. *De tal>ernacido Christi quad est m fide* ; 3. *De tabernaculo anmti qw»d est in interna ct^gtlaliinu-*. *P. L.*, L CXCvjif. col. 0)9-792. Ce trail-' est accompagné de deux lettres d Adam, adre—secs, l'une aux dianoînes du monastère de Pr»montré, l'autre, u l'abbé Jean de helse, a b prière de qui l'ouvrage mail été composé.

V l'n autre traité *De triplice qcnere ccmentplahofis* où, en trois parties, fauteur considere successivement : 1. *quam Deus sil ia eeipso inruniprehmsibihs* ; *quant terribilis m reprobis* ; 3. *quam amabilis et luavis m electis*. *P. L.* t. cxcviii, coL 791-842.

5- Enfin un trait-' en deux livres des soliloques de l'âme : *Soliloquiorum de instruetmne arnsHA bbn duo*, *P. L.*, t. cxcvm* col. 811-872. considerations a*reûique», sous b forme d'un dialogue entre h raison et l'âue d uu religieux, sur l'état monastique el ses devoirs. Le second livre est spécialement consacre a l'explication de b formule de la profession usitée dans tordre de prémontré. Cet opuscule est dédié au prieur et aux religieux du monastère de Saint-Andrew et les ternies du prologue semblent bien indiquer que c'est à ce monasture qu apjwr-tenait Adam.

D'autres ouvrages d'Adam Scot ne sont pas artiv/s jusqu'à nous. Il avait compos-' notamment un trait- *De dulcedine Dn* où il célébraît les bienfaits de la creation, •le la providence et de b rédemption. D'après ce que nous avons \u plus haut, H nous manque autsi 39 de ses sermons. Casimir Oudin, ouvrage cite plu* las.col. 1544. donne quelques détails sur plusieurs d'entre eux qu il avait vus en manuscrit chez les cèlestins de Mantes.

Adam Scot doit être rangé parmi les aut< ure mystiques les plus apprécies du moyen âge. Se- écrits ascétiqui *. d'une doctrine élevée rn meme temps que d'un style plein d'onction, respirent ta plus profonde- pitié. Nous saxOns qu'ils étaient tenus en grande estime, même en dehors de l'onlrv de pivmontre. Au témoignage «le Casimir Oudin, les cèlestins de France les mettaient aux mains de leurs novices pour senir à leur fonmdion religieuse. Adam excelle aussi dans les interpretations allégoriques et morales qu il donne delà sainte Écriture.

Les œuvres d A<lam Scot lurent publiées pour lu première fois, en partie.en 1518. Paris, in-ful. En 1859, le P. Ghisciberl. chanoine pn montre de l'abbaye deSaint-Nicolas de fûmes, en donna une édition plus complete, \nvers, in-foL,chez Piem- Beller. Celte edition comprenait, en plus de la précédente, les sennons. mais pas lrs soliloques, la- P. Ghiselbert l avilit fait procéder de longs pridegom- lies, trop dillus.mais où l on trouve cependant discutées avec soin.uu milieu de généralités historiqu- s ou ascétiques, bien des queMions concernant Adam. En 1721, dom Bernard Pr/ a publie pour la première fois les soliloques de l'âme dans son *Thrsaurus anecdotorum novissimus*. Vienne, 1721, t. !, part. 2. p. 337. fous ces écrit» sont reproduits au t. cxcvni dr la *P. L.* du Migne, col. 97-872. On trouve la également b dissertation «le («hisrlbert (col. 19'Mq et la notice de Pez (col. 871-842).

Voir Quûmir Uuthn, *Cuuiiiciita- hia de soibplortbue*

antiques, Leipzig, 1722, t. If. col. 1514-1517; Fabricius, *Ihblwtheca latna inedlse et infini* triads*, Padoue. 1754, t. i, p. 11, Cavo, *Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria*, Genève, 1720, p. 580; CelDier. *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1763, t. xxm. p. 293-296 2 c ht , Paris, 1863, t. xiv, p. 687-680; Hurler, .Vomrwclntur lifenwius reccntioris theotogur catholic*, Inspmck, 1699, t. IV, a>LIG2.

L. JÉROME.

ADAMANTIUS. t. Surnom d'Origène. VoirOniGÉNE,

2 Nom du principal interlocuteur du dialogue célebn· llepl τη <! Hzov opθή πιστζω . P. G., t. XI, col. 171\$ sq.; Caspari, *Kirchenhistorische Anecdota*, Christiania, 1A<1. Sous la présidence du païen Eutropius, pris pour arbitre, Adamantins combat tour i tour, dans les cinq parties de ce dialogue, les marcionites Mt'.Hhius et Marcus, le bardesanien Marinus, les Valentinien Drosierius et Valens, confond leurs arguments el leurs théories gnostiques, et sort victorieux du débat. Rufin en avait fait une traduction latine comme étant l'œuvre d'Origène. Anastase le Sinaite attribue aussi ce dialogue a Origène. Mais les allusions historiques et la terminologie trinitaire appartiennent plutôt à la période nicéenn. Theodorei, P. G., t. lxxxv, col. 339-377, citant ses sources et nommant ceux qui ont combattu les marrioniêes, place Adamantins après Origène. Photius rapporte le sentiment de Sophrone de Jérusalem qui distingue Origèno d'Adamantius, P. G., t. cm, col. 1089. Mais Adamantius n'est pas un personnage historique el l'auteur du dialogue est inconnu. L'ouvrage a été composé probablement en Syrie vers 300, sinon même avant M van de Stande-Bakhuysen en a donné une édition critique. Leipzig, 1901.

Voir l'introduction de cette édition, p. ix-lvh ; Bardenbawer, *Patrologie*, t^{MM}, p. 147-148.

G. Pareille.

ADAMITES. — 1. Du n· siècle 11. Du xn· siècle. III. Du xv· siècle.

I. Du n·siECLL — Leur nom ne se trouve ni dans saint Irénée, ni dans Tertullien, ni dans le pseudo-Tertullien, ni dans les *Philosophuniëna*, mais leur existence ne saurait être mim^l en doute. Car. par leurs rêveries métaphysiques, surtout par leur absence de moralité, ils sont très étroitement apparentés, s'ils ne se confondent pas, avec lois ou tels disciples de Carpocrate cl de son fils Epiphane. Depuis les nicolaïtes, l'effort, chez certains esprits dévoyés, se port ut vers une spéculation capable de couvrir et de légitimer les pires dépravations du cœur. Condamner h· mariage et proclamer l'union libre pour libérer la chair, iffirmer son indépendance par la violation résolue de la loi morale, par toutes sortes d'excès, el voir dans ce débordement de luxure, la communion, la perfection, la sMiilelé par excellence, tel était le but poursuivi, η·;il·M· par la plupart des gnostiques. Il y avait parmi eux une telle absence de sens moral, une telle émulation d'ignominie, que les uns se réclamaient de Caïn. Pourquoi <lmires ne se seraient-ils pas réclamés d'Adam?

Clement d'Alexandrie dénonce chez les carpocraliens la communauté des femmes, les réunions nocturnes, la promiscuité honteuse, sans nommer toutefois les adamites *Stroni.*, III, n, G., t. vm, col. 1112, 1113. Le premier cjut les nomme, c'esl saint Épiphane. Il dit que b*s Aόχιαροι tenaient leurs réunions dans des lieux chaufi - et que, pour mieux imiter Adam avant la chute, ils » mettaient en état de complete nudité. Il les compare i l' taupé qui se cache sous terre et il raille leur vaine prétention de reproduire l'Adam du paradis ter·r· 'irv H' l t ui. P. G., t. xt.i, col. 953, 29. Saint Au·(u·tin dit des *Adamiam* : *Nudi mares feniuurque o/r r ^uunt, nudi lectiones audiunt, nudi orant, nudi ci h'b inf sacramenta et ex hot' paradisum suam arbitrantur ecclesiam*, *Hirres.*, xxxi, P. L., t XLti, coi. 31.

Ni l.piph.me, ni Augustin ne renouvellent les acctisali·fMi pr-ci-es de Clément d'Alexandue. Mais, étant

donné la nature humaine avec sa concupiscence, ces accusations, devant de telles pratiques, restent vraisemblables. D'après Théodore!, c'esl Prodicus, un disciple de Carpocrate. dont il aurait exagéré· encore les principes d'immoralité, qui fonda la secte des adamites, parmi lesquels se pratiquait l'union libre des sexes pour réaliser l'initiation mystique, la vraie communion, dans la promiscuité des réunions nocturnes, une fois les flambeaux éteints. A part Clément d'Alexandrie, qu'il cite, nous ignorons où il a puisé ces détails. *Hicr.fab.*, i. 6, P. G., t. LXXXIII, col. 352, 353. Ce que l'on peut affirmer, c'est qu'il s'est trouvé des gnostiques, au il· siècle, assez dépravés pour pousser le relâchement jusqu'à ses dernières limites et que, s'ils ne se sont pas donné à eux-mêmes le nom d'adamites, c'est sous ce nom qu'on les a désignés dans la suite.

II. Du xii·siècle. — Moreri, *Dictionnaire*, art. *Tanclemus*, prétend queTandemus(7anqu<»/medansllergenroether, *Histoire de l'Eglise*, trad. Delet, Paris, 1891, t. v, p. 162, a renouvelé l'hérésie des anciens adamites, au commencement du xn· siècle. Il est vrai que ce personnage considérait les *opera carnis*, même en public, non comme un acte de sensualité, mais comme une œuvre de spiritualité, qu'il agissait en conséquence el qu'il mettait à mort ceux qu'il ne pouvait persuader. Saint Norbert travailla efficacement à la conversion de ses tristes sectateurs. Bayle, *Dictionnaire*, art. *Turlupins*, prétend que le titre d'adamites s'applique mieux aux turlupins du xiv· siècle qui, sous Charles V. vécurent, surtout en Savoie et en Dauphiné, *more cynicorum el canum*, fondèrent la *Fraternité des pauvres*, et durent être combattus par les inquisiteurs qui réussirent à les faire disparaître.

III. Commencement du xv· siècle.— Dans les Flandres parntalors un illuminé, nommé Picard,séducleurémérite, se disant Fils de Dieu, envoyé comme un nouvel Adam pour rétablir sur la terre la loi de nature, qu'il faisait consister dans la communauté des femmes el l'état de nudité· complète. Il passa en Allemagne cl finit par s'établir en Bohême, où ses partisans se proclamèrent seuls libres et pratiquaient, disaient-ils, la vie d'Adam au paradis. Le terrible Ziska troubla leur bonheur paradisiaque et les extermina en 1421.

Depuis lors le torrent boueux, déchaîné par les gnostiques et les manichéens, grossi par les vaudois, les albigeois et autres déséquilibrés, ne cessa de couler ici ou là et de reparaître à intervalles inégaux, selon le· circonstances, canalisant tout ce que la nature humaine contient de dépravé. L'histoire ne rencontre plus des adamites organisés en secte; mais elle enregistre des tentatives isolées qui rappellent un peu celles du n· siècle. C'est ainsi qu'Hefelevetzer. *Diet, de thM. calh.*, trad Goshler, t. I, p. 65) signale en Autriche, d'abord en 1781, puis en 1818, des tentatives de ce genre, vite réprimées par la force. Dans notre siècle, les rêverie de phalanstère en France, la secte des mormons en Amérique, sans aller jusqu'à prescrire la nudité adamique, n'en constituent pas moins des phénomènes, quelque peu renouvelés du n· siècle, qui prouvent jusqu'ou peut descendre la nature humaine dans ses instincts de dépravation et son mysticisme sensualiste. G. Bareille.

ADAMS Robert,ministre de la congrégation épiscopaliennede Blackfriars Wynd, à Edimbourg, cl ensuite de l'église de Saint-Jean, à Christianst.Tdt. Il a écrit une sorte d'encyclopédie des religions, intitulée : *The lie-ligtous world displayed : or a view of the four grand systems of religion, Judaism, Paganism, Christianity Mohammedanism; and of the various existing denominations, sects, f parties in the Christian world; to which is subjoined a view of Deism and Atheism*, La première édition fut publiée à Edimbourg en 1809; les ai tides y sont composés ou revus par des membres

des diverses sectes ou religions qui y sont citées. On « n i publia une seconde édition à Londres en 1823; dans celle-ci on a moins tenu compte de ce que chacun des collaborateurs avait a dire sur sa propre religion. Cri ouvrage donne des renseignements utiles sur les diverses sectes, leur histoire, leurs principales doctrines, leur expansion, et même le nom de leurs principaux théologiens. Malheureusement cette dernière partie est fort incomplète, et ne semble pas avoir été faite d'une manière bien systématique. A. Gatar d.

ADANA (Concile d»). Le concile tenu à Adana en Cilicie par les arméniens au commencement du pontificat de Iran XXII, vers 1616. fut réuni par les efforts du roi Oschin et présidé par le patriarche Constantin. L'union avec l'Église romaine y fut ratifiée. En conséquence le concile renouvela les décrets du concile de Sis et ordonna que la fête de Noël serait célébrée le 25 décembre et non le 6 janvier comme autrefois, qu'on mêlerait l'eau avec le vin dans le calice de la messe et que les arméniens professeraient deux natures en Jésus-Christ avec le concile de Chalcédoine. Les actes furent signés par le patriarche Constantin, par Jean, archevêque de Tarse, par Constantin, archevêque de Sis, par Jean, archevêque de Dason, par Étienne, évêque d'Adana, et treize autres évêques, ainsi que par le roi Oschin et les grands dignitaires du royaume.

C. Galnhus, *Conciliatio Ecclesix Armenie cum Romana*, Home, 1650, part. I. c. xxix.

ADELBERT. Voir Adalbert.

ADELMAN, disciple de Fulbert de Chartres vers 1024, devint scolastique de l'Église de Liège, se retira en Allemagne, puis en Lombardie, où il fut élu vers 1050 évêque de Brescia; il y mourut vers 1053.

Ayant appris les erreurs de Bérenger, il lui écrivit vers 1050 une lettre très rern.irquable, où il établit la croyance au mystère de l'eucharistie, en s'appuyant sur la promesse de Jésus de nous donner un pain qui serait sa propre chair; c'est ce qu'il a réalisé en instituant l'eucharistie; il l'a fait puisqu'il est tout-puissant; l'effet en est invisible, comme celui du baptême qui ne change rien dans l'extérieur du baptisé. Q* qui nous reste de cette lettre a été imprimé à Louvain en 1551, chez. Martin Ilotaire et Pierre Phalesius, avec les traités de Paschase Il.idbert, de Lin franc, etc., sur celte matière. Adelman a laissé aussi des *Rythmes alphabétiques* où il dépeint les savants des écoles de Chartres et de Liège: *De viris illustribus sui temporis*. Mabillon les a publiés *Analecta*, t. 1. — Ces deux écrits d'Adelman se trouvent au tome CXLII de la *Patndogic latine* dv Migne, col. 1219.

Fabricius, *Bibliotheca medité artatis*, Hambourg, 1734, t 1, p. 32; dorn Ceilller, *Hist, des aut. sacrés*, Paris, 1757, t xx, p. 438; *Hist lut. de la France*, L vu. p. 542; *P I.*, t. CXLHI, col. 1219.

L. Lœ v h mih l c k.

ADELME, ADHELME, ALDHHELME, ou AL-THELME (Saint). Li place qu'il occupe dans l'histoire littéraire de l'Angleterre est importante. Il fut le premier Anglo-Saxon qui cultiva avec succès la poésie latine, le premier dont les écrits aient i té conserves.

Adeline, fils d'un membre de la famille royale du Wessex, naquit vers le milieu du vil. siècle. H étudia sous Maildulf, savant irlandais établi dans un lieu qui plus tard de son nom s'appellera Malmesbury. De Malmesbury, Adeline se rendit à Cantorbéry, pour y suivre les leçons de Théodore et d'Adrien, et y apprendre le grec el même l'hébreu. De retour dans son pays, il se til moine à Malmesbury, alla do nouveau se perfectionner dans la science à Cantorbêrv, et a la mort de Maildulf, il fut fait premier abbé de Malmesbury. Plus tard, il en fut tiré pour devenir, en 70b, premier évêque de Shcrhorn (depuis Salisbury). A ce moment, en elle!, le grand diocèse de Wessex fut partagé en deux : Win-

chester et Sherbom. Adeline ne fut évêque que. quatre aii'. étant mort le 25 mai 700, â Dulling dans l« Somrrset-hire.

Écrits. — L»s œuvres d Adeline dispersées dans les collections de Canisius, Del Rio, Wharton et autres, ont été réunies el éditées avec ses lelln a par le Dr Giles, a Oxford. 1814, in-8». Migne a reproduit cette édition complète dans le t. LXXXIX de sa *Patrologie latine*.

Étant abbé, Adelme écrivit à la requête d'un synode d'évêques, une lettre a Gérontius, roi des Bretons de Domnonie, sur le sujet dn cycle pascal. Ferrarius a fait de cette lettre la XLiv. de celles qu'il publia sou* le nom de saint Boniface. Outre la lettre à Gérontius, il y en a treize autres, écrites ou reçues par Adelme. d un inb-rét restreint; quelques-unes imprimées avec celtes de saint Boniface; quelques autres conservées par Guillaume de Malmesbury dans sa vie d Adeline. Deux traiL*s suivent ces lettres. Le premier : *De laudibus virginitatis*, est écrit en vers et en prose, à l imitation de Séduites, comme nous dit lh^tle, et la prose est dédiée à Hilde-lida ou HvIdilicha, abbesse de Barking. C'est une œuvre qui fut populaire au moyen Age. En trente-cinq chapitres, Adelme relève les avantages de la virginité sans cependant blâmer le mariage, et il loue les vierge* d«s deux T«'slaments. Le deuxieme traité est intitulé *Epi-stola ad Arcicium sire Liber de septenario et de nu tn», umgmahbus ae pedum rrgulis*. Del Rio avait le pr-inter puldie les énigmes, le cardinal Angelo Mai a fait paraître l'autre partie de l'ouvrage, dans le L v des *Auctores classici*. Parmi les œuvres poétiques, nous nommerons seulement le traité: *De laudibus virginum*, en hexamètres, adressé *ad Majrimani abbatissam*. Les autres sont de courts poèmes et surtout des inscriptions pour des autels et des églises.

Li vie de saint Adelme fut d'abord écrite, pn'Und-on, par saint Edgwin el, apres lui, par saint Osmond el par Eadmer. Mabillon. *Icta sanct. O. S. B.*, st c. ni, pari. 1, p. 220 Mais la plus ancienne biographie qui existe est celle de Fariciu* dans les *Acta sanctorum*, mai t. iv, p. 81. el dans l'édition du Dr Giles. Une autre vie de saint Adelme forme le v. vol. des *Gesta pontificum* de Guillaume de Malmesbury.

Bahr. *Grsch. Rom. Litcr.*, Karlsruhe, 1872. t. IV, p. 168-175; Ebert, *Gcuch. Liter. Nittel.*, Ixtpxig, 1874, L 1. p. 585-5t<> (traduction irnnçaiac. Pan-. 1883. t. t. p. 655; MontAlemb* rt. *Moines d Occident*, Paris. 1867, t. V, p. 26-58; Ziegrtbauer, //a*L lit. ben., Augsbourg. t*-»L t. «h 43-16; Ulysse Chevallier- toirc des sources hiMongucs du moyen dye. Pan-. 1877, p. 24.

R. Binoh

ADÉLOPHAGES. L'auteur anonyme du traité *Pur-destinatus*, hæres. LXXt, *P. L.*, t. Lin. col. 612, signale l'existence de celle secte. Philastrius, *Liber de tovr't'sibus*, ha res, lxxxvi, *P. L.*, I. xn, col. 1198, el saint Augustin, *De hæresibus*, ha res, lxxxi. *P. L.*, t. xui.col. H, en parlent également. Les adélophages, αδηλω φάγω, prétendaient qu'un chrétien doit se cacher des autres hommes pour prendre sa nourriture. Us s'imaginaient par lâ imiter les prophète* el s'appuyaient sur certains passages de l'Écriture, spécialement sur III Reg., III, 9. Selon l'auteur du *Prudenthuitus*, les adélophages ne professaient pas d autre erreur; mais s'il faut en croira Philastrius, ils rejetaient encore la divinité du Saint-Esprit.

V. ORLET.

ADÉODAT, pape. Successeur de saint Vit.dien. Adéodat occujki le siège de Rome du 11 avril 672 au 16 juin 676, sans jouer un rôle bien marque dans le*, compétitions jwlitiques qui agitèrent, pendant son pontificat. la péninsule italique el la Gaule, et sans laisser de traces de son activité intellectuelle ou théOlogique. Son nom a été inscrit au catalogue des saints μη «pielques auteurs. Sa fête est marquée au 26 juin pu de Mas Litric. Mais les bolbndisles se contentent <k cette note : *S. Deodatum papam notavit Henscheniu;*

repertum alicubi vehit sanctis adscriptum. Est 1 Adcodatu* Au. die (26 juin) sepultu* ad S. Petrum ; >|</ nullum ibi cultum habens. Bullam!., t. VII de juin, p. 135.*

<>n ne possède de lui qu'» deux documents, deux privilèges d'exemption, l'un en faveur du monastère d. Saint-Martin de Tour*, l'autre en faveur de celui de Saint-Pierre et de Saint-Paul de Cantorbéry. De Ma* Latrie note qu'il reprinted, dans ses lettres ordinaires, la salutation finale : *Bene valete*; qu'il employa une fois, dans la suscription, la formule : *Salutem, a Deo et 6ennrdtctionem nostram*, qui (ferait devenir plus tard la formule si connu. » : *Salutem et apasolicam brnrtdtctionrm*; enfin qu'il fut le premier pape à dater sa correspondance de l'année de son pontifical.

Duchesne, *Liber pontif.* I r. p.3M. P L.t. cxxxvni. col. 7M ; De Mas Latrie» *Trésor de chronologie*. Paris, 1MK). p. CCfi. 100.

G. Barfil e.

ADÉQUAT, INADÉQUAT. Unis li langue th3ologique et scolastique, *adéquat* vent dire en général tout ce qui est en relation de conformité parfaite, d'égalité (*irquarc*) avec une chose qui est considérée comme un tout, et comme une mesure de perfection. Ce qui manque en quelque manière de cette conformité est appelé* *inadéquat*. Ces expressions se disent particulièrement :

1* h un *objet* par rapport à une science, une vertu, one faculté, tin acte. Ainsi on appelle* *objet adéquat* d'une <-teure ce qui correspond exactement et complètement au domaine de celle science, embrassant à la fois toutes les choses et les choses seules considérées par la science (*objet matériel*) et l'aspect ou caractère spécial qu'elle envisage (*objet formel*). C'est ainsi que Dieu et les créature*» considérées dans leur rapport avec Dieu (*sub ratione deitatis*) constituent l'objet *adéquat* de la théologie. S. Thomas, *Sum. theol.*, l», q. t. a. 7. Dieu seul, a l'exclusion des créatures, n'en serait qu'un objet *inadéquat*. On dit dans le même sens que les vérités révélées- p ir Dieu (*objet matériel*), crues a cause de l'autorité de Dieu qui les a révélées (*objet formel*), sont l'objet *adéquat* de h foi. L'objet *adéquat* d'une faculté, c'est tout ce que peut atteindre une faculté considérée absolument »*t avec son maximum de capacité : ainsi te vrai dans toute son universalité est l'objet *adéquat* de l'in-Ulligeuce. L'objet *inadéquat*, c'est tout ce qui ne répond pas entièrement à cette capacité, soit parce qu'il ne réali-e piv totalement la raison spéciale envisagée par h faculté en question (ainsi les biens particuliers et fun** ne -ont que des objets *inadéquats* de la volunt*, destinée à tendre au bien universel cl parfait); soit parce qu'il est rapporté a une condition spéciale de cette faculté ; en cr sens, les êtres sensibles sont l'objet imidequat et proportionné de l'intclbg<*iiee humaine, conMd«-rrie dans son uiuuu avec le corps.

2* Vnr *rtuuuinxiiice* est dite *adéquats* en deux sen*. C«-t. on bien une connaissance vraie, selon cette définition bien connue de la vérité : l'équation entre l'in-l>'>licence et son objet; ou bien, dans une acception spéciale a la théologie, c'est une connaissance absolument pirhili d'une chose, qui représente tout ce qu'il est possible d'en «avoir, eu «'puise en quelque sorte l'intelligibilité. C «-t li connaissance appelée encore *rompré-K Mm#*, propn à l'intellect divin; *lies comprehenditur*. dit uwI Augustin, *cum ita videtur ut nihil ejus lateat videntem*. Epist., CXLVII. c. ix. P. L.,X. xxxm, col. 606.

3 Un *tout* est pris *adéquatement* quand on le considère* «'Ion tout* ses parties, qu'il s'agisse d'un tout *actuel* ou dun tout *logique* (genre et espece). Ainsi la pnd -tination *adéqisole*, c'est la prédestination à la gi »c. »t à la gloire; l'une ou l lutrv, envisagée seule. • t-t que la pr. destin «'lion prise *inadéquatement*. Di

me que le tout, la distinction qu'on fait de ses parties peut être *adéquats*. *i elle est complete, en sorte qu'une des choses distinguées n'est pas du tout parti* de l'autre; elle est *inadéquats* dans le cas opposé. La distinction des deux natures en Jésus-Christ e*t *adéquats*; celle qu'on fait entre Jésus-Christ et sa nature humaine seule, *inadéquats*,

4° Enfin on appelle *cause adéquate* ou *totale* celle qui produit tout l'efi'et : ainsi la grâce et le libre arbitre de l'homme sont, pris ensemble, la cause *adéquats* de l'acte *salutaire* ou utile au salut; le libre arbitre n'en est qu'une cause *inadéquats*. P. MEI.LL.

ADER Guillaume, né \nii'emblablement à (iimont (Gers), im*<lecin et pu. te. Il a joui d'une certaine célébrité en Languedoc et en Gascogne au coinnrnnceniriit du xvii* siècle» plus peut-être pour ses poésies en langue gasconne que pour ses œuvres scieilifiipie*.

Nous avons surtout à signaler so.i ouvrage en latin intitulé : *Euarrationci de icgrotis et ninrbis in Emu-qelio*, qui eut deux ou trois éditions, Toulouse, 1620, 1621. Il est divisé en 3 parties. La première parle îles divers malades dont il est fait mention dans l'Evangile; douze cas sont surtout signalés. L'auteur recherche la patrie de ces malades, leur âge, leur tempérament, leur genre de vie, la nature précise de leurs maladies; et il s'évertue à démontrer qu'elles étaient incurables par la médecine. Ceci posé, il conclut en quelques mots qu'elles ont donc été guéries par la puissance miraculeuse de Jésus-Christ. La deuxième partie se subdivise en deux sections qu'on est assez étonné de trouver ainsi rapprochées : un résumé des connaissances médicinales utiles pour discerner les maladies en général, anatomie du corps humain, physiologie, etc.; un résumé de la topographie de la Syrie et de la Palestine. Enfin la troisième partie est un traité tout théorique des douze diverses maladies dont il a été question dans la première partie. Cette première partie, on h* volt, est la seule qui ait quelque rapport avec l'apolog*li<pic. Encore faut-il avouer que ce rapport se réduit à fort peu de chose, malgré la pompeuse promesse insérer dans le titre de l'ouvrage : *opus in... amplitudinem Errlrsi.r elimatum*. (Euvre en somme fort médiocre pour le fond et pour la forme, cl où ni le médecin, ni le théologien, ni l'apologiste, ni l'exégète n'ont rien à cueillir de sérieux. Tout au plus pourrait-on y glaner quelque* citations des saints Pères relatives à la biographie et a l'é*tit pathologique des malades guéris par Noire-Seigneur.

A la suite de l'ouvrage est insère un discours, une *lecture* qu'Ader fil à Toulouse en 1617, avant de publier son livre, et qui est un vrai modèle d'emphase et de mauvais goût. On pourrait l'intituler : *Parallel»**, au point de vue médical, entre Hippocrate, Paracrhe et Je-Mis-Christ, ou entre les médecines scientifique, diabolique et divine.

On a avancé qu'Ader avait publié ce livre *Dr irgratis* pour effacer le scandale causé par un autre ouvrage ou il naît nié le pouvoir miraculeux du Christ. Mais il ne paraît pas que cette production scandaleuse ait jamais été imprmu e. Cf. *Mélanges d'histoire et de littérature*^ par le chartreux Bonaventure d'Argonne, 1725.

Guller siîn.

AD EXTRA. Voir Ad intra.

ADIAPHORITES. — I. Au xvr su » le. 11. Au xvn. et au xvm. siècle.

Le mot grec ἀδιάφορα signifie choses indifférentes. Y a-t-il, dans l'ordre moral, de* choses indillvrente*. c'est-à-dire qui ne soient ni bonnes, ni mauvaises, qu'on puisse a volonté faire ou ne pas Paire, c'est une question que de tout temps se ^ont po<ée moralistes, philosophe- ou théologien*. Voir Acrr m mais, Mor al it é. On

mit que les stoïciens étendirent fort loin le champ des ἀδιάφορα et déclarèrent indifférents des actes qui, disaient-ils, laissaient Paine intacte en ne souillant que le corps. Ce terme ὁ ἀδιάφορος fut repris au xvr siècle puis au xvii^e et au xvm^e, par les protestants, dans deux circonstances bien différentes, et servit par deux fois à désigner un parti ou une école.

I. Au XVI^e SIÈCLE. — En 1518. Charles-Quint, à la suite de dissentiments avec le pape Paul III au sujet du concile, s'était déterminé à publier l'*Intérim d'Augsbourg*, par lequel il prétendait établir une organisation ecclésiastique provisoire. Les protestants, auxquels l'intérim faisait d'assez larges concessions, devaient s'en tenir à ce que réglait l'*Intérim* jusqu'à ce que le concile eût rendu ses décisions. Ce compromis fut accepté sans trop de difficultés en Westphalie, dans les pays rhénans, et dans quelques régions de l'Allemagne du sud; mais partout ailleurs il déclencha de nouvelles discordes, principalement dans l'Allemagne du nord. Parmi les dissidents, il se forma pourtant un parti modéré qui eut à sa tête Mélancthon. A la prière de Maurice de Saxe, Mélancthon et quelques théologiens saxons rédigèrent un nouvel *intérim* dit *Intérim de Leipzig* qui fut adopté par Maurice et les États de l'Électorat. On y admettait comme choses indifférentes ou ἀδιάφορα certaines choses continues* que l'on pouvait observer sans transgresser les lois de l'Écriture sainte, jeûnes, fêtes, chants en latin, usage du surplis, des cierges, etc.; on acceptait même la confirmation et l'extrême-onction; quant à l'autorité de l'Eglise, on s'en tirait par une distinction pleine de réticences, puisqu'on déclarait reconnaître l'autorité des évêques et du pape, à condition que cette autorité fût employée à construire, non à détruire l'édifice de l'Eglise. A Leipzig même. Antoine Lauterbach dit à Mélancthon au sujet de l'*Intérim* : *Est collusio cum Satana*. Et Mélancthon répondit : « Il est vrai, mais que pouvons-nous y faire? » Aussitôt commença contre les adiaphorites une campagne acharnée qui fut menée avec une rare vigueur par Flacius Illyricus. De Magdebourg ou Flacius s'exila, partirent d'innombrables pamphlets. Sous de grossières injures, se trouvait cette thèse sérieuse qu'en malice de foi il ne saurait y avoir de chose indifférente, que les ἀδιάφορα supposent toujours la liberté, et que la chose la moins importante cesse d'être indifférente quand elle est imposée. La majorité des protestants suivit Flacius; la controverse continua entre les luthériens rigides et les disciples de Mélancthon jusqu'à la *Formule de concorde* de 1580. Le formulaire reconnu des ἀδιάφορα mais en petit nombre et d'une certaine nature seulement : autrement dit, certaines cérémonies, certains usages ecclésiastiques, furent laissés à la discrétion, non des particuliers, mais des Eglises*. Cette solution qui ne donnait pleine satisfaction à personne fut généralement acceptée parce que les préoccupations étaient à d'autres discussions.

II. Au xvii^e et au xvm^e siècle. — Environ cent ans plus tard, on vit renaître la controverse adiaphorite, mais cette fois dans la plénitude de sa portée et de son sens moral. L'initiateur du mouvement piétiste, Spener (1675-1705), quoiqu'il eût la légèreté des mœurs de son temps et la vie peu chrétienne de beaucoup de croyants, soutint que nombre de divertissements tels que la danse, le jeu, les spectacles, ne sont pas compatibles avec le sérieux, la dignité de la vie chrétienne et doivent être condamnés. Les orthodoxes répondirent aux piétistes que c'étaient là des choses indifférentes et que, par conséquent, on n'avait pas le droit de les condamner. La controverse continua si dure encore, mais elle s'est, somme toute, passablement restreinte. Les auteurs, en effet, sont à peu près d'accord sur ce point qu'il n'y a pas dans la vie chrétienne d'acte *à proprement parler* indifférent, tout acte a un caractère moral puisqu'il a, ou peut avoir quelque rapport « avec la volonté de Dieu

et la vocation du croyant ». C'est admis, est-il des actions *simplement permises*, c'est-à-dire dont on peut s'abstenir ou que Ton peut faire, *pouvant qu'on agisse sous le regard de Dieu*. Oui, disent Clément, Rothe, Palmer, Martensen, Wntke; sans cela l'homme tomberait dans le scrupule et perdrait toute spontanéité. Non, dit M. Fichte, Schleiermacher et plusieurs théologiens, toute action de l'homme est voulue ou non par Dieu; donc c'est *un devoir* pour l'homme de la faire ou de ne pas la faire; il n'y a pas de choses *simplement permises*.

Réduite à ces termes, si la discussion garde son intérêt spéculatif, elle perd beaucoup de sa valeur pratique. En effet, les partisans de la seconde opinion ne prohibent pas les actions que les autres qualifient de *simplement permises*; ils disent qu'il faut les rattacher à un devoir, *les faire par devoir*; et les partisans de la première opinion, tout en déclarant qu'il y a des actes *simplement permis*, ajoutent qu'il faut *les faire sous le regard de Dieu*; une telle distinction n'entraînera pas de grandes divergences dans la conduite journalière des chrétiens de l'une ou de l'autre école. A. Baudouin HXAMX.

ADIMANTUS. Ἀδύμαντος, l'un des douze disciples de Manès (ii^e siècle), et non le moindre. Chargé par son maître d'une mission apostolique, c'est en Afrique qu'il parait l'avoir remplie, car son souvenir y était encore vivant et son auctorité invoquée au commencement du v^e siècle. Faustus, son coreligionnaire, écrivait alors de lui : *et doctissimo et solo nobis post patrem nostrum Manichæum studendo Adimantus*. S. Augustin, *Contra Faust.*, 1, 2, P. L., t. xtn. col. 207. Pour faire échec à l'Ancien Testament il avait relevé dans le Pentateuque, les Proverbes, les Prophètes, les Psaumes, certains passages, qu'il prétendait contredits par le Nouveau Testament, et il en avait composé un ouvrage, actuellement perdu, qui n'était pas sans danger pour des chrétiens peu éclairés. Saint Augustin crut devoir le réfuter dans un traité spécial, l. L., t. Xvi, col. 130-172. Il fut empêché de le compléter et se promit tout bien de ne rien laisser sans réponse. *Ibid.* *Contra culvers. Legis*, col. 666. La mort ne le lui permit pas. Mais Pholius, *Contra Julianum*, I, 14, P. G., t. en. col. 11, et Petrus Siculus, P. G., L. civ. col. 1266, *et* entrer dans le détail, accusent sa doctrine d'absurdité, d'impiété, de blasphème et remarquent que la plupart des partisans d'Adimantus et de ses compagnons durent désavouer leurs excès pour ne retenir que les (Mints principaux).

S. Augustin, P. L., Lxlii : *Contra Fritum*; *Contra Nestoriarum L'ia*; *Contra Adimantum*, PhoUu», P. G. L. ut, *Contra Munich.* Petrus Siculus», P. G., t. cxv.

G. Baudouin.

AD INTRA, AD EXTRA. — I. Agents finis. II. Dieu.

Les locutions *ad intra*, *ad extra*, ont été adoptées par la théologie moderne pour distinguer les opérations divines. Elles correspondent à l'*actio immanens* et à l'*actio transiens* des anciens, entendues avec les correctifs qu'appelle nécessairement la condition toute sociale de l'acte divin.

I. AGENTS finis. — Dans l'ordre des agents finis, l'on doit déjà distinguer l'opération interne ou *ad intra*, et l'opération externe ou *ad extra*. — 1^o La première se rencontre toutes les fois que l'activité finie ne se répand hors du sujet agissant, ni par un acte même, ni par un effet direct quelconque. L'action ou l'opération évolue alors et s'exerce tout entière dans le sujet agissant; elle demeure en lui, *ad intra*, *immanens*, sans se continuer ou se prolonger aucunement hors de lui. Elle est propre aux seuls êtres vivants, et saint Thomas, *De potentia*, q. x, a. I. distingue *l'opération ad intra corporelle*, comme la sensation, et *l'opération ad intra spirituelle*, à laquelle se ramènent les actes d'intelligence ou de volonté. — 2^o L'opération *ad extra* ou externe est

celle qui, du sujet agissant où elle commence» se prolonge vers un terme extérieur à ce sujet, réellement distinct de lui, où elle s'achève. Telle la chaleur rayonne, passe du foyer en mes membres engourdis et s'y trouve bientôt recueillie. De fait, ce qu'il y a dans l'agent, ce qui constitue son acte même, se retrouve dans le terme récepteur et constitue l'effet produit. Les anciens l'avaient constaté dans cette formule : *quod est actio in agente, id est passio in recipiente* ; ce qui est action, activité dans l'agent, cela même est passion, passivité dans l'être récepteur. Et pour cela, ces opérations externes étaient dites formellement passantes, *formahter transeuntes*. On les appelait proprement *actions*, à la différence des opérations intrinsèques auxquelles on réservait spécialement le nom *d'opérations*. S. Thomas, *De veritate*, q. Vill, a. 6.

11. Dieu. — 1^a La théologie a aussi appliqué à Dieu la distinction philosophique des opérations *ad intra* et *ad extra*, mais avec les réserves que comporte nécessairement le mode d'action propre à l'être infini. — 1^o A ne considérer dans l'opération interne que l'exercice intérieur d'une activité, commençant et finissant dans l'intimité même de l'agent, toutes les opérations divines sont exactes inml des opérations internes ou *ad intra*. Les activités que notre science humaine distingue on Dieu, sont dans la réalité un seul acte infiniment pur, l'essence divine elle-même; et toutes les opérations de Dieu, n'étant rien autre que son être, sont toutes également internes ou *ad intra*. — 2^e Mais si elle en vient à observer les opérations divines, non plus en elles-mêmes comme actes, mais dans leurs effets ou résultats, l'analyse théologique constate que les unes ne produisent aucun terme en dehors de Dieu, aucun effet distinct de lui; tandis que d'autres ont évidemment la vertu de poser, en dehors de l'être divin, un terme quelconque, substance ou accident. Seules, les premières opérations gardent le nom propre d'opérations internes, intrinsèques ou *ad intra*, et elles sont de deux catégories : les unes sont communes aux trois personnes de la sainte Trinité : ce sont tous les actes d'intelligence ou de science divine, ce sont encore les actes de volonté ou d'amour divin qui n'ont pas de terme en dehors de Dieu; les autres sont propres à certaines personnes : ce sont les opérations dites notionnelles, comme la génération du Verbe qui est propre au Père, comme la spiration qui est l'acte commun du Père et du Fils duquel procède le Saint-Esprit. Voir *Science divine*. Volonté divine, Génération, Spiration. — 3^o Les opérations divines qui ont la vertu de produire un terme quelconque, substantiel ou accidentel, infiniment distinct de Dieu, portent le nom d'opérations extérieures, externes, extrinsèques ou *ad extra*. A la différence de ce qui se passe dans l'agent fini, les actions divines n'ont pas de terme en dehors de Dieu, elles ne s'écoulent pas hors de la divine nature qui les vnet. Elles ne sont donc jamais réellement, formellement passantes, *fonnahter transeuntes*. Identiques à l'essence divine, elles demeurent et s'absorbent tout entières, comme actes, dans cette essence infiniment simple. S'il pouvait en être autrement, le panthéisme serait le dernier mot de la théologie de l'action en Dieu. Nous savons cependant, et la foi aussi nous enseigne, que la puissance infinie, sans sortir d'elle-même, peut à son gré, appeler à l'existence des substances ou des accidents sans nombre, soit dans l'ordre de la nature, soit dans les ordres préternaturel et surnaturel. Ces substances ou accidents sont absolument distincts de Dieu, et, en ce sens, ils sont posés en dehors de Dieu et de son essence, *extra Deum*, comme les accidents d'où ils procèdent sont vraiment, dans leur terme, des opérations extérieures à Dieu, *ad extra*, *extra Deum*. Ce sont donc des actions qui, pour ne pas sortir de Dieu, n'en produisent pas moins des résultats analogues aux opérations qui s'écoulent de l'agent fini

dans un terme produit; elles ont une vertu analogue de production, et on peut les appeler équivalentement ou virtuellement passantes, *ægmvalenter, virtuaditer transeuntes*.

Mais si les êtres finis ne sont pas, ne contiennent pas identiquement continuée jusqu'à eux et en eux, l'action divine qui les a faits, ils n'en sont pas moins essentiellement et totalement sous la dépendance constante de cette même action divine qui les produit, les conserve et les dirige à leur fin. Sous ces rapports multiples, les êtres finis ne sont certes pas en dehors de Dieu, ni en dehors de sa providence tutélaire ou de sa présence inévitable.

Suivant la nature même de leur terme, les opérations extérieures de Dieu peuvent facilement se classer. Nous avons ainsi les opérations proprement productrices; s'il s'agit de toute une substance, c'est la création; s'il s'agit seulement de la forme substantielle, c'est l'information, comme l'union de l'âme et du corps, comme l'œuvre des six jours où Dieu donnait des formes diverses à une matière précédemment créée; s'il s'agit d'un accident quelconque, c'est l'altération avec tous ses degrés. Voir *Création*, *Forme*. Quand les êtres sont une fois produits, l'activité divine ne les abandonne pas totalement à eux-mêmes. Elle les conserve, les gouverne, les soutient intimement dans l'action; c'est la *conservation*, la *providence* et le *gouvernement de Dieu*, le *concours divin*. Voir ces mots. Enfin, dans l'ordre surnaturel, en dehors des altérations qui produisent, conservent ou augmentent la grâce, il faut mentionner spécialement l'incarnation qui a uni la nature humaine du Christ à la personne du Verbe, et la transsubstantiation qui change le pain et le vin au corps et au sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Voir *Incarnation*, *Transsubstantiation*, *Grace*. H. QUILLET.

ADJURATION. Dans un sens vulgaire et très large, ce mot s'entend de tout appel que l'on fait à une autorité morale supérieure (Dieu, les saints, la patrie, etc.), pour émouvoir, par sentiment de crainte ou de révérence, celui à qui l'on parle, et l'amener plus efficacement à la détermination qu'on en souhaite. Adjurer, c'est donc, en d'autres termes, ajouter au poids de sa propre parole l'influence morale, plus puissante, d'une invocation à laquelle on a recours comme à une suprême ressource, et que l'on suppose apte à produire l'impression désirée sur l'intelligence et la volonté hésitantes de l'auditeur.

Ainsi définie dans son acception la plus étendue, l'adjuration n'est pas toujours un acte proprement dit de la vertu de « religion », puisqu'elle peut faire intervenir des considérations dont Dieu n'est formellement l'objet en aucune manière : l'amour paternel, le patriotisme, l'honneur, etc.

Aussi les moralistes, dans leurs commentaires sur le second précepte du décalogue, ne considèrent-ils l'adjuration comme « acte de religion », que dans le sens, plus restreint, d'une invocation où Dieu se trouve, soit directement, soit indirectement, mis en cause : *directement*, qu'il est personnellement invoqué; *indirectement*, si l'adjuration fait appel aux créatures (personnes ou choses saintes) en tant précisément qu'elles ont une relation spéciale avec Dieu, et servent ainsi à faire remonter, en réalité, l'autorité de l'adjuration jusqu'à lui.

Il y a entre « l'adjuration » et le « serment » une étroite affinité, qui ne les empêche point, cependant, d'être choses assez différentes. Le serment est un acte de culte plus caractérisé et, si l'on peut dire, plus intense, en ce qu'il met plus immédiatement Dieu en cause, et d'une façon plus absolue, comme témoin de la vérité, alors que l'adjuration ne fait que proposer, par mode de suggestion morale, révocation de son intime dignité ou

puissance. comme un moyen indirect de persuasion, dont l'effet reste d'ailleurs « conditionné », étant toujours subordonné aux dispositions subjectives de celui à (pii l'on s'adresse.

L'adjuration peut être *deprecativa* ou *imperative*. Celui qui adjure, en diet, tantôt « supplie » et tantôt « commande », suivant l'attitude que lui impose la condition, supérieure ou inférieure, de la personne adjurée.

L'homme ne peut donc employer la forme d'adjuration impérative à l'égard de Dieu (ou des bons anges), non plus que la forme déprécativa à l'égard des démons, qu'il ne doit jamais « prier », n'ayant rien de bon à en attendre, auxquels même Dieu lui a donné pouvoir de commander. Marc., xvi, 17 ; Luc., x, 19. Cf. Perrone, *loc. cit. infra*, n. 339.

Des termes de sa définition, il résulte que l'adjuration ne peut s'adresser qu'aux êtres raisonnables, seuls susceptibles de subir l'influence morale de l'invocation qu'elle exprime. S. Thomas, *Sum. theol.*, II-II, q. xc, a. 3. Adjurer des créatures dépourvues d'intelligence serait un non-sens, sauf le cas, cependant, où l'abjuration viserait indirectement les puissances d'ordre supérieur d'où peut dépendre leur action utile ou nuisible pour nous.

Rigoureusement parlant. Dieu ne peut être adjuré, puisqu'il est impossible de faire appel à aucune perfection d'être ou de puissance supérieure à la sienne. Une sorte d'analogie, très légitime, permet cependant de l'adjurer « par lui-même », par son essence et ses attributs, par son Fils, etc., d'où les formules d'adjuration déprécativa qui terminent nos oraisons liturgiques : *Per Dominum nostrum Jesum Christum...*, et dans les litanies, les invocations bien connues à Jésus-Christ : *Per navitatem tuam... Per crucem et passionem tuam*, etc., *libera nos, Domine*.

L'adjuration est *privée* ou *solennelle*, suivant qu'elle est faite, à titre individuel par un particulier, ou devant l'Eglise par un ministre spécialement investi du pouvoir de la formuler en son nom. Le cas le plus intéressant d'adjuration en forme solennelle est celui qui se rapporte à l'adjuration des démons dans les exorcismes.

Tout comme le serment, l'adjuration, pour être exemple de péché (grave ou léger, suivant les cas), doit réunir les trois conditions théologiques bien connues : *veritas, justitia, judicium* ; vérité, bonté morale, discrétion. D'où les moralistes concluent qu'il y a péché : 1° dans l'adjuration qui ne fait pas appel au vrai Dieu, ou qui est formulée à l'appui d'un mensonge, d'une fausseté ; 2° dans l'adjuration qui a pour but d'amener l'adjuré à une œuvre (action ou omission) moralement défendue ; 3° dans l'adjuration employée à la légère, sans cause ni raison véritablement sérieuse. Nous ne disons rien ici de tout ce qui concerne spécialement l'adjuration des démons ; on trouvera cette matière développée au mot Exorcisme.

S. Thomas, *Sum. theol.* II-II, q. xc ; Grégoire de Valentia, *Commentar.* in H^{ic} // . disp. VI. q. VIII, Lyon, 1609, I. III. col. 1407 ; Stinrei. *De virtute religionis*, tract. IV, l. IV, Mayence, 1009, t. n. p. 158 ; S. Alphonse de Liguori, *Theol. moral.*, l. III, n. 193. *Append.*, Turin. 1817. t. I, p. 315 ; Berardi, *Examen confratarii et paroc/d.* Facina, 1895. I. II, p. 201 ; Dallcrinl, *Upus theol. moral.*, tr. VI, sect. n, c. n, dub. vit, Prato, 1890, L n, p. 442 ; Lchmkuhl, *Theol. moral.*, n. 425, 8. éditi, Fribourg, 1800, t. I, p. 262 ; AZrtny, *77teoL moral.*, L III. n. 80, 4. éditi, Tournai* 1817, t. i, p. 192 ; Haine, *Theol. mor. clem.exS. Thom.*, Dr precept. Dccal., q. LXII. 3. éditi, Louvain, 1894, t. i, p. 385. Pour les exorcismes d'adjuration contenus dans la Bible, voir au mot Ac(urolc *Concordantium thesaurus* de Pcullier, Paris, 1897, p. 93.

F. Deshayes.

ADON (Suint). Adon naquit vers le commencement du IX^e siècle dans le Gatinais, au diocèse de Sens. Offert tout jeune par ses parents à l'abbaye de Ferrières, il y fit profession de la vie monastique. Plus tard, l'abbé

Mercuare, de Prüm, le demanda à Loup de Ferrières. De Prüm, où il eut à subir quelques persecutions, Adon se rendit en Italie et resta cinq ans à Rome. A son retour en France après un séjour à Lyon, où l'archevêque saint Remy lui avait confié l'église de Saint-Romain, il devint archevêque de Vienne en Dauphiné, vers le mois de septembre 860, H tint plusieurs conciles à Vienne pour le rétablissement de la discipline du clergé et le règlement de l'office divin. Mais des actes de ces divers conciles il ne nous reste qu'un fragment de celui tenu en 870. Il parut également avec éclat dans plusieurs autres, et se signala surtout dans l'affaire du divorce du roi débauché Lothaire avec Theutberge. Il s'éleva avec force contre ce divorce et fut en correspondance à ce sujet avec les papes Nicolas I^{er} et Adrien II, qui tous deux, ainsi que les empereurs Charles le Chauve et Louis le Germanique, le tenaient en particulière estime. Il mourut le 10 décembre 875, et non 874, comme le marquent certains auteurs. Dans l'Eglise de Vienne, sa fête se célébra au jour de sa mort.

ÉCRITS. — Adon écrivit une chronique universelle en latin, depuis Adam : *Chroniam sive Breviarium chronicorum de sex mundi iratibus ab Adamo usque ad a. 869*, où il ne fait guère que compléter et modifier l'ouvrage du vénérable Itade. Il s'y est appliqué à montrer comment les personnages de l'Ancien Testament ont été les types du Christ. Il retoucha la Passion de saint Desiderius, évêque de Vienne, mis à mort comme adversaire de Brunehaut, et composa la vie de saint Thcodérius, qui avait fondé, au vi^e siècle, un monastère près de Vienne. Mais ce qui nous intéresse surtout, c'est son *Martyrologe*, qu'il termina vers 858. alors qu'il desservait encore l'église de Saint-Romain. Il est certain qu'il eut connaissance de l'œuvre analogue du vénérable Itade, développa par le diacre Florus puisque Usuard, qui, quelques années après, devait abrégier le martyrologe d'Adon, le connaissait comme « commentaire de Florus ». Mais Adon ignore le travail de Raban Maur. Son œuvre fut entreprise pour développer celle de Florus. Elle fut modelée sur le *Petit Martyrologe romain* qu'il avait transcrit à Ravenne vers 850 et qu'il mit en tête de son ouvrage. Cf. cependant sur cette opinion de Rossi, *Homa sot.*, t. II. p. XXVH-XXXI ; de Smedl. *Introduce gen.*, p. 134-137 ; Ra uiner. *Gcschichte des Dreviar.*, p. 469, n. 6. Elle est plutôt une collection de courtes vies de saints qu'un martyrologe proprement dit. A vrai dire, elle se rapprocherait plus du Ménologe des Grecs. Voir dom Quentin. *Les martyrologes historiques*, Paris, 1908, p. 466-681. Les ouvrages d'Adon ont été insérés *P. L.*, t. cxxii, col. 9449.

Mabillon. *Elogium historicum*, dans *Acta sanctorum ordinis S. Benedicti*. Paris, 1680. t. IV, p. 262-275 ; Ccllicr, *Histoire générale des auteurs sacrés*, Paris, 1862. L. XI, p. 619-622 ; Ziegelbauer. *Ihstor. rei littrari. r O. S. Benedicti*. Augsburg. 1754, t. m, p. 8M8 ; Ebert. *H»stolre générale de la littérature du mot/en âge*, trad Aymeric, Paris, 1881, t. n. p. 420-423 ; Dicfio/i. *d'archéologie chrétienne*. L. I, col. 535-539.

R. Binox.

ADONAI (hébreu : אֲדֹנָי *Adônây* ; Septante : Κύριος ;

Vulgate : *Dominus* et deux fois *Adouai*), nom divin hébreu, forme dérivée du substantif hébreu *adôn*, P^{er} s, *maître, seigneur*, par l'addition de la terminaison *ây*. Selon R. Kimchi et un bon nombre d'anciens grammairiens et lexicographes qui l'ont suhi, cette désinence serait simplement une forme primitive du *pluriel de majesté* ; selon les modernes elle est plus complexe : c'est la terminaison du pluriel masculin jointe au pronom suffixe possessif de la première personne singulier, avec changement de l'alpha bref en alpha long, pour distinguer ce nom appliqué à Dieu du même nom appliqué aux hommes, puisque même dans ce dernier cas un emploi souvent aussi le pluriel de majesté : *mon Seigneur*

nmncrript/nrr, mon *maître*. Ainsi il faut expliquer le premier verset du psaume αχ (hébr. ex) : *Dkrit Ihmunus domino* meo ; Oracle du Seigneur (Yahveh) à mon maître, b Dans l'usage, le suffixe y, i de la première personne perdit sa valeur étymologique, et Adonai n eut souvent d'autre sens que celui de < le Seigneur » ou de « Seigneur » au vocatif. Gesenius, *Thesaurus*, Leipzig, 1829, p. 329, ruô *radia* don*, ρτ; Fuerst, *Ilebr. vnd Chald. îlandivôrtrrbuch*, Leipzig, 1876. p. 21 ; *Concord. Mr.*, Leipzig, 1840, p. 16. etc. bis populations syriennes idolâtres, de langue sémitique, désignèrent de même l'une de leurs divinités (spécialement le soleil dans sa jeunesse ou dans ses renaissances), du nom que les Grecs ont hellénisé sous la forme /tdonw.

Outre l'emploi fréquent d'Adonai dans le texte écrit de la Bible hébraïque, les juifs le prononçaient encore chaque fois que le texte contenait le nom divin TM», *Yahveh*, le *tetragrammaton* ou *numen inc/fabde* qu'ils Maintenaient de prononcer par respect. Les Septante dans les éditions communes, la Vulgate préhiéronymienne et saint Jérôme lui-même se sont conformés à cd usage juif en remplaçant ce nom par Κύριος et /bmn/HM/de sorte que le texte de la Vulgate, Exode, VI, 3. *Numen meum Adonai non indicavi* ew, doit s'entendre suivant l'original : « Je n'ai point manifeste aux [patriarches] mon nom de *Yahveh*. » Quand plus tard on ponctua le texte hébreu pour en indiquer les voyelles, le *nomen ineffabile* reçut non les siennes propres, mais celles d'Adonai. Voir Diei d'après la Bible.

Les Peres grecs, spécialement Origène. ont reconnu et bien expliqué ce double emploi du nom Adonai et Κύριος; soit comme substitution du /*qragramniaton, soit comme appellation propre signifiant Κύριος; τὸν οὐὸν/ων. Origène, *Comm. iu Ezecchielem*, *P. G.*, t. xm, col. 796. C'est de même qu'il faut interpréter et sans doute corriger la version latine de saint Irénée, *Cant. hier.*. *P. G.*, t. vir, col. 697, 701, 838-830, 1598-1599. S. Hippolyte, *Philosophum.*, *P. G.* t. xvi, col. 3195. Saint Jérôme a suivi Origène, EpisL, xxv, *ad Marc.*, *de decem D*n nominibus*, *P. L.*, t. xxn, col. 429. Voir aussi t. xxnr, col. 1277, 1291, etc. Les gnostiques ont fait de ce nom divin l'une de leurs émanations ou cons : cf. saint Iréné-c qui les cite et les réfute, *ibid.*, col. 8384C19.

La liturgie chrétienne a spécialement appliqué ce nom à la seconde personne de la sainte Trinité, dans la grande antienne de l'Avent : *O Adonai*, soit en relation avec Exode, vi, 3, selon les principales traductions, soit en suit. de l'usage général du Nouveau Testament et des premiers Pères, qui désignent bi première personne plus communément sous le nom de βίος, et le Verbe sous celui de Κύριος, traduction d'Adonai du texte hébreu.

E. PλvTKΠ.

ADOPTIANISME. Nous étudierons cette hérésie sous la double forme qu'elle a revêtue d'abord au vin, puis au xii. siècle. Nous ferons ensuite connaître les controverses qui se sont produites sur le même sujet depuis le xiv. siècle.

i. adoptianisme au vin. SIÈCLE. — I. Historique. H Expos. doctrinal. III. Critique.

I. Historique — Adoptianisme est le nom d'une hérésie, née et répandue surtout en EsfMgnc vers la fin du viir sncle, d'apn* laquelle Noire-Seigneur Jésus-Christ « selon son humanité », < comme homme, » n'est pas le propre fils », « le Fils naturel de Dieu. » mais seulement son fils adoptif. Les documents désignent parfois cette opinion condamnée sous les titres d'erreur espagnole, *hmpanicus error*, ou d'hérésie félicienne, *frhnana hrmsis*, du nom de Félix, l'un de ses docteurs.

Le fri promoteur* de l'ndoptfanisme furent Elîpnnd. archevêque de la ville de Tolède, qui était alors sous la domination des Maures, et Félix, évêque d'Urgel, dans

la Marche espagnole, soumise à Charlemagne. L'êvôquit d'Urgel. depuis le milieu du vnr siècle, après la destruction de T.rrragom. était devenu suffragant de Narbonne. Elipand et Félix étaient tous deux des personnages distingués et d'une science réelle; parmi leurs partisans, l'on comptables la première heure, un certain Ascancus, évêque, a qui Hohrhacher, *Histoire umv. de l'Ègli. cath.*, I. LIV, après Basnage, *Thesaurus mununi*, t. n, p. 286, attribue sans raison le siège de Brague ou Bracara. el l'abbé Fidelis, originaire des Asturies comme le précédent. Ils étaient les théologiens de la secte et on les appelait ordinairement les frères de Cordoue, où ils avaient quelques proselytes.

Il semble que l'on doive trouver le point de départ historique de l'hérésie adoptienn dans le zèle d'Elipand à combattre les erreurs de Migelius. Celui-ci, rejetant toute distinction entre le Verbe et le Christ, soutenait que la seconde personne de la sainte Trinité n'existait pas avant l'incarnation. Aussi, pour le confondre, l'archevêque s'elTorçail-il de mettre bien en lumière la génération ou la filiation éternelle du Verbe, et ce qui la distinguait du mystère temporel de l'incarnation. C'est alors qu'il émit la fausse distinction du vrai fils et du fils adoptif de Dieu, et c'est ainsi que nous trouvons les premières traces d'adoptianisme dans la *Lettre d'Elipand à Migelius*, *P. L.*, t. xevi, col. 859, écrite avant l'année 782.

Ayant plus tard rencontré l'opposition sur sa route, Elipand écrivit au docte évêque d'Urgel, lui demandant, nous rapporte Eginhard à l'année 792, « s'il fallait regarder le Christ, en tant qu'homme, comme le véritable fils de Dieu, ou comme simplement le fils adoptif. Et Félix avait dédaré, d'une manière irréfléchie et en opposition avec la doctrine ecclésiastique, que sous le rapport de son humanité, le Christ n'ébit que *fils adoptif*. i Perte, *Monuni. Gerniani/e*, t. I, p. 179; *P. L.*, t. civ, col. 441. En provoquant cette réponse, l'archevêque cherchait moins son édification qu'un apôtre autorisé pour répandre ses opinions; et tandis qu'il les propageait dans les Asturies et la Galice, Félix les soutenait en deçà des Pyrénées, dans la Septunanie ou Languedoc.

Déjà des contradicteurs s'étaient levés, dans les Asturies mêmes, contre ces nouveautés: c'étaient Beatus, ahhé ou curé a Libana. aujourd'hui encore vénéré sous le nom de San Biego; son disciple Elhénius, jeune évêque d'Osma; et un certain Félix dont le nom seul nous est connu. Non. voyons par la lettre d'Elipand à l'abbé Fidelis, écrite en octobre 785, qu'ils avalent combattu par écrit les adoptions et leur système, et la colère que montre le vieil archevêque prouve bien qu'ils n'avaient pas dû trop mal frapper. *P. L.*, I. xi.vi, col. 918 sq. A cette lettre Elhénius et Beatus donnèrent sans tarder une réplique en deux livres qui ne sont pas arrivés intégralement jusqu'à nous, ils s'y plaignent de voir la contagion étendue non seulement aux Asturies, mai» à toute FEspagne et à une portion du royaume des Francs. *P. L.*, t. xcvi, col. 894-1030.

2e Le pape Adrien I^{er} eul bientôt connaissance de ce qui se passait, et, sans doute des celle année 785» il envoyait aux évêques d'Espagne une lettre doctrinale ou, entre autres erreurs, il relève énergiquement celle d'Elipand et d'Ascaricus. *P. L.*, I. xcvi. col. 373; *Monum. Germanise historica : Epydolæ merovingici et karolini sevi*, I. i, p. Oi. Peut-être même s'élail-il adressé déjà à Charlemagne, duquel il obtint la réunion d'un synode à Narbonne en 788. Mais il ne paraît guéri? démontré que ce synode, ou se trouva l'êvâque d'Urgel Félix, qui en a signé les actes, se soit prononcé sur l'opinion ndoptienne.

La première condamnation conciliaire porU'e contre l'adoptianisme fut celle du synode réuni a Kalisbonne, par ordre «le Charlemagne, en 792. On y avait convoqué

un grand iimubre d'êvèqiip* de b Germanie et de l'Jlalie. et Félix d'L'rgel dut Itii-inùme y comparaître. Les actes du synode sont perdus, mais la plupart des documents sur l'adoptianisme attestent que Félix put s'y expliquer, qu'il tilt convaincu d'erreur et tpi il abjura solennellement et par écrit ses prétentions hérétiques.

A la suite de celle sentence. Félix fut envoyé par Charlemagne au pape Adrien H, tant pour voir confirmer les decrets du concile que pour être relevé des censures et peines que lui avait attirées sa conduite anU-rieurt*. Le pape L/son III, dans son synode romain de 799, laisse penser que levêque hérétique fut sans doute retenu prisonnier à Home jusqu'à nouvelle rétractation et absolution officielle. Il dit, en eiïrt. que Félix • a émis en prison, *in vinculis*, une profession de foi orthodoxe, dans laquelle il anathématise la doctrine du llls adoptif et professe que Notre-Seigneur Jésus-Christ est le propre et vrai Fils de Dieu, *propnum et verum l'ilium Dei*...; el il a promis par serment de croire et d'enseigner désormais de cette manière >. Hardouin, *Arta conciliorum*, t. iv, col. 928. Il n'y a point ici trace d'un concile tenu à Home par Adrien, dont parle Denzinger, *Enchiridion*, n. 253. Ayant ainsi donné satisfaction aux Pères de Ratisbonne et au pape, Félix revint à son siège d'Urgel. Mais la. sollicité sans doute par Èlipand, il ne tarda point à retomber dans son erreur. Aussi ne se trouvant plus en sûreté dans le royaume des Francs, il s'enfuit chez les Sarrasins, et probablement à Tolède, chez l'archevêque.

30 Cost vers celle époque qu Alcuin, revenu au pay« franc, commença, sur le désir de Charlemagne, sa campagne épistolaire el critique contre l'adoptianisme. Sa première lettre, inspirée par la plus noble chanté, lres élevée de fond et de forme, est adressée à Félix pour l'exhorter à éviter le schisme et à se réconcilier avec l'Église catholique. *P. L.*, I. ci, col. 119; A/oimm. *Germ. hi*t. : Epùlnlæ karolini ævi*, t. n, p. 60.

Cette lettre est de 793; el c'est, semble-t-il, avant son arrivée à destination, que les évêques espagnols, excités par Elipand el certainement réunis en synode, écrivirent, de leur côté», deux lettres à retenir. L'une, plus courte, est adressée à Charlemagne pour le prémunir contre Healus, demander la faveur royale pour les adoptions el son intervention pour replacer Félix sur son siège d' l'rgel. *L.*, t. xevi, col. 867. L'autre, plus longue, est envoyée aux évêques des Gaules, d'Aquitaine el d'Auslrasie. Aussi calomnieuse et violente que la première à l'endroit do Healus et d'Éthérius, elle contient, touchant l'adoptianisme, tout un système de preuves, lubilement exposées el tirées de la Bible et des saints Pères. On demande aux évêques francs de communiquer celle défense au glorieux prince Charles, de ne pas porter un jugement précipité et. s'ils savent des choses plus justes, de les faire connaître dans une réponse écrite. *P. L.*, L ci, col. 1321.

P Au reçu de ces pièces, Charlemagne s'empessa de les communiquer au pape pour en obtenir conseil. Presque en même temps, au commencement de l'été de celle année 794, il convoqua le célébré concile de Francfort, dont parlent presque tous les chroniqueurs et qu'ils appellent souvent un concile général, *synodus umvrr-Mlis*%. En fait, h concile fut certainement tenu d'autorité apostolique. Car, si Égmhard nous rapporte que « le roi réunit, au sujet de l'hérésie de Félix, un concile des évêques de toutes les provinces de son empire ». il dit aussi « qu a ce synodo assistèrent les légats de la sainte Église romaine, c'usi-à-dire les évêques Théphylaete el Etienne, comme représentants du pape Adrien ». Pertz, *Monum ih, Germ.*, t. i, col. 181. Félix avait été certainement convoqué avec les autres évêques de l'Espagne l franque, mais il ne comparut pas.

Après avoir fait lire la lettre d'Èlipand, le roi demanda l'avis des évêques qui se n unirent en deux groupes

lvonr le donner. Lew uni. Italiens. à qui ne s'adressait pis la lettre Espagnol*, consignèrent leur réponse dans un traité, rédigé par oint Paulin, pnlanrche d'Aquilée, el intitulé *Libellwt snrrotyllabirt*; c'est un expose digne et vigoureux dew preuves fourni»»* par b Bible contre b s théories adoptiennes. *P. L.*, t. xeix, col. 152. Les autres, les évêques de Germanie, de* Gaules et d'Aqiitninu, (tonnèrent leur avis sons forme d'une lettre synodale, *Epietola* aux thdqns (taux catholiques d'Espagne. *P. L.*, t. Cl. col. 133f. Ils y (ont une critique sphere et sagace des autorités, invoquées par lrs novateurs avec une loyauté souvent douteuse, et présentent à leur tour h»s preuves patnstiqns contraires à l'hé-ré-sie fédici«*nne. fh terminent par une simple exhortation, sans menace d annfheme. concile ayant approuvé ers documents et leur communion aux intéressés, pronon<a de plus une condamnation spé*ciah. du ehéf d'l'h« n'<ir, dnns une brève proposition placée en tête de ses canons. Hardouin, *Acta conc.* t. iv, col. 994.

Clarlcrnngne était encore à Francfort, quand il rerut du pape Adrn lcr les explications demandées. Aucune raison sudisant»* ne permet d'affirmer que otte lettre pontificale soit la confirmation oflicûdle du concile de Francfort, ni quelle soit le résultat d un concile tenu à Home en o tte meme année 79t. comme l'insinue Denzinger, *Enrhirution*, n. 257. Quoi qu'il m soit, «pie b réponse du jupe soit en relation directe ou non avec l'assemblée de Francfort, elle n en est pas moins un document authentique et doctrinal de premier ordre, idresaé aux évêques de tblice et d Espagne, c'est-à-dire aux sujets du roi .Uphonse comme aux pn bts sous b domination des Arabes. Hardouin. *Acta eune.*; t. iv, col. 865. Le chef suprême de l Eglise v répond a Elipand et en ré-fuU» les erreurs par de nombreuses autorités de l'Écriturv et des Pères, tint grecs que latins. H conclut en exhortant les évêques en cause à se réunir a h croyance de l'Église; sinon, il les en déclare s< pan s et aualhêmalise par l'autant»*» de saint Piiiy*. la» roi envoya en Esp.igne la lettre pontificale, b Sy/nodun et le *Savro^t/Uabtiy* de Francfort. Il y joignit lui-même une lettre à Èlipand el aux autres évêques, ou, après leur avoir rendu compte dt s derniers événements et propos une fort belle profession de foi, il les exhorte à ne pus mettre leurs observations particulières au-dessus de b doctrine universelle. *P. /.*, I. xcvm. col. 8Ü9,

5* Deux ans plus tard, en 796. saint Paulin tenait un synode à Forumjuhi ou Fnoul. qui était alors le siege des patriarches d'Aquihk». Là encore, l'erreur adoplil nne fut rejetée, dans une magistrale profession de toi. *P. L.* t. xc.ix, cot. 283.

Entre temps. Alcuin avait, des le concile de Francfort lcrminé., envoyé aux abl>cs et aux moines du Languedoc un mémoire contre l hérésie de Félix, ztdoervua *Felicis hicrrsin blu'lius*, *P. L.* t. ci. col. 85. Pique de celte nouvelle attaque, Félix entreprit de n pondre a U lutin» qu Alcuin lui avait écrite depuis de longs mois; il le fit en s'adressant directement a Charlemagne, el en des termes qui scandalisèrent toute l Eglise. Nous n avons celle riposte tardivo que dans les fragments rapportes par Alcuin ou f lipand, mais elle prouvait trop clairement la rechute de son auteur. Aussi le roi ül-il passer ce document au pape Léon III. successeur d'Adrien H, aux vv'spies Paulin d Aquilée. Hichobvd de Trêves el Thèodulf d'Orléans, avec prière de lui communiquer leur sentiment a ce sujet.

Alors Alcuin écrit ses sept livres célèbres contre Felix, *Contra Felicem Urgellilanum episcopum libri VII*, *P. L.*, t. ci, col. 119; saint Paulin compose lui aussi trois livres contre Félix, *Centra Fchcem l'cgclUtanum episcopum libri III*, / *L.*, I. xcix, col. 313. et Léon III réuinl à Brune lu synode de 799, dont nou*» connaissons quelque peu trois sessions. Dans b première, le pape

observe que, sous son prédécesseur Adrien, l'hérésie adoptirnn avait pu paraître éteinte, il n'en est rien; car, dit h deuxième session. Félix a par trois fois manqué a sa parole; il n'a pas tenu les serments faits à Ibtisbonnc d'abord, et puis à Home. Il s'est, au contraire, enfui chez les infideles pour reprendre ses erreurs; el il on est venu jusqu'à écrire un livre plein de blasphèmes contre le vénérable Albinus (Alcuin). C'est pourquoi la troisième session prononce solennellement l'anathème contre Félix, tout en l'assurant qu'il serait reçu en grâce s'il se convertissait. Hardouin, *Aclaconc.*, t. iv. col. 927.

C'est alors que, pour ramener Félix et ses adeptes dans les provinces espagnoles, Charlemagne envoya les archevêques Leidrade de Lyon, Néfrid de Narbonne, el Benoit, abbé d'Aniane en Languedoc. Ils rencontrèrent Félix à Urgel et curent avec lui une conférence, et non un concile, dans laquelle ils lui persuadèrent de se présenter devant le roi. Celui-ci réunit donc, à l'automne de cette année 799, un synode à Aix-la-Chapelle, *concilium Aquisgraeiise*, dont Alcuin. *P. L.*, t. c, col. 350, el Félix lui-même, *P. L.*, t. xevi, col. 883, nous ont rapporté d'intéressants détails. Le premier discuta pendant six jours avec l'évêque hérétique el un prêtre de sa suite qui se montra pire que le maître : *pejor fuit magistro*. Félix résista longtemps, discutant pied à pied et en toute liberté, mais il dut enfin s'avouer vaincu et promettre de rester fidèlement attaché à la foi catholique. Toutefois, le roi, rendu moins confiant par les expériences précédentes, ne voulut point le laisser retourner à son siège, el il confia l'évêque et son compagnon a Leidrade de Lyon pour observer leur sincérité. Celui-ci obtint de l'évêque une abjuration écrite sous forme de lettre à son clergé d Urgel el à tous scs anciens partisans. *P. L.*, t. xevi, col. 882. Cf. Hardouin, *Acta concil.*, t. iv, ool. 929; *Monum. Germ. : Epistolæ karolini tevi*, t. n, p. 329.

6« Sur ces entrefaites Élipand, qui ignorait encore la conversion de Félix, lui adressa une vive exhortation pour l'encourager à souffrir fermement toutes les persécutions pour la cause commune. *P. L.*, t. xevi, col. 880; *Monum. Germ. : Epistola: karolini ævi*, t. n, p. 307. Ce que voyant, Alcuin écrivit à cet octogénaire opiniâtre une lettre pleine de politesse et de charité, pour lui faire connaître et détester son erreur. *P. L.*, t. ci. col. 235; *Monum. Germ. : Epistola: karolini ari*, l. n, p. 268. Mais il lui fut répondu par le vieil archevêque sur le ton de l'aigreur et du mépris le plus parfait. *P. L.*, t. xevi, col. 870; *Vvnum Germ. : Epistola karolini avi*, t. il, p. 300. Alcuin apprit alors que Charlemagne envoyait pour la seconde fois en Espagne les archevêques Leidrade el Néfrid avec l'abbé Benoit, en vue de hâter li pacification el le retour des esprits égarés. Il composa donc, en réponse à b dernière lettre d'Elipand, un traité de quatre livres, el le dédia aux évêques députés à Urgel pour le lire en roule el en tirer parti contre ceux qui ne manqueraient pas de leur opposer les dires de l'archevêque de Tolède. *Ac/tersus Elipandum Toletanum libri IV*, *P. L.*, t. ci, col. 231. Ces envoyés roussirent si bien dans leur mission que, dans celte même année 800, Alcuin pouvait annoncer à l'archevêque de Salzbourg, Arno. b rentrée au bercail de l'Eglise d'au moins vingt mille clercs et biques. *P. L.*, t. c, col. 32F; *Monum. Germ. : Epistola karolini n vi*, t. n, p. 315. Pour Elipand, il y a tout lieu de croire qu'il demeura inébranlable et mourut bientôt dans sou obstination. Félix, extérieurement du moins, sembla persévérer dans les sentiments d'uni vraie conversion. Il lit visite à Alcuin, au cousent de Sjint-Marlin de Tours, lui laissant l'impression d'un retour sincère a b foi, *ibid.*, et mourut à Lyon en 818. On n aurait aucun motif de soupçonner scs dispositions intimes et dernières, si saint Agobard, successeur de Leidrade sur le siège de Lyon, n avait trouvé parmi les papiers de Félix un écrit ou il semble revenir une fois

encore sur sa parole et rétracter ses rétractations. Ce fut l'occasion pour saint Agobard de reprendre toute la question de l'hérésie félicienne el de la traiter en maître dans un livre composé en 818 et dédié à l'empereur Louis le Pieux. *Liber adversum dogma Felicia Urgelensis*, *P. L.*, t. CIV, col. 29. Les théories adoptiennes n'entraînèrent point d'autres conséquences à cette époque.

II. Exposé doctrinal. — Toute la doctrine de l'adoptianisme lient en deux propositions : 1« Jésus-Christ en tant qu'homme, cet homme qu'est Jésus-Christ, n'est pas le vrai fils, le fils propre el naturel de Dieu; mais ce fils propre et naturel est le Verbe éternel. — 2° Jésus-Christ en tant qu'honime, cet homme qu'est Jésus-Chrit, est seulement le fils adoptif de Dieu, *filius adoptivus*, le fils nominal, *nuncupativus*, el d'une manière figurée, *per metaphoram*. Dans leur lettre aux évêques des Gaules, les Espagnols formulaient leur croyance en ces termes : *Confitemur et credimus Deum Dei Filium ante omnia tempora sine initio ex Patre genitum, co.ternum et consimilem et consubstantialem, non adoptione sed genere (generatione), neque gratia sed natura*. — *Confitemur el credimus, eum facium ex muliere, factum sub lege, non genere esse Filium Dei sed adoptione, neque natura sed gratia*. *P. L.*, t. ci, coi. 1323. Ayant rapporté ce second article, la *Synodira* de Francfort ajoute celte juste réflexion : *Ecce serpens inter pomifera paradisi latitans ligna, ut incautos quosque decipiat*. *Ibid.*, col. 1332.

Les adoptions professaient bien haut que la nature divine est essentielle au Verbe éternel; mais pour l'humanité, il l'a prise, *assumpsit*; il l'a adoptée, *adoptavit*. El ils raisonnaient ainsi : Puisque l'humanité du Christ a été adoptée par Dieu le Verbe, le Christ est simplement le lils adoptif de Dieu selon son humanité, tandis que sous le rapport de sa divinité, il est le propre fils, le fils naturel de Dieu. Ils disaient encore : A raison de sa divinité, le Christ est fils de Dieu par nature; au contraire, à raison de son humanité, il n'est fils de Dieu que par grâce, el seulement par la volonté libre de Dieu. Ils répétaient volontiers : Le fils unique du Pere est le vrai fils de Dieu, tandis que le premier-né de Marie est simplement lils adoptif. *Credimus el confitemur Deum Dei Filium, lumen de lumine, Deum verum ex Deo vero, ex Patre unigenitum sine adoptione; pri-niogenitum vero in fine temporis, verum hominem assumendo de Virgine in carnis adoptione; unigenitum in natura, primogenitum in adoptione et gralia*. *Ibid.*, col. 1321.

Pour étayer ces opinions, on recourait à tous les textes de l'Écriture qui s'expriment différemment au sujet de la nature divine du Christ et de sa nature humaine, au sujet du Fils de Dieu el du Fils de l'homme, el avec plus d'habileté que de loyale critique on en lirait toutes les conclusions voulues par le système. On recourait ensuite aux Pères et aux conciles qui ont parlé de *Vhomo assumptus*, de *Vhomo adoptatus*, dans le sens de *naluiO humana assumpta*. A l'aide d'un petit sophisme, on entendait ces textes non dans leur sens actif : que le Christ a pris, a adopté pour sienne la nature humaine, mais ilans un sens passif : que le Chrjsl a été adopté par son pere, sous le rapport de son humanité. De là à donner le nom de *filux* à cet *adoptatus homo*, il ne restait plus qu'un pas, el il était franchi avec la plus parfaite désinvolture. L'on interprétait dans le même sens détourné le mot *adoptio* qui se rencontre plusieurs fuis dans la liturgie mozar.ihique, et de la thèse si élevée pour nous du prumier-né, l'on abusait pour raliaisser jusqu'au rang de ses frère* la personne du Christ devenant comme eux Fils de Dieu par la grace, par l'adoption surnaturelle, mais seulement à un degré sup< rieur

111. CiUHQte. — I" H est facile de degujer te vice fondamental de l'adoptianisme; il est dans une méprise

cl une erreur philosophique. Constamment, dans ce débat subtil, les Espagnols ont prétendu rattacher la filiation à la nature, et non à la personnalité, et ce fut la cause de toutes leurs aberrations si bizarres.

En diet, dans ce rapport de filiation naturelle ou adoptive, il faut bien discerner le fondement ou la raison du rapport, el son sujet. La filiation est une propriété réelle de la personne, et non de la nature : *Filiatio proprie convenit hypostasi vel personir, non natura, unde et in prima parte dictum est quod filiaho est proprietas pertonatis*, S. Thomas, *Sum. theol.*, 111., q. xxiii, a. 4; et c'est pourquoi le nom de fils est un nom de personne, el pas un nom de nature. Une personne seule, el non pas une nature, peut soutenir el soutient toujours en fait ce rapport de filiation, peut être appelée fils et l'est en réalité. — La nature, la nature transmise de père à fils, est bien la raison, le fondement du r.ippport de filiation vraie, naturelle, mais elle n'est rien de plus ici; et la collation volontaire des droits liliaux est la raison, le fondement de l'adoption, et rien de plus.

En observant soigneusement ces différences dans l'idée et dans le langage, quand il s'agit de Notre-Seigneur, l'on évite, d'une part, toutes les propositions confuses dans lesquelles, sous une forme ou l'autre, se rencontre cette erreur : que le Christ, précisément parce qu'il est homme, à cause de son humanité même, est le propre Fils de Dieu. El si les adoptions, comme d'aucuns l'ont prétendu, n'avaient rien voulu qu'inculquer cette doctrine, loin de les condamner, l'Eglise ne leur eût ménagé ni les encouragements, ni les louanges. — D'autre part, si, comme l'enseigne la révélation, l'humanité du Christ n'a constitué aucune personnalité propre, si le moi personnel du Christ est tout entier dans le Verbe, il faut bien convenir qu'on ne peut donner le nom de fils à celle nature humaine, pas même le nom de lils adoptif. Il faut convenir encore que, si l'on retient, dans le Christ, une seule personnalité, celle du Verbe de Dieu, il est nécessaire, pour être conséquent, de ne parler que d'un seul fils. Apres l'incarnation, celte personne demeure dans sa chair ce qu'elle est de toute éternité, le Verbe et le Fils éternel de Dieu. Le Fils unique de Dieu et le premier-né de Marie sont donc, puisqu'ils n'ont qu'une seule el même personnalité, un seul et même Fils de Dieu, le Fils véritable et naturel. La *Synodica* de Francfort le déclare formellement. Apres l'incarnation *mansit persona Filii in Trinitate, cui persona: humana accessit natura, ut esset et una persona Deus et homo, non homo deificus et humanatus Deus, sed Deus homo et homo Deus; PROP- TER UNITATI M PELISONÆ, unus Dei Filius et idem hominis filius, perfectus Deus, perfectus homo. P. L., l. ei, coi. 1337.*

La raison dernière et très profonde de celte doctrine est que le Verbe, à l'heure même où il prend et conserve la nature humaine dans l'unité de sa personne, où il commence el continue ensuite de subsister dans la nature humaine, commençant el continuant d'èlrv cet homme qui s'appelle Jésus; à cette heure même, dis-je, le Verbe est toujours présentement engendré par le Pere qui lui communique, non certes la nature humaine, mais la nature divine. Cette éternelle el actuelle génération fait que le Verbe, qu'on le regarde comme subsistant dans sa divine nature, comme Dieu, ou qu'on le considère comme subsistant dans son humanité, comme cet homme qu'ont vu les apôtres et que nous appelons Jésus, le Verbe est el demeurera éternellement le propre Fils de Dieu, même selon d'autres natures qu'il pourrait lui plaire de revêtir el de s'approprier dans l'unité de sa personne.

C'est sur ce point précis qu'a porté le grand effort de la controverse spéculative. La *Synodica*, faisant sienne la doctrine de saint Augustin, n'hésite pas à proclamer

lils unique de Dieu celui qui est aussi fils de l'ho^uie : *Nempe ex quo homo es*c ccepit, non ahud .<rpit homo esse quam Dei Filius, et hoc unici et propter Verbum, quod dla suscepto caro factum est, utique Deus : ut., sit Christus una persona Verbum et hoîno, Igitur si unicus, quomodo adoptivus, dum multi sunt adoptii i filiif... Hem unitas persona:, quae est in Dei Filio et filio Virginis, adoptionis tollit injuriam. P. L., t. ci, col. 1340.*

2J Aussi, d'une manière générale, les saintes Ecritures déclarent-elles que le Verbe, non point seulement selon son éternelle et divine nature, mais aussi selon son humanité prise dans le temps, est le propre Fils de Dieu; en un mot cet homme que les saintes Lettres désignent sous le nom de Jésus, est appelé en même temps le vrai Fils, le Fils naturel de Dieu. Le Christ lui-même, ct comme tel. parle sans cesse de son Père céleste, avec lequel il ne fait qu'un, se dit el se répété le Fils du Père qui est aux deux. Cf. la seconde lettre d'Adrien Hdans Hardouin, *Acta concil.*, t. iv, col. 866. Saint Paul remarque que Dieu n'a pas épargné *son proj re Fils* et l'a livré pour nous, Rom. . vin, 31. 32. comme ailleurs il nous parle d'un même Fils de Dieu qui est venu dans la chair, nous apporter la révélation et qui est de toute éternité la splendeur de la gloire paternelle. Heb.. 1,3. Saint Jean nous parle du Verbe fait chair, de l'homme Jésus-Christ, comme du Fils unique du Père, *unigeniti a Patre*. Joa., I, H. Il est bien vrai que l'Écriture distingue ces termes. Fils de Dieu et Fils de l'homme, mais par fils de l'homme, elle entend simplement le Fils de Dieu fait homme, et elle est bien loin d'attribuer à l'humanité de Jésus-Christ une personnalité ou une filiation particulière. Dans ce sens traditionnel tous les symboles possèdent la cropnce des catholiques à Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, Notre-Seigneur, qui est né de la Vierge Marie ct a souffert sous Ponce-Pilate. En ce sens toujours saint Hilaire avait dit des longtemps que le Christ, dans sa chair, est le propre et vrai Fils, par origine et non par adoption, en vérité et pas nominalement : *Multi nos filii Dei, sed non talis hic Filius. Hic et verus et proprius est Films, origine non adoptione, ventate non nuncupatione, nativitate non o'ealione. De Trinit., l. III, n. II, P. L., t. x, col. 82.*

La *Synodica* le constate et le démontre : la théorie de l'adoption n'est celle ni de l'Ecriture ni de la tradition : *Tu vero, quisquis es, qui Christum pra:dicas adoptivum, unde tibi iste sensus venisset, voluisssem scire; ubi hoc nomen didicisses, ostende. Patriarchae nescierunt, prophets non dixerunt, ajhistoll non praedicaverunt, sancti tractatores hoc nomen tacuerunt, doctores fidei nostrae non docuerunt. Forte in tertium cadum raptus fuisti, et ibi audisti arcana verba, qua: hucusque sancto: Dei Ecclesiae ignota essent. P. L., t. ci, coi. 1312.* De même la seconde lettre du pape Adrien H prouve à l'évidence et avec autorité que l'adoptianisme est une nouveauté el une perfidie doctrinale dans l'Eglise de Dieu : *Malena causalia perfidiae inter caetera rejicienda de adoptione Jesu Christi Filii Dei secundum carnem falsis argumentationibus digesta, perfidorum verborum ibi stramina in composito calamo legebantur. Hoc catholica Ecclesia nunquam erniidit, nunquam docuit, nunquam malo credentibus assensum prxbuit.* Hardouin. *Acta Concil.* t. iv, col. 866.

Aussi, dans sa première lettre, mettant en garde les Espagnols contre le *ser/xmlinum venenum* des adoptiens, le pape ajoutait celte déclaration positive : *Sanctorum principum apostolorum Petri ac Pauli divinam tenentes confessionem atque eorum sancite catholica: et apostolicfe llomanx Ecclesia: sequentes tiadicionem pariterque preeipuorum ac catholicorum probabiliu patrum docmata anipleclentes, firmi et stabiles atque immobiles el inconcussi una nobiscum in eurum tueur*

tenta traditione perseverare inrfragabiliter et incunctanter nitimini; in pnmis confessionem brati Pétri principis apostolorum atque clavigeri regni cmlorum tenentes, qui ml .Tu es Christus, Filius Dei vivi ; deinde tas electunus, beati Pauli apostoli, svbposterium /idet, qui inquit : Proprio Filio suo non pepercit Dens, sed pro nobis omnibus tradidit illum. Et st ipsi principes apostolorum Filium Dei eit i et proprium confessi sunt, quomodo oblatrantes autlumant heretic! Filium Dei adoptivum diceret Quo solo auditu omnis Christianus gemens pavesed. Monum. German. : Epi.lolx nicrowingici et karobni .rvi, L I, p. 637-638.

3. L'adoptianisme contient d'ailleurs, dans l'idée même d'adoption, la formelle condamnation. L'adoption suppose deux personnes distinctes. dont l'une conféré librement à l'autre les droits d'un vrai fils selon la nature. Il -ensuit donc qu'être vrai fils et lils adoptif s'excluent mutuellement d'un même sujet par rapport au même père. L'n vrai fils ne peut être adopté par son père, car il serait ridicule de prétendre conférer par adoption à un lils ce qu'il a. el au delà, par nature et par sa condition filiale. Saint Thomas le dit très justement : *Filiatio adoptionis est participata similitudo filiationis naturalis. Non autem recipitur abqmd dici participative, quod per se dicitur. Et ideo Christus, qui est Filius Dei naturalis, nullo modo potest dici filius aduplivus. Sum. theol., IIP, q. xxiti. a. L*

Si donc, comme le prétendaient les adoptions, celui qui s'est fait homme, le pn mier-nê de Marie, est simple-ment nt fils adoptif de Dieu, il n'est donc pas le vrai fils de Dieu c! par conséquent il n'est jias vraiment Dieu; <U de vrai, la secte ne se gênait par pour l'appeler *Deus nuncupativus*. Dès lors la Vierge Marie n'est pas vraiment mere de Dieu, el le Christ n'est pas même le tils adoptif de Dieu le Pere, mais le fils adoptif de la sainte Trinité tout entière. C'est un peu le renversement de toute la cbri'tologie : car l'Eglise professe que le Christ < si véritablement et réellement Fils de Dieu, Dieu comme son Père, qu'il a droit aux honneurs divins, que Marie est v. ntablement el réellement mere de Dieu. Aussi, les Peru. de Francfort s'écriaient : NI *Drus vents est, qm tic Virgine natus est, quomodo tunc pote&i adoptivus esse et serriM? Deum enim nequaquam audetis confiteri servum vel adoptivum. Et si cum propheta servum nomuiassel, non tamen ex Conditione servitutis, srd ex humilitatis obedientia, qua factus est Patri obedient usque ad mortem. Synodica, P. L., I. ci, coi. 1310.* C'est donc une indignité blasphématoire, un sacrilege attentat contre la divinité, une ingratitude odieuse, que l'adoptianisme, et le pape Adrien n'a pas manque de Fobs. ner: *Adoptivum eum /ilium, quaxi purum hominem, rulamdati humeme subjectum, et, quod pudet dioerc, sen um eum, impii et ingrati tantis beneficiis, liberatorem nostrum non pertines citis venenosa fauce susurrare Epist. u, Hardouin, 4c/<r<xmc., t. iv, coi. 869.*

Si encore l'homme Jésus-Christ n'est que fils adoptif, il n'est pas le vrai Fils de Dieu; rt. en consequence, il faut admettre logiquement et inéluctablement, de même que deux natures, «deux personnes distinctes aussi dans le Chn-t. A cette condition-là seulement. dit saint Thomas, la théorie de l'adoption peut se soutenir : *Secundum autrui illos qui pununt in Christo duaspersovm14, .r/ (huis hypostase* seu duo supposita, nihil ratmnabibtrr prohiberet Chrixlum hominem dirt filium attoplii um. Sum. theol., III., q. χχιπ, a. L* Ur c'est là «hi pur mstonani-me. L.* adoptions, je le sais, s'en sont dt'b odus énergiquement .t \a-qurz.hi III** *partem Die. Th., q. xxiiL disp. LXXXIX. c. vm. a voulu les justifier -ur r. point. Mais il n »luit au pouvoir ni des aduph ns, ni de Vasqucx. de repuu-ser les conclusions n» o de principes pu- - et acceptes. Aussi tous l'adiers.iir» * du w <nt porté contre lui cl ont justifié c>tle accusation de m duriam-me. Dan» sa pru-*

[iniere lettre le pape Adrien le dénonce ouvertement : *Etiphandus rt Ascaricus cum aliis eorum consentaneis, filium Pn adoptivum confiteri non erubescunt, quod nullus, quamlibet hirresiareha, talem blaspheniuium alitus est oblatrare nisi perfidus ille Nestorius, qui purum hominem Dei confessus est /ilium. Manum. Germ. :EpisloUemerowingici et karolini /vvi, 1.1, p. (>37. La Synodica reproche aussi aux adoptions que leur hérésie a déjà été réfutée et condamnée en Nestorius, et c'est, sans doute, pour ce motif que leur lettre garde sur cel h<ré-.siarque un prudent silence, tandis qu'elle jette l'anathème sur Bonosus. Arius et Sahellius. File |Kjursuit : *Numquid non ideo damnatus est, quoi beatam Mariani semper virginem non Dei, sed hominis tantum modo ci*rdidit esse genitricem. P. L., t. ci, coi. 1312.* C'est pourquoi la plupart des arguments, invoqués contre Nestorius, portent avec une égale force contre l'hérésie adoptionne.*

P On voit maintenant quelle était l'essence propre de l'adoptianisme el quel en était le danger doctrinal pour les fondements memes de la fui. On peut ainsi juger le cas qu'il convient de faire de l'opinion de Walch, Basnage el d'autres protestants, quand ils pn tendent réduire toute cette controverse à une simple question de mots rt à une pure logomachie. La théorie adoplirne fut, a très juste titre, condamnée comme héréliipie par de nombreux conciles et par deux papes. Et il convient de rapporter en finissant la décision de Francfort. *In primordio cajntuloruih exortum est de impia ac nefanda luerexi Elipandi... et Felicis... eorumqoc sequacibus, qui male sentientes in Dei Filio asserebant adoptionem. Quam omnes, qui supra, sanelissimi patres, et respuentes una viH'r contradixerunt, atque HANC IILKUSIM funditus a sancta Ecclesia eradicandam statuerunt. Hardouin, 4cfaconci7., t. iv, col. 90\$. Les.-l nnalesvetcrum Francorum donnent une formule de condamnation plus complete, qui est en même temps toute la doctrine de l'Eglise sur ce point délicat : *Eradicandam statuerunt, dicentes : Dei filius hominis fartus est filius ; natus est secundum veritatem naturie ex l/co Dei filius, secundum veritatem naturas ex homine hominis filius, ut veritas geniti non adoptionem, non appellatinnem. sed in utraque nativitate filii nomen nascendo haberet, el esset verus Deus el verus homo, cnus Mtius pnopnibs EX CTRAQUE XATIURA, NOX ADOPTIVUS; quia impium Ct profanum est Deo Patri .eterno Filium coæternum cl proprium dici et adoptivum ; sed verum el proprium, sicili supradictum est, ex utraque natura el credi rt pnrldican drberr. Pertz, Mouum. German.. I. 1, p. 301* A défaut d'autre, l'adoptiani-me aura, du moins, produit cet heureux résultat, qu'il a provoqué une élude approfondie de la composition du Christ et un examen (dus complet et plus critique de la christologie patriotique.*

Pour radoptlonlrme, consulter : I. le* écrits d'Ulpnnd cl de Félix, leurs réfutations par Alcuin, Paulin d'Aquitaine et Agûbani de l.von, les neu-sdex multiple» *yn< <l<» cunconinul celle !ièn>ie. les principaux chnmi<|ueur» du temps. On trouvera tou- ce» documents dans lra» cuUecilons anukmnvs ou modeines indiquée^ nu cours de Cet article; — 2. la littérature moderne, relative à cette conlrovçns'; die m* trouve signal-e par Wnl<h, *Ketzcrldstorie*. t. IX, p. 073, 85», 105, qui a traité la qu< ■lq.η cllismême dnn» son *Hintuna adoptmnorum*. Gn ttlngue, 1755. cl d.m- *Ketzrr-historic*, t. iX, p. ÎMT7-D40. Cîton-, »n outre, «/i lla-imgr, fjb rr-coZioneM hvduriar circa Eelicuntaio lurrrsini, don* le t. n de son *Th. 'aitrus motiimeittoruni*; b) Madrid, üi-sert/ihenn dun» son édition d'œuvre» de suint Paulin, «l «l .nt une c«i q* adement dirigée contre Ba-nngo, P. L., l. xeix; c) l iilieuela r, prieur de Saint-Eoinicran a Itallnbonne, *Ihswlatiu d&j-nuitfeo^htetortea* dirigée contre XValdipour prouver que h- advp-lianislt* «ont vraiment tmmta's dans le nesturianisinn, l. . / t. ci; d) Froben. *Dûwrlarto hieurtco dr hu*rf>.t Clt/Hifoh v** [Appendix II aux œuvres d'Alcuin avec tes lettres» <lald>.papη l Mijjns, *ibid* e>le- hletairr- reel- .!.' tiques, et notamment Air. g. à cette époque du vm. aiède; f) ITofele, *Htetoirr des conciles daprrs tes dorumeots*, édition Lcetercq, t. iv g) J j

Die Dognungetchicht, port. I, Vienna. [K7ft.p io.jm] -3. Pour la typographie doctrinale, consulter : S. Thomas. *Sum. thcol.*, III, q. xxviii. a. ff WirrcburgenKC, *De incarnatione Verbi tiivmi*, li. V, neci I. a. I; Franiolin, *De Verbo incarnato*, the' xxxviii. Jungmann, *De Verbo incarnato*, n. 159-173; G !'«** I». *lb etretionrs dagmaticn**, L iv, η. 175-188, el cn gem loi tous lc4 halte* tie linearnotion.

11. Qu iix iet .

h. a d o p t i a n i s m e a u X I I ^e S I È C L E . — L Origine et Caractère de l'adoptianisme abélardien. II. Histoire et phases de la controverse. III. La condamnation par Mexandre III.

1. O l d i u l N E L T C A B A t T i h e I) I I N É O - A D O P T I A N I S M E . — Li Li renaissance de l'adoptianisme fut sans doute favorisée par l'oubli des décisions de Francfort. Mais l'origine de cette controverse, une des plus vives de la scolastique naîMuntC, doit être cherchée dans le fond mémo du système d'Abélard sur rincarnation. Cf. il. Abélard, *Articles condamnés*, col. 16. Tandis qu'au vm^e siècle la filiation naturelle ou adoptive de Jésus-Christ était directement discutée, au XII^e le débat porte sur la constitution même de la personne de Jésus-Christ et sur le rôle de la nature humaine dans cette personne. Le néo-adoptianisme ne fut qu'une conséquence de la conception erronée de l'union hypostatique chez Abélard et dans la grande école qui relève de lui. Cette erreur, comme toutes les autres de ce temps, revêtit d'abord une forme purement dialectique. Ainsi que saint Thomas rajustement remarqué, *In IV Sent.*, I. III, disl. VI. édit. Parn., t. vu, p. 77, toutes les écoles analhématisaient sincèrement Neslorius et Eulyches, mais quand une analyse subtile cherchait le sens des formules catholiques n le Verbe s'est fait homme », « Jésus-Christ est Dieu, » etc., la fausse intelligence del union *personnelle* ramenait logiquement les erreurs du monophysisme ou de Neslorius.

1. D'un côté, l'identité affirmée entre le Verbe et l'humanité du Christ entraînait Hugues de Saint-Victor et ses disciples à confondre les attributs des deux natures et à placer dans l'humanité les opérations et les perfections divines, par exemple la science créée de Dieu, la toute-puissance, et même l'éternité. On l'immensité. Hugues de Saint-Victor. *Dr sacramentis*, L H. part. I, c. xi, P. I., t. CLXXvi, col. 383, 113; surtout *De sapientia anima Christi*, *ibid.*, col. 855. Cf. *Summa sentent.*, tract. I, c. xvi. *ibid.*, col. 74.

2. D'un autre côté, l'école dialecticienne d'Abélard, élargie de ces formules : *Deus est homo, Homo est Deus*, proclamait hardiment que, dans la rigueur logique, elles étaient impropres, figurées et fausses. *Deus igitur nec caro, nec homo proprie dicendus est*, écrivait Abélard dans *l'Introductio ad theul.*, I. III, P. L., t. ct. xxvni. col. 1107. Il son disciple, l'auteur des Sentences de Saint-Florian, dans Giell, *Die Senten: <n Hotanas*, p. 176, exprimait la même pensée : *Si proprie deberemus loqui, non concederemus : Christus est Deus, Christus est homo*. A première vue, on pourrait croire à un simple oubli de la *communisation des idiomes*. Mais l'erreur est plus profonde : ne connaissant d'autre composition que celle dont les éléments constituent une *nature* nouvelle, l'école d'AluHard ne conçoit pas l'union *monnelle* de deux natures réunies substantiellement dans une seule personnalité qui laisse à chacune ses attributs propres. Une telle union substantielle, disent-ils, si elle était admise*, identifiant l'humanité avec la personne du Verbe, introduirait dans la Trinité une personne créée, temporelle, finie : de là, chez Abélard et les siens, une étrange frayeur de voir entrer dans la Trinité un élément créé, ou encore une quatrième personne. Cf. II. Am i v k i, *Irtieles eondamnes*, col. 16. Ils concluaient donc que, dans les formules « le Verbe est homme, Jésus-Christ est homme », la connexion entre les deux termes est purement accidentelle. Cf. surtout (h rhoch, *Epist. ad Adrianum P.*, dans Bach, *Daymen-*

geschichte, t. n, p. 391-386. — Telle est l'origine dialectique des trois célèbres systèmes sur l'union hypostatique qui, exposés par Pierre Lombard, *Sent.*, I. JH, dist. VI-XI, analysés avec profondeur par saint Thomas, *In I V Sent.*, I. III, di<t> VI, constituaient toute la christologie du xii^e siècle. Cf. Hergenrathcr. *Dut de VÉglise*, 5^e période, § 331, trad, fh let, t. IV. p. 216; Hefcle. *Hist. des c. m iles*, 624, Fribourg, 1866, I. v.

2 L'erreur capitale de la théorie al>élardienne était ce qu'on nomma b. *nihilianitmc* ou *nihilisme* cbmtologique, condensé dans cette formule : « Jésus-Christ, n tant qifhomme, n'est point une réalité substantielle, » *mm est aliquid*. Bien de plus étrange au premier abord, mais rien de plus logique. Ces théologiens ne contestaient pas la réalité du corps ou de l'âme de Jésus-Christ mais ils niaient l'union substantielle qui permet d'affirmer l'identité de la personne du Verbe avec cette humanité.

1. D'après eux, le corps et l'âme du Christ ne sont pour le Verbe qu'un *lu temmt*, tout au plus un *imtniment*, dû par le Verbe, mais sans être *un* avec lui. Il « ont bien des réalités, mais non pas la réalité substantielle du Verbe incarné : ils sont plutôt sa propre » un *mode d'être*. Cf. *Epitome* de l'école d'Atalard. c. xxvn, P. L., t. (xxxvni, col. 1737. Ils aimaient ces formules enregistrées par Pierre Lombard, *Sent.*, I. III. disl. VI, *Id sent. ; Secundum uaditlm tantum Deum hominem factum dicant; et sic secundum istas Deus dicitur homo quia UOMIXEU A'rb'prr et esse homo quia DADET hominem vel quia E^r ttABEXS uomjaev*. Ou encore Gerhoch, *Epist. ad Adrian.*, dans Bach. *l>c cil.*, p. 393, leur reproche de ré(M:ter que l'humanité est *en Dieu*, sans être un avec Dieu : *astruerv conantur hominem esse assumptum in DEI FIUt) SIVE r.v bEO, LV DEI FILUM SIVE t.X IIEI V*.

2. L'union hypostatique devenait donc une union purement accidentelle et extrinsèque, au lieu d'être une union intime et substantielle. Saint Thomas, *in IV Sent.*, I. III, disl. VI, q. m, a. 2, combat tout spécialement cette erreur. De là cette autre formule admise par Roland Bandinchi, trop fidèle alors à l'erreur atalardienne qu'il « levait condamner comme paix- (*infra*): « Le Verbe » comme homme n'est point une réalité nouvelle, il reçoit moment un mode nouveau. » *Non enim ex eo quod Christus homo est, aliquid, sed potius, si fas est, DH ! POTES AU-ri jü > xuni*. Giell, *Die Sentenzen liolands*, p. 176.

3. Pour mieux exclure le caractère substantiel de l'union hypostatique, cette École niait aussi que le corps et l'âme du Christ fussent irais entre eux pour former une substance humaine. Le corps et l'âme auraient été mus par le Verbe isolément l'une de l'autre, ce qui nous ramène aux conceptions apollinari<(es. Cf. Pierre Lombard, *Sent.*, I. III. disl. IV; Jean de Cornouailles. *Eulogium*, P. L., I. cxcix, col. KMfi.

3° Les textes invoqués en faveur de ces théories sont nuinis par le Malin des Sentences. Joc. cri. CVlaieil surtout Phil., n, 7, *habitu inventus ut homo*, et certains passages de saint Augustin, *De grab Nori Test.*, c. iv; *De Trinitate*, L IV, c. xxt, de saint Hilaire, *De Trinitate*, I. X. Mais le grand argument des nihilistes était la définition si connue de la personne par Boece. Si l'homme-Christ comme homme est une réalité, il ne peut être qu'une substance et une substance raisonnable : mais, d'après Boece, toute substance raisonnable est une personne. Il y aurait donc en Jésus-Christ une personne humaine, ce qui serait le pur nestorianisme. Aussi Pierre Lombard, *Sent.*, I. III, dist. X, c. I, formulait-il la question en ces termes : *Itu Christus sit, secundum quad homo, PEHSO.VA VhL ALIQUID?*

* L'adoptianisme était une conséquence nécessaire de ce nihilisme. Si le Verbe n'est point véritablement homme, le Christ, comme homme, ne saurait être fils naturel de Dieu. Cette idée fut le grand scandale des docteurs fidèles à la tradition. Parmi les thèses des novateurs

recueillies par Gerhoch, dans Bach, *Inc. cit.*, t. II, p. 393, la douzième affirmait que Jésus-Christ ne doit pas être appelé Dieu, nui forte, ut aiunt, per adoptionem. Cf. Gauthier de Saint-Victor, dans le *Lib. contra IG Labyrinthos Franci*», *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 1127. Mais (et c* île remarque est capitale), Abélard cl ses disciples les plus habiles se gardaient bien d'affirmer que Jésus-Christ est fils adoptif de Dieu. Ils Je niaient au contrain» expressément, par cette raison, d'ailleurs insuffisante, que l'humanité de Jésus-Christ, conçue sans péché, n'a jamais existé sans la grâce. A ce compte, la sainte Vierge elle-même ne serait point fille adoptive de Dieu. V. Abélard, *In Epist. ad Romanos*, L I, *P. L.*, t. cxxviii, col. 705; *Sentences* de Saint-Florian, d'Ognibene et de Boland, dans Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. 179.

L'erreur essentielle du système consistait donc à refuser à Jésus-Christ, comme homme, toute filiation divine, soit naturelle, soit adoptive, el, sur ce point, la *Summa sententiarum* de l'école de Saint-Victor a trop subi l'influence d'Abélard. *P. L.*, t. clxxvi, col. 76.

II. Histoire et phasib diverses du nèo-adoptianisme. — 1° *Controverses à Rome sous Honorius II* (1124-1130). — D'après les témoignages de saint Bernard, de Gerhoch et de Jean de Cornouailles, la paternité de cette erreur appartient à Abélard. Mais ce fut à Borne que des disciples plus hardis el plus logiques que leur maître enseignèrent tout d'abord l'adoptianisme le plus explicite. Gerhoch de Beichersberg, *Epist.*, xxi, *ad collegium cardinalium*, *P. L.*, t. CXCIII, col. 76. signale deux tentatives. Un maître venu de France, Luitolphe, enseignait, vers 1126, que « le Christ, comme homme, est fils naturel de l'homme et tils adoptif de Dieu. » Dans une discussion publique en présence du pape Honorius II, Gerhoch lut un écrit composé par un chanoine de Latran, dont le pape approuva la conclusion : *quod etiam secundum hominem Christus est filius Dei naturalis, non adoptivus*, *Epist. ad Adrianum* P., dans Bach. *loc. rit.*, I, II, p. 427. Un peu plus tard, un disciple d'Abélard devenu chanoine de Latran, Adam, renouvela les mêmes erreurs sous une forme non moins choquante. Il disait que < le Christ est en partie Dieu, en partie homine », ou, comme le lui reproche Gerhoch, *semi deus*. Le prieur de Beichersberg le confondit et Adam, préférant l'apostasie à la soumission, s'enfuit en Apulie.

2° *Controverses en Allemagne entre Edmar et Gerhoch* (1150-1164). — Folmar, prévôt de Triefenstein, dans le diocèse de Wurzburg, avec de grossières erreurs sur l'eucharistie, propagea l'adoptianisme envisagé surtout dans si's conséquences. Jésus-Christ, disait-il, n'étant ni Fils de Dieu, ni égal à son Père, on doit lui refuser l'adoration el loul culte de latrerie. L'infatigable Gerhoch écrivit aussitôt, contre celui qu'il nomme *follis amarus*, son livre *De glona et honore Filii hominis*, *P. L.*, l. ci.xxxiv, col. 1174 sq», el dénonça le novateur à Eberhard, évêque de Salzbourg. Des conférences tenues à Bamberg, sous la présidence de ce prélat, envenimèrent la querelle. C'est, qu'en effet, Gerhoch et son frère, Arno, doyen du même monastère de Beichersberg, par horreur de l'adoptianisme, tombaient dans l'écueil opposé el, tout en anathématisant Euhchès, revendiquaient non seulement pour la personne de l'Homme-Dieu, mais pour la nature humaine elle-même, les attributs de la divinité*, la science Incréée, la toute-puissance, l'égalité absolue avec le Père, préludant ainsi, sans le vouloir, aux luthériens ubiquiste*. Les jésuites Stewart, *P. L.*, t. cxciv, col. 1530, el Gretser, *Opera*, t. III, part. II, p. 100, l'avaient justement remarqué et le Dr Bach, *Dogmengeschichte*, t. II, p. 741, les a, bien a tort, accusés à ce roiet de favoriser l'adoptianisme. L'erreur de Gerhoch, constatée par B. Pex, *Thesaurus anecd.*, t. v, dans *P. L.*, t. exan, col. 478, se trahit en mille endroits, par txrmples *In Psalm. vttt*, 2, *P. L.*, t. cxciiil, col. 743; *In*

Psalm, xtlt, 1, *ibid.*, col. 815. *Ir Psalm. CXXXtU*, *P. L.*, t. cxciv, col. 896 : *au/uc omnipotens in utraque natura divina et humana, cum sit utriusque nalunr una et indivisa gloria*; *Epist. ail ep. Hamberg*, *P. L.*, t. cxciv, col. 1067-1068; *Epist. ad (Htonem*, *P. L.*, t. cxciiil, col. 596, et surtout 60U. Cette erreur de Gerhoch explique seule son insuccès et lex péripéties de la controverse : d'abord l'opposition ardente d'Eberhard, évêque de Bamberg, qui signale avec une grande sagacité l'équivoque dont Gerhoch est victime. *Epist.*, vm, *contra Gerhochum*, *P. L.*, t. CXCIII, col. 501 et surtout 506; — ensuite la décision du synode de Erisach <ltii se prononce unanimement contre Gerhoch et ses deux frères, ses seuls défenseurs. Cf. Gerhoch, *Epist.*, xvn. *ad Alex, III*, *P. L.*, t. cxcm, col. 566; *Lib. de glona et honore Filii*, c. xvn, *P. L.*, t. cxciv, col. 1136; — enfin le refus d'Alexandre III de trancher un dillérend que rendaient alors inextricable les exagérations des deux partis. Le pape, tout en louant le zèle de Gerhoch, dans «leux lettres du 22 mars 1164, lui imposa, aussi bien ilu â ses adversaires, un silence absolu sur ces questions. *P. L.*, t. cc, col. 288-289; Jaflé-Loewcnfeld. n. 11011 7369) et 11012 (>70)

3° *En France, progrès du nihilisme* (1110-1177). — Deux maîtres contribuèrent puissamment à acclimater dans les écoles le semi-nestorianisme : Gilbert de la Porrée, au moins d'après Gerhoch, qui donne souvent à tous les partisans du système le nom de *Gilberpns*, *P. L.*, t. cxcin, col. 590-593; t. cxciv, col. 1 et Pierre Lombard qui, en l'admettant à titre d'opinion plausible dans son troisième livre des *Sentences*, dist. VI-X, lui gagna une foule d'adeptes, *greges scolanium*, dit Jean de Cornouailles, lui-même longtemps séduit. En face des novateurs, Bobert de Melun el Maurice de Sully, dans leur enseignement à Paris, puis Jean de Cornouailles el b» trop ardent Gautier de Saint-Victor dans leurs écrits, défendirent la vérité et préparèrent la décision de 1177. Cf. Jean de Cornouailles, *Eutogunn*, *P. L.*, t. cxcix, col. 1055.

4° *Retentissement de la controverse en Orient*. — En 1166, l'empereur grec Manuel Cômnenò réunit à Constantinople un grand synode dont les canons seuls étaient connus, dans Mansi, *Coned, anvpl. coll.*, t. xxn, col. 1, quand le cardinal Mai retrouva les actes et les publiâ dans sa *Scriptorum veterum nova collectio*, t. iv, p. 1-96. Le but de l'empereur était de mettre un terme à de vives polémiques sur ces paroles du Christ, Joa., xiv, 28 : < Le Père est plus grand que moi. » Fâl-lail-il les appliquer à l'humanité de Noire-Seigneur, et prendreâ la lettre la formule du symbole dit d'Alhanase *minor Patre secundum humanitatem* ? A la suite île l'empereur, le synoile, dans son canon 2. affirma, de concert avec la tradition, l'infériorité de la nature humaine. Voir Hefelo, *Histoire des conciles*, trad. Dolare, t. vil, p. 468-470. Or, ce débat est précisément celui qui avait éclaté en Allemagne entre Gerhoch el scs adversaires. D'ailleurs, le Dr Bach, *Dogmcngeschichte*, t. II, p. 725-728, a prouvé par les textes des historiens et des théologiens orientaux (Nicolas Choniates, Jean Cinname, Démétrius de Lampe et Jean de Cûrcyre), que cette controverse en Orient était née des disputes occidentales.

III. Condamnation par Alexandre III (1164-1177). — Dans le concile de l'ours (mai 1163) une discussion s'engagea devant Alexandre III et les 127 évêques assemblés sur la fameuse question, *an Christus secundum quod homo, sit penona vel aliquid*, mais d'après Jean de Cornouailles, *Eulogiam, Prtvamb.*, *P. L.*, t. CXCIX, col. 1043, la question fut laissée en suspens. — I n 1164, au concile de Sens, la question fut reprise, d'après les nnnales de Rcichereberg. Cf. *Monumenta German* <r, t. XVII, p. 477. Denitle, *Chartularium univei s. Paris.*, l f, p. 4. Alexandre III ayant assemblé, le 24 décembre, les

docteurs et les savants au nombre, dit-on, de plus de trois mille proscrivit chez les théologiens l'abus des formules inexactes et figurées, ainsi que les discussions d'une curiosité téméraire. La vraie doctrine sur Jésus-Christ ne fut pas définie, mais défendue devant le pape et approuvée par lui. Cf. JaffA-Loewenfeld, n. 1108».

Ces mesures n'ayant pas arrêté la diffusion de l'erreur, Alexandre III dut dans trois rescrits successifs la condamner explicitement. Le premier, adressé à Guillaume de Champagne, archevêque de Sens (28 mai 1170), renouvelle l'ordre autrefois donné *voce*, d'extirper par tous les moyens la doctrine perverse de Pierre Lombard auparavant évêque de Paris », à savoir : *quod Christus, in quantum est homo, non est aliquid*. Cf. J. L., t. cc, col. 685; Jaffé-Ixxjwenteld, n. 118D6 (789V); Denille, *Chartularium Univ. Paris.*, t. i, p. 4. — Le deuxième, analogue au précédent, est adressé aux évêques de Bourges, Heims, Tours et Rouen. Jaffé-Jxjwenleld, n. 12785 (8167); *P. L.*, t. cc, col. 686. — Le troisième rescrit du 18 février 1177, adressé comme le premier à Guillaume de Champagne, devenu archevêque de Reims, est le plus important, parce qu'il formule enfin l'anathème contre l'erreur. Nous en donnons le texte d'après Denille, *Chartularium Univers. Paris.*, t. I, p. 8-9; cf. Jaffé-Loewenfeld, 12785 (8167).

Cum Christus perfectus Drusus perfertus rit homo, minimi cri, qua temeritate quisquam audet dicere, quod Christus non sit aliquid fecundum quod homo. Ne autem tanta posait in Ecclesia Dei abusio suboriri vel error induci, fraternitati tuæ per noster scripta mandamus, quatenus convocatis magistris «clarum Paririonsium cllemensium et aliarum cirruinpoaitamm civitatum auctoritate nostra sub anathemate interdiciamus, ne quis de cetero dicere audent Christum non esse aliquid secundum quod homo, quia sicut venit Deus ita verus est homo ex anima rationali cl huiusmodi carne subiacente».

Cummn Jésus-Christ Bleu partait est aturi homme partait, c'est une étrange témérité d'oser dire que Jésus-Christ en tant qu'homme n'est pas un être substantiel. Ahn d'empêcher dans l'Eglise de Dieu l'introduction de pareils excès et la propagation de si grave» erreurs, nous ordonnons à votre fraternité par ce rescrit apostolique de convoquer les maîtres des écoles de Paris, de Heims et des autres villes voisines, et d'interdire à tous, en vertu de notre autorité et sous peine d'anathème, d'affiner désormais que Jésus-Christ, en tant qu'homme, n'est point une nature substantielle. Car de même qu'il est vrai Dieu, il est aussi véritablement homme — tant dans le composé d'un corps humain et d'une âme raisonnable.

Cette décrétale d'Alexandre III, insérée dans le *Corpus juris*, Friedberg, c. 7, X *De hirretici**, fut dès lors alléguée par les docteurs et mil fin aux débats. Voir S. Thomas, *In IV Sent.*, I. III. dist. VI, q. m, a. 2. Au III^e concile de Latran en 1179, si Ton en croit le récit confus de Gautier de Saint-Victor, dans d'Argentré, *Collectio judiciorum*, I. I, p. 112, les adversaires exagérés de la scolastique voulurent ranimer la discussion et obtenir la condamnation en bloc des *Sentences* de Pierre Lombard, qu'attaquait alors bruyamment Joachim de Florin. Mais les disciples de Pierre, en particulier Adam, évêque de Saint-Asaph, défendirent leur maître et nulle décision ne fut promulguée. En 1215, sous Innocent III, le quatrième concile de Litran condamna au contraire le libelle de Joachim et approuva la doctrine de Pierre Lombard sur la Trinité.

SOURCES CONTI-MPOIIA IX FS. — Illeprê«tants de l'adoptianisme. Al» laid, *In Epist. ad Hum.*, I. I, J. L., t. (xxxvili, col. 704 sq.; Holand Handinelli dans Glcll, *Die Sentenzrn Polands*, Fribourg-cn-Briegau, 1891, p. 176; Pierre Lombard, *Sent.*, U. II. dial. VI-X, *P. L.*, t. CXCII, col. 767, — Contre l'adoptionisme : Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, I. II. port I. autloul *Epist.*, iv, ix, *P. L.*, I. cxxxvi, col. 376; Gerhoch de Illriicreberg, passim dans tous ses ouvrages, spécialement J.» a.» eorres]>ondance avec Éberbard, *Epist.*, vu, XXII, J.» A.,

I. cxciii, cri. W. flû6; *Epistola ad Adrianum Pijom*, ^ m*. Adniunl., n. 4J4 (extrait* dan· Bach, *op. cit.*, p. 391-316 des 84 tbites erronées de dialecticien*); *L. de glona et honore Fila hominis*, *P. L.*, t. CXCIV, est 1074 tq.; *Liber contra duas turi'* . . . / . , t. . x iv, col. 1102, «urV. ut *Epist.* . . n, iv, Am., dr Beicheraberg, ircrc de Gerhoch, *Ajiotogriiais contra Fulmarum*, cod. ma. bav. 4J9 (extrait* important dan» IUch. op. Cd , p. 471); Migne a édité •rokmcni le d'imt, *P. L.*, L cxcnc, col. 1530; JnactMNI Comobienrit (Jean de C rnouaille.), *Eulogium ad AUtxandrum DI*, *P. L.*, L cxcrx, col. 10KMflBB» traité modéré »ur en eujet, écrit ver» 1176 et analpd par d'Argmlré, *Collectio judiciorum*, t. I, p. 113-115; *Apologia pro Verbo incarnato, continens objrcJinne* contra rue ca dicunt Christum non cams aliquid secundum quod rsl homo*, *P. L.*, L clxxxvi, cot 2X-310; cet ouvrage, fau-^ment attribué A lingues de Saint-Victor, aérait plutôt de Jron de C m< uaillea, d apn-« Ylhst. htt. tir bi France, L xiv, p. 1'»»; Gautier de Sa nt-Victor, (*Montra manifestas et danmatas in concihis turrese, quos s*q huita*" AbaHardus, Lombardus, Petrus Pictavimms et Gilbeius Porrrrtanus, quatuor labyrinthi Francir, uno wpiritu aristot^bco afflati, libris sententiarum suarum acuunt, limant, roborant, extraits dan* Du Boulay, *Historia ut iven. Paris.*, t. π. p. 02M00, et *P. L.*, t. exax. col 1129-1172. O pamphlet écrit après la cnodanation de Ho, manque dr πrv-Miro et de critique, d. Denifle, *Archiv fur Kirchnngeschichte*, t. I. p. 1<6, 116, etc.; d^m Mathnud dan· *P. L.*, L ccxi, col. 7BP. HISTORIENS et critiques. — *Histoire littéraire de la France*, t. xn, p. 140; t. xm, p. 197,200; t xiv, p. 104; Hefete, *HiShjir des conciles*, Irad. Delurc, I. vu, p. 4u5, 512, et 46H; 2. édLL. •Hem. (KnopHcri. L v, p. 616 et 719; Ilergeorather. *Hist dr l'Eyhse*, V. éjtoque, n. 332, trad. Betet, I. IV, p. 293; Joseph Bach, *Die D^gmrngerschichtedes jliltrlalters vom christologischcn btundpunkte*, \ irnnc. 1875, L. II. p. 300-747; cf. article dan.» *Kirchenlejtckmi*, 2 <ld . t. I. p.242; K Wcmcr, *Gcschtcht deapologctischrn und potemiiehrn Lueratur der chrislliohrn Théologie*, t. n, p. 151; Gietl, *Dve Senimzen Polands nach-mais Papites Alejramlrr III*, Fnlx-urpen-Briagau, 1891, p. 175-180; Mignon, *Iss origines de ta ^cobislque et Hugues de Saint-Victor*, Pans, 18U5, t. II, p. 51 nj.

E. rORTALIE.

111. ADOPTIANISME. Nouvelle· controversée depuis le xiv siècle. — L Histoire. IL Sens incontesté du dogme. HL Critique des systèmes.

L HISTOIRE. — La formule : *Jésus-Chrût comme homme est fds adoptif de Dieu*, malgré les condamnations de Francfort, reparut au grand jour dès le xiv siècle, sous le patronage de théologiens renommés. — L Duns Scot, d'abord hésitant dans son grand commentaire de> *Srulenei**, I. III. dist. X, Paris, 1891, t. xiv. p. 106, 109. affirme nettement la probabilité de cette formulerons les *Hcportala Pansicnsia*, *ibid.*, t x x iit, p. 318. — 2. Durand, *IV Senl.*, \. III, dist. IX, en proclame résolument la vérité absolue. Il est suivi par Bassolis, *II Smt.*, L lil, dist. X, el par plusieurs scolistes, tels que Hugo Cavelli, l'annotateur de Scot, et del Castillo, *De incam.*, disp. XVII, q. i. n. 17. — 3. Certains nominaux. Gabriel. Ahnain, etc., atténuent l'expression et disent que le Christ est fils adoptif selon son humanité en ce sens seulement, que *la nature humaine est vraiment adoptée*; mais ils oublient que l'adoption, qualité essentiellement personnelle, ne peut être attribuée à la nature seule. — t. Les grands théologiens <les xvi« vt xvn« siècles, tout en repoussant la formule de Durand sur Jésus-Christ, fils adoptif, avouent ipi'clle n'est point condamnée et, ce qui est plus grave, soulèvent de longs débats sur la formule opposée : u Jésus-Christ, en tant qu'homme, est *fils naturel* de Dieu; » les uns la rejettent absolument avec Vsamberl, *in ,III^ partem.*, q. x x iit, a. 4; les autres ne l'approuvent qu'avec des réserves.

Sans entrer dans les subtilités de celte controverse, il faut déterminer jusqu'à quel point ces systèmes sont compatibles avec les définitions de Francfort.

IL Sens incontesté ou dogme ft origine de la controverse. — 10 *Sens incontesté du dogme*. — \uici trois propositions certainement définies : 1. *Le Verbe est fils naturel du Perc éternel, et en aucun sens il ne peut être appelé fils adoptif*. Le mer, c'est l'hérésie arienne.

Voir Ann - — 2. *J'esus-Christ. ou cet hom., ie qui est b-Christ est l'r fil> naturel du Père*, nu moins en vertu de h communication des idiomes fondée sur l'unité de personne. Le nier.c'est l h< n -ie oestori«.(nnchtentesous l hé-r« MC ndoptianiMe. — 3. *Jésus-Christ en tant qu'homme (ut hmnn, i/h quantum humo)* est *fils naturel du Père*. pourvu que ces mois *en tant qu'homme* soient entendu-de la *personne* qui est h- Christ, et non uniquement de li nature humaine. !< sens est alors celui-ci : le Verbe, unique personne en Jésus-Christ, garde *dans son humatdlê* <« propriété inaliénable de fils natun-! du Père. C'est là pr« ciM riu nl *ce* que niaient les adoptianistes du vin- siècle, et ce que le concile de Francfort voulut - unegard< r. en repoussant le titre do *fils adoptif*, donné par Elipand a Jésus-Christ, « comme homme »ou « dans ôπ humanité ». Xi Durand, ni Scot, ni aucun théologien postérieur au xtr siècle n'a attaqué celle proposition ainsi entendue. On a seulement discuté si l'ex-pn *sion < en tant qu homme ■ ne désigne pas plus exactement h *nature* humaine que la personne : mais c'est là une question de mots que l'usage et des explications μ ιΠηοιιι à trancher, quoi qu'il en soit de la rigueur dialectique. Cf. Suarez, *De inrn.*, disp. XLVIII, *et. n, n. 32. les Salmantiensoü, *In HI™ partem*, disp. XXXIII, n. 67; de Lugo, *De incam.*, disp. XXXI, n. 25.

2 *tnqine de la controverse*. — Dans cette filiation naturelle de Jésus-Christ telle que l'Église l'a définie, trois caractères sont à remarquer: L elle a pour unique fondement la génération éternelle du Verbe, celui-ci gardant Sun titre de Fils dans toute nature qu'il daigne Munir; 2. par suite, elle constitue Jésus-Christ, le Fils naturel du Pen- seul, et non point de la Trinité, tandis «pie les justes sont les fils adoptifs des trois personnes; 3. enfin, due uniquement à la proprii lé personnelle du Verbe, non a l union hypostatlque en général, celle filiation disparaîtrait si, au lieu du Verbe, le Saint-Esprit ou le Père s'était incarné.

De là surgit un problème tout nouveau : il reste ïi examiner si, indépendamment de la relation de lils inhérente au Verbe par rapport nu Père, le seul fait de l union de l humanité à une personne divine (serait-ce h Prie ou Je Saint-Esprit) ne constitue pas pour cette humanité une filiation par rapport à la Trinité. En d'autres termes, Jésus-Christ n'esl-il pas fils de Dieu à deux litres distincts : 1> l ds naturel du Père par sa génération éternelle; 2. Fils (naturel ou adoptif) de la Trinité par les droits que confère l'union hypostatlqm-? l« Ile est la question qu'ont essayé de résoudre les system* s que nous devons juger.

III C.niTiQt i nus syst Lmbs. — *Pr système : nou-t' lb-filiation adaptive en Jésus-Christ*. — D après Durand et !-■ auteurs qui l ont suivi, le Chri«t, considéré dans «on humanité, en vertu des grâces conférées avec l'union InpoM.itique, est fils adoptif de la Trinité. La grâce Modifiante constitue lrs justes fils adoptifs de Dieu : à combien plus juste titre, cette dignité est-elle conférée a l su*-Cbri»C |ut l'incomparable grâce qui accompagne l'incarnation' De plus, si le Saint-Esprit, au lieu du \ -rlu-. ««tut incarné dan* b- Christ, le Christ serait encore l ds de Dieu; mais il ne serait plus File naturel, puisqu'il ne -«-rut point engendré pnr h- Pere. Il serait donc fil* adoptif de lu Trinité par la grâce.

O vv-têfnr, être condamné, repose sur une erreur. vt serait aujourd'hui téméraire.—I. Il n'e.*t pas present par le» d finitions de Francfort, malgré le» cm<un-< d- Cajet*n, *In Ilh** partcm*, q. xxui, a. A, d*. Val* nti.1, dr Vasqurz et d \hares. Comme Sunna, /Je *inrn.*, di-p. XLLX. **Tt. tv, n. 10, et les ramies de Salamanque, disp. XXXÏII, n. 3*3, Vont prouvé, l ulqrtri.*ni<nie con«lanm«» à Francfort mrluait toute filiation naturel!- «lu Cliri»L m»'me en v«-rtu de ln génér-Arm éternelle du Verbe. Durand au contraire pro-

clame celte filiation naturelle; seulement il y ajoute une filiation adoptive fondé© sur un mitre titre. — 2. (« mm-terne est pourtant faux, en vertu de ce principe fondamental, que l'adopté doit être une personne étrangère. Or, par rap|>ort à Dieu. Jésus-Christ, même dans son humanité, ne saurait jamais être un étranger, puisque la personne unique de cette humanité est le Fil- unique du Père. Ccdef.ivt d'*extranéité* exclurait «*gaïement l'adoption, si h' Per» ou h- Saint-Esprit s'étaient incarnés : car, s'ils n'ont pas le titre de Fils naturel, ils m» sont point <les jH'rsonnes étrangères a la Trinité. — 3. Il y aurait meme témérité à soutenir cette erreur, surtout aujourd'hui, apres l'accord, unanime depuis trois siècles, de toutes les écoles. D'ailleurs, si le concile «le Francfort n'a pas défini ce point, il a pourtant manifesté son horreur pour toute filiation adoptive. l.« *Sacrosyllabus*, n-digé au nom du concile par saint Paulin «l Aquilée, consacrait, dans son chapitre VIII, le grand principe de l'extranéité : *Adoptivus dici non potest, nisi is qui alienus est ab eo a quo adoptari desiderat. P.* t. xcix, col. 160. Cf. Suarez, *loc. cil.*, disl. XLIX, sect, n, η. 2; Salmanlic«'nses, disl. XXXIII, η. 38.

2« *système : seconde filiation naturelle*. — 1° *Exposé*. — Suarez, *De mcarn.*, disp. XLIX, sect. 1, n. 5, sect, il, n. 24 sq.; Vasquez, disp LXXXIX, c. xiv, el d'autres théologiens ont vu dans la grâce d'union un titre de filiation, non plus adoptive^ comme Durand, mais naturelle. Jésus-Christ serait donc deux fois lils naturel de Dieu, du Père par sa génération, de la Trinité par l'union hypo**bitique. Ils pensent eux aussi que l'union hypostntique conférant à l'humanité une sainteté substantielle et des droits à l'héritage divin, établit, par là même, une vraie filiation. Comment admettre, pensent-ils, que si le Saint-Esprit se fût incarné dans le Christ, celui-ci ne serait à aucun titre fils de Dieu? D'autre part tuul« adoption est exclue par défaut d'extranéité. L'union confère donc une filiation naturelle. — 2° *Critique*. — Ce système, tout ingénieux qu'il est. ne sauvegarde pas l'essence de la filiation naturelle, qui exige une véritable génération et l'identiti* spécifique du fils avec le père. Où trouver ces conditions dans l humanité du Christ par rapport à Dieu? Imaginer une filiation naturelle d'un ordre inférieur est trop arbitraire et p«-u en harmonie avec les affirmations des Pères. Enfin ceux-ci n'ont jamais reconnu en Jésus-Christ une double filiation, dont l'une serait imparfaite et le rendrait lils de la Trinité et par conséquent «le lui-même.

,P *sysbme et conclusion*. — Pour ces motifs, il est -âge de s'en tenir à l'explication ancienne, aussi simple que rationnelle. En Jésus-Christ, il n'y a par rapport à Dieu qu'une seule filiation qui le constitue Fil* naturel «lu Père éternel. Elle a pour unique fondement la génération du Verbe; l'union hpostalique est seulement la condition par laquelle le Verbe communique û l'humanité son titre de Fils naturel. L'union hypostatiqui© avec une autre p'rsonne «pie le Verbe n'aurait donc conféré aucune filiation. Si le Pere s'était incarné, le Christ serait le Père du Verbe, mais il no serait ni fils adoptif, par défaut d'extranéité, ni fils naturel, par défaut «le génération. Tel esl au fond le système des Pères et des grands docteur- du xin- siècle. «l Allærl le Grand, de saml Thomas (surtout dans la *Somme*, lll«, q. xxxn, a. 3), de saint Bonaventure. Défendu au xvi- siècle par Basile Ponce de Léon, Fiinnnum *disputationum lie-lectio* / F,complété par «le Lugo, *De inrn.*, disp, XXXI, n. 20 sq.; Petau, *Theol. dog., Dr mcarn.*, I. VII, c. v; TlwmasMn, *De incarn.*, L VIH. c. î-Xin, il a été adopté de no> jours par Franzelin. *De Verbo incarnato*, th. xxxvin, el Slentmp, *Priclectionrs dogmaticos, Chn-stologia*, Insprock, tKSN, th. xx\ix-xij.

Sonne» ! Ixh ancien» bMltpir^ trahent In question, à la «ulle «lu Maître rt * m n«<un «l;«n l m- Uvrt» l|< * S^nlrncr* di-L IV (pur «xcnqlr Ihiundl ou »uiluiU d» l. \. C'cet lù

qu'il faut connaître S. Tbfunii* (Cf. Summo, HP. q. XXIII, a. 4. et q. XXXII, u. 3j; S. IU>fiu\< nlurr. <dit. Quaraechi, I. m. p. 233; Scot, édit. IWla, TtOL t. XIV. p. 403. « I I. XXIII. p. 318. Voir au MI Alexandro do Hull s Suwimu, part. III, q. vm, a. 4. — Panni h théologiens plus récent Suarez, *Dr inrarn.*, drp. XIJX; Sal-luanfien .ca, *Dr incam.*, (flap. XXXIII; de laigt», *Dr incani.*, di*p. XXXI; ÎMau. *Dr incam.*, I. VH. c.* v; Thomas-in, *De incam.*, I. VIII, c. t-xttr, FnmzeUn, /> Vrrôo *incamalu*, th. xxxvm; Stentrup, *Chnstoluyia*, th. XXXIX-XIX

E PortaliL

1. ADOPTION, empêchement de mariage. — 1. Nature de l'adoption. II. L'adoption et ses degrés dans le droit romain. III. L'adoption. empêchement de mariage dans le droit romain. IV. Cet empêchement entre dans le droit canon. V. Questions que son application soulève.

i. X'Anre DE L'adoption. — On appelle adoption l'acte légal par lequel quelqu'un fait entrer un étranger dans sa propre famille, en le recevant à titre de fils, de petit-fils ou autre semblable. C'est la définition que donne saint Thomas : *Extraneje persons^ m /ihum oel nepotem vel deinceps, legitima assumptio. IV Sent., L IV, dist. XLII, q. II, a. I; Sum. theol., III*, q. 1AII.* Deux choses paraissent donc essentielles pour qu'il y ait adoption. Il faut : 1° l'introduction dans une famille d'une personne étrangère, qui y prend une place analogue à celle que donne la génération naturelle, selon l'axiome : *Adoptio imitatur naturam*; et il faut : 2° l'intervention authentique de l'autorité sociale pour rendre légitime cette introduction. L'agrégation de fait d'un étranger à une famille ne suffit pas à constituer la véritable adoption, au sens strict du mot.

Celle pratique qui constitue un étranger membre d'une famille qui n'est pas naturellement la sienne, Semitic procéder du droit naturel lui-même. Il appartient en effet à la puissance paternelle de créer un lien analogue à celui qui provient de la naissance, surtout lorsque la filiation naturelle n'a pu se réaliser. Aussi cette institution se retrouve sous diverses formes chez la plupart des peuples et dans tous les temps.

II. L'adoption et ses degrés dans le droit romain. — A Rome, où l'autorité du *paterfamilias* était si considérable et si absolue, il en fut de même. La législation, lorsqu'elle fut codifiée, s'occupa de cet usage déjà introduit dans les mœurs, et en précisa les conséquences légales, soit au point de vue de la succession héréditaire, soit en ce qui concerne les prescriptions matrimoniales.

Tout d'abord, on déterminait qu'il y aurait deux sortes d'adoption, l'une appelée *adrogatio*, et l'autre, nommée souvent *imparfaite*, qui conserva simplement le nom d'*adnplio*, et dont le caractère est d'ailleurs assez différent dans la législation qui précède et dans celle qui suit Justinien. — 1° La première, *adrogatio*, était l'œuvre d'une personne *nui juris* qui se plaçait elle-même dans la famille de l'adoptant, et cela ne pouvait se faire qu'avec «les formes solennelles, par un reserit du prince, et même primitivement avec l'intervention des pontifes suivie d'une demande (*rogatui*) adressée au peuple romain, dans une assemblée des comices curiales. Elle avait pour effet d'assimiler l'adopté aux enfants naturels et légitimés de l'adoptant, et de lui faire de lui un des héritiers nécessaires de l'adoptant.

L'adoption simple était l'œuvre du *paterfamilias* naturel de l'adopté, qui introduisait celui-ci dans la famille de l'adoptant, mais abandonner pour cela, dans la législation qui a suivi Justinien, toute sa propre puissance paternelle. L'adopté devenait par là héritier *ab intrdnt* de l'adoptant, tout en conservant ses droits à la succession de son père naturel.

Chez les Humains d'ailleurs, l'une et l'autre adoption n'étaient pas nécessairement perpétuelles; elles cessaient par l'émancipation de l'adopté, et par là tous les liens qu'elles avaient créés, disparaissaient,

III. L'ADDITION, EMPÊCHEMENT DE MARIAGE DANS LE

droit romain. — Au point de vue du mariage, l'adoption produirait une parenté civile qui interdisait l'union entre certaines personnes. L'adopté, l'adoptant et les parents de celui-ci étaient considérés comme un par le lien de l'*agnatut*, il le mariage entre eux n'était pas permis. Cette parenté civile avait au premier la ligne directe et la ligne transversale. Dans la première, l'empêchement était absolu et subsistait toujours, même après l'émancipation. Dans la ligne collatérale, l'empêchement existait comme dans la parenté naturelle, et il disparaissait par suite de l'émancipation.

IV. Cet empêchement entre dans le droit canon. — L'Église s'est servie beaucoup de la législation romaine. Pour établir la sienne, en modifiant sans doute les prescriptions césariennes selon l'esprit de l'Évangile, notamment en diminuant ce que l'autorité paternelle avait de trop absolu et de trop despotique. Elle lit sienne cette disposition de la loi antique et inscrivit, parmi les empêchements dirimants du droit canonique, celui de la parenté h-gale (*cognatio legalis*) ou de l'adoption. Le Décret de Gratien II^e partie, cause XXX, q. in, et les Décrétales de Grégoire IX, livre IV. tit. XII, rapportent chacun un passage de la réponse donnée par le pape Nicolas I^{er} aux Bulgares, au milieu du IX^e siècle. Nicolas I^{er} parle de l'empêchement de l'adoption admis par le droit romain, comme d'une loi à laquelle tous les chrétiens doivent se conformer. On peut lire le texte entier dans Mansi, *Connhurum collectio*, Venise, 1770, L v. col. 101.

V. QUESTIONS QUI SE POSENT À SON APPLICATION SOUS LEVE. — Mais immédiatement se posent des questions que la jurisprudence des Pandectes n'avait pas complètement résolues.

La prohibition matrimoniale résultait-elle aussi bien de l'adoption parfaite que de l'adoption imparfaite, de *Vadrttguhu* que de la simple *adoptio*?

Cet empêchement devait-il être limité aux degrés prévus par la loi civile, ou bien s'étendre jusqu'au degré inscrit dans les canons, jusqu'au septième degré d'abord, jusqu'au quatrième, après le concile de Latran, d'après notre méthode de computation?

Enfin, à nuire siècle, une autre question se pose, plus difficile encore à résoudre pour le manient. Quelle est véritablement l'adoption canonique par les lois canoniques? Pourvu déterminer l'essence, faut-il se reporter aux textes romains, tombés aujourd'hui en désuétude, ou bien faut-il résoudre la question d'après les textes de nos codes modernes et de nos législations modernes?

I. *L'emjuc/ie'mrnt n'»ultf^-il de Voilaplun* impir-fair aussi bien que de *Vadoption parfaite*? — S'il fallait, pour pondre à la première de ces trois questions, s'appuyer uniquement sur le témoignage des auteurs qui l'ont étudiée, on serait fort embarrassé. Un grand nombre d'entre eux et de ceux dont l'autorité est notable, ont soutenu une des alternatives, tandis que l'opinion contraire est suivie par une pléiade non moins nombreuse de *thiulogivns* et de savants canonistes. Au nombre de ceux qui soutiennent la nécessité de l'*Wro-gulw* se trouvent : Ledesma, Sanchez, Svhui*. Coninck, les *Salmanlicnses*, *Schmalzgruebt r.* etc., parmi les anciens, saint Alphonse, Gury, Ikilenni, d'Annalale, (irandclaiide, lx*hmkuhl, Gaspari, parmi les modernes*. Ceux qui affirment que l'adoption simple suffit pour constituer l'empêchement canonique n'ont pas moins d'autorité. On peut citer : Itosliensis, S. Antonin, l'ar-Iwsa, Gonzalez, Keiffenstuel, Giraldu, Ferrari, parmi les anciens; Martinet. Scaviui. de Anglis. Senti, Mfr llo&set, parmi les modernes. Voir *Tractatus de matumomo* par Mfr llosset, Saint-Jean-de-Maurienney 18U5, L m, a. 90, p. 174, 460.

La rareté des cas qui se sont présentés ne permet pas d'invoquer en faveur de l'une ou de l'autre opinion l'autorité de la jurisprudence, et les motifs rationnels sur lesquels on base la constitution de l'empêchement

de parenté. n'apportent pas non plus une lumière suffisante pour élucider à fond cet obscur problème.

On peut se demander d'ailleurs si l'adoption dont parlent les lois canoniques, est bien absolument la même que celle dont traitent les lois romaines, ou si elle n'en diffère pas, qu'il s'agisse de l'adoption simple ou bien de l'adrogation.

Examinons en effet la brève formule tirée d'une réponse de Nicolas H aux Bulgares et insérée au IV^e livre des Décrétales. Qu'y lisons-nous? « Si une personne est devenue ma sœur par l'adoption, tant que dure l'adoption, il ne peut pas y avoir de mariage entre elle et moi. Si *qua per adoptionem mihi soror esse comperit, quandiu durat adoptio, inter nie et ipsam nuptiae consistere non possunt.* » D'après ce texte, il nous semble que l'adoption requise par l'Eglise ne demande pas les formules solennelles prescrites pour l'adrogation, et qu'elle exigeait la contrainte de l'introduction de l'adopté dans la famille de l'adoptant, ce qui n'existait pas pour l'adoption simple, au moins depuis Justinien. Sans s'inquiéter des différences existantes, entre les deux sortes d'adoption, l'Eglise a pris simplement l'adoption en ce qu'elle a d'essentiel, c'est-à-dire : 1. l'introduction dans une famille étrangère; 2. la constatation de ce fait par un acte légal.

Cette remarque faite, nous croyons devoir adhérer à l'opinion formulée par le vénérable M^r Hosset, évêque de Maurienne, et croire comme lui que la loi portée par l'Eglise n'empêche pas l'adrogation, mais bien aussi l'adoption simple, surtout si on la considère telle qu'elle était en pratique avant Justinien. L'argument qui agit sur notre pensée est celui-ci : La législation canonique a fait sienne la loi civile et l'a inscrite dans ses collections authentiques. Or, au moment où Nicolas H, écrivant sa lettre aux Bulgares, affirmait l'existence de cet empêchement, lorsque Gratien insérait ce texte dans son *Decret*, lorsque plus tard saint Hilaire rédigeait, dans le IV^e livre de ses Décrétales, le titre *De cognatione legali*, lorsque enfin, au siècle dernier, Henolt XIV enseignait qu'il fallait sur ce point recourir aux lois civiles, l'adrogation n'existait plus telle qu'elle avait été en vigueur autrefois, et ces docteurs qui canonisaient ainsi la loi romaine, ou plutôt qui constataient la canonisation opérée par l'autorité législative de l'Eglise, avaient en vue l'adoption simple, seule alors en usage, et non pas l'adrogation qui avait disparu avec l'organisation toute spéciale de la famille romaine.

2. *Jusqu'à quel degré de parenté légale s'étend l'empêchement de l'adoption?* — On se demande ensuite si l'empêchement devait s'étendre jusqu'à l'adoption simple ou jusqu'à l'adrogation. Cotte *cognatio legalis* devait-elle être assimilée à la consanguinité, et interdire le mariage jusqu'au septième degré avant le concile de Laïran, et jusqu'au quatrième, après la réforme opérée par cette sainte assemblée? Ici, il paraît plus facile de donner une réponse certaine. La législation ecclésiastique romaine, la loi romaine, non seulement dans son principe mais encore dans ses prescriptions accessoires. Le droit romain interdisait seulement le mariage — à perpétuité — dans la ligne directe — toutes les fois que l'on touchait au premier degré, dans la ligne collatérale. C'est ce qui devait donc arrêter l'empêchement dirimant établi par la législation ecclésiastique.

3. *L'adoption telle que l'admettent les codes modernes, constitue-t-elle l'empêchement canonique au mariage?* — La troisième question vint d'un solution beaucoup plus difficile, et le cas était plus pratique, nous croirions urgent de solliciter un de ces réponses autorisées que peut nous donner le souverain pontife, par lui-même ou par l'organe d'une des Congrégations. En effet, tout le monde est d'accord pour admettre que l'empêchement canonique de l'adoption existe selon les prescriptions du droit civil. Mais de quel droit civil agit-il ici?

Jusqu'à quel siècle, la question ne se serait même pas posée. Le droit civil c'était celui de Justinien, enseigné dans toutes les universités et appliqué dans tous les tribunaux. Il fallait sortir de l'Europe, et aller aux Indes ou dans la Chine, pour trouver un code de législation autre que le *Corpus juris civilis*. Mais, aujourd'hui, il n'en est plus ainsi. Depuis l'initiative prise en France par Napoléon, de nouveaux codes ont été rédigés et promulgués presque partout. Sans doute, ils ont dû se conformer aux principes énoncés dans les Institutes, les Novelles et les Pandectes, mais ils ont apporté de nombreuses modifications considérables aux prescriptions formulées jadis par Gaius, Papinien et leurs doctes collaborateurs.

Ainsi, d'après le Code Napoléon (art. 343 et suivants), peut seule adopter une personne âgée de plus de cinquante ans, n'ayant ni enfant ni descendant légitime, tandis que, chez les Romains, une femme ne pouvait adopter, mais bien un *paterfamilias* ayant déjà des enfants, ou susceptible d'en avoir. D'après le droit français, l'adoption est perpétuelle, par conséquent le mariage est à tout jamais interdit entre les enfants adoptifs, ou entre un enfant adoptif et un enfant naturel de l'adoptant; tandis que dans le droit romain, les relations familiales créées par l'adoption pouvaient cesser par suite de l'émancipation, et par conséquent l'empêchement n'était que temporaire. Enfin, notons comme une des principales différences existant entre ces deux législations, que chez les Romains l'adoption se faisait ou avec l'intervention du peuplé, ou par un rescrit du prince, ou bien encore *imperio magistratus*, tandis que, d'après notre code, l'acte d'adoption doit être passé devant le juge de paix et homologué par le tribunal.

Cela posé, à quelle législation faut-il se rapporter maintenant pour déterminer si l'empêchement canonique de l'adoption existe et dans quelles limites il constitue un empêchement de mariage.

Les uns, comme le savant professeur Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, Paris, 1891, t. I, p. 548, disent qu'il faut encore s'en tenir à l'antique droit romain. C'est celui-là, d'après leur opinion, que l'Eglise a canonisé, et introduit dans sa législation, ce sont ses lois qu'elle a faites. Si, pour les abroger, il faudrait un acte positif émané de l'autorité législative suprême. En outre Benoît XIV, le canoniste incomparable, dit positivement : *Decurrendum est ad leges civiles*. Or, pour lui, évidemment, les lois civiles, c'est le droit romain.

D'autres cependant soutiennent l'opinion opposée, et leur doctrine paraît devoir être préférée. Si Benoît XIV avait vécu de notre temps, il semble assez probable qu'il eût adhéré à une opinion, qu'il ne pouvait pas même prévoir à son époque. Plusieurs documents, émanés de Rome, jettent d'ailleurs quelque lumière sur cette matière obscure.

Le premier de ces documents est une réponse donnée par le Saint-Onic en 1761 à un missionnaire en Bulgarie qui demandait si l'empêchement existait, lorsque les parents, suivant la coutume existante dans ce pays, adoptaient des enfants sans aucune solennité juridique, *absque ulla juris solemnitate*. La réponse donnée fut absolument négative.

En 1826, la Pénitencierie fut consultée par un grand-vicaire de Périgueux demandant si, en France, après la rédaction du code civil, l'empêchement de la parenté légale existait encore. La réponse fut : *Affirmative, si res iit de adoptione legitime inita*. Cette formule nous semble soulever encore une difficulté nouvelle. Quand est-ce en effet qu'il y a *adoptio legitime inita*? Faut-il pour cela, pour la *legitimitas* de l'adoption, toutes les formalités du vieux droit romain? Évidemment non. Cela résulte de la manière même dont la question est posée. Mais, si dans notre législation actuelle, ou si dans un des codes promulgués naguère en d'autres pays, les dis-

positions réglant les conditions du mariage entre l'adopté et les parents adoptifs n'édairnt pas les mêmes que celles du droit romain, à quoi faudrait-il s'en tenir? Heureusement, nous ne l'avons dit. ces cas ne sont pas très pratiques : l'adoption se réalise rarement parmi nous, et d'ailleurs notre législation française est plus stricte sur ce point que la loi antique. Nous ne voyons pas le moyen d'avoir une doctrine absolument sûre, si ce n'est à partir d'un enseignement précis que nous donnerait l'autorité pontificale, mais qui nous fait actuellement défaut.

Nous avons cependant encore une autre réponse de la S. C. du Saint-Office, à la date du 23 février 1853. On avait demandé : *Ita adoptio celebrata in forma prorscripta a codice civili regni Neapolitani producat necne impedimentum canonicum cognationis legali dirimens matrimonium?* On répondit : *Affirmative*.

Nous avons ici une législation différente de l'antique droit romain, puisqu'on se croit obligé de poser une semblable question. On répond que l'empêchement existe dans les conditions formulées par ce code nouveau. Il y aurait donc ainsi autant de prescriptions canoniques différentes qu'il y a de législations, c'est-à-dire autant qu'il y a de peuples et de nations. Il suffirait que ces législations modernes, différant en cela des lois (de l'Asie Orientale, comme celles en vigueur en Chine ou au Japon, admettent le principe de l'adoption romaine, pour que l'empêchement de mariage existât. Il suffirait qu'il y eût *adoptio legitima* in fine, c'est-à-dire agrégation à une famille, par une solennité légale quelles qu'en soient les formes. Voilà ce qui paraît le plus probable. Mais nous n'osons affirmer, pour le moment, cette doctrine comme absolument certaine.

Ce n'est pas d'ailleurs le seul point sur lequel nos usages ou nos codifications modernes rendent obscure certaines de nos lois canoniques. Espérons que ces nuages seront dissipés, à l'heure opportune, par les rayons lumineux et puissants du soleil qui brille au Vatican, et qui a reçu la destinée divine d'éclairer toutes les consciences et d'illuminer toutes les âmes.

Gavparl, *Tractatus canonicus matrimonio*, Paris, 1848, t. I, p. 532sq.; Hefele, *De sacramento matrimonii*, Saint-Jean-de-Maurienne, 1895, t. II, p. 464 sq. — Sur l'histoire de la question, voir Freisen, *Geschichte des canonischen Eherechts*, 2. édit., Paderborn, 1883, § 52, p. 555-561; Enmeln, *le mariage en droit canonique*, Paris, 1831, t. I, p. 357 sq.

A. PILLET.

2. ADOPTION SURNATURELLE de l'homme par Dieu dans la justification. — I. Histoire, II. Doctrine.

Il y a deux sortes d'adoption : l'une, au sens large, qui ne confère aucun droit ni sur le nom ni sur l'héritage de l'adoptant, mais consiste à recevoir avec bienveillance une personne étrangère et à la traiter plus ou moins comme un enfant de la famille; l'autre, au sens strict, qui ne consiste pas seulement dans la bienveillance et les égards, mais confère le droit positif de porter le nom et de revendiquer l'héritage de l'adoptant. Prise dans cette seconde acception, la seule usitée en théologie, l'adoption peut se définir, d'après saint Thomas et les autres théologiens : *Persona extraneae in filium et heredem gratuita assumptio*, l'acte gratuit par lequel on prend une personne étrangère pour fils et héritier. *Sum. theol.*, III, q. xxiii, a. I. (elle définit générale convient à la fois à l'ordre naturel et à l'ordre surnaturel. Seulement, dans le premier cas, c'est l'homme qui adopte son semblable; et, dans le second, c'est Dieu lui-même qui adopte l'homme pour fils et héritier, en lui conférant la grâce de la justification. Il s'agit ici de celle dernière adoption, dont nous allons étudier la théologie au double point de vue historique et doctrinal.

I. Histoire. — I. *Jusqu'au VIII^e siècle.* — Le dogme de l'adoption surnaturelle est un de ceux (pu sont le plus clairement et le plus fréquemment enseignés par

l'Écriture. (Voir plus bas le résumé de ses enseignements.) On y trouve affirmé, non seulement le fait de l'adoption, mais, à un certain degré, sa nature même et les privilèges qu'elle entraîne. Cette netteté et cette insistance de la révélation semblent avoir spécialement frappé les chrétiens des premiers siècles, qui attachaient la plus haute importance à l'adoption merveilleuse dont Dieu les avait gratifiés. De là, cette coutume qu'avaient plusieurs d'entre eux de prendre des noms qui rappelaient leur naissance et leur filiation surnaturelle, comme *Adepta*, *Regeneratus*, *limatus*, *Deignitus*, *Theogonius*, etc. Voir Marbigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2. édit., Paris, 1877, art. *Noms des chrétiens*, p. 513. Le dogme de l'adoption divine était si répandu et, pour ainsi dire, si populaire parmi les fidèles, que les Pères s'en servent comme d'une base d'argumentation pour démontrer d'autres dogmes, à propos des hérésies d'Arius et de Macedonius. Voir surtout saint Cyrille d'Alexandrie, *P. G.*, t. LXXV, col. 610, 1086, 1087, 1098, 1122, etc. Au reste, les Pères s'attachent principalement à faire ressortir l'excellence et la sublimité de l'adoption surnaturelle. C'était pour eux un thème de développements aussi élevés que pratiques, et ils n'ont pas manqué de s'en servir. Voir, entre autres, S. Irénée, *Cont. hér.*, IV, xxxi, 2, *P. G.*, t. VII, col. 1069; V, vin, 2, 1. vu, col. 1173; S. Athanase, *Cont. anan.*, oral, n. 59, *P. G.*, t. I, xxvi, col. 271; S. Jean Chrysostome, *In Matth.*, homil. n. 2, *P. G.*, t. LVII, col. 26; S. Cyrille d'Alexandrie, surtout dans ses commentaires sur l'Évangile de saint Jean, *P. G.*, t. LXXIII, col. 153-158, 242-244; t. LXXIV, col. 571, 714; et aussi t. LXXV, col. 526, 568, 610, 906, etc., S. Augustin, *In Joa.*, tr. XI, 6, *P. L.*, t. LXXXV, col. 1478; tr. XII, t. XXXV, col. 1184, 1486; S. Fulgence, *Epist.*, xvn, 7, *P. L.*, t. I, xv, col. 459; Fulbert de Chartres, *P. L.*, t. CXI, col. 199. Sans doute, on ne trouve pas chez eux une explication didactique de l'adoption divine et de ses rapports avec la grâce sanctifiante proprement dite; mais, avec les données générales qu'ils fournissent, ce problème est assez facile à résoudre. Certains théologiens contemporains, comme le Dr Schieben, professeur au séminaire archiépiscopal de Cologne, ont prétendu à ce sujet (voir les références plus bas) qu'il y avait une profonde divergence de vues entre les Pères grecs et les Pères latins. Les premiers, selon Schieben, expliqueraient le dogme de l'adoption par la présence du Saint-Esprit, ou de la grâce créée, dans l'âme juste, les seconds, par l'inclusion de la grâce sanctifiante. Le docteur Schieben s'appuie surtout sur saint Cyrille d'Alexandrie, dont il cite plusieurs passages en faveur de sa thèse, et notamment le commentaire de l'Évangile de saint Jean, I, 13, dans *P. G.*, t. LXXIII, col. 158. Mais, comme l'a fort bien montré le P. Granderath dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbruck, p. 565-571, si quelques passages, détachés du contexte, peuvent sembler favoriser la thèse de Schieben, l'ensemble de la doctrine de saint Cyrille lui est opposé. Voir aussi le cardinal Franzelin, *De Deo trino*, o. III, Home, 1881, t. III, p. 633-637. Au reste, suivant la juste remarque du P. Granderath, *loc. cit.*, p. 571, on note, on pourrait sans doute réunir plusieurs passages isolés des Pères grecs, et les mettre en opposition au moins apparente avec l'enseignement des Pères latins. Cette divergence plus ou moins superficielle serait d'autant moins étonnante qu'il s'agit d'un dogme très relevé, dont l'exposition est difficile; qu'en outre les Pères ne se servent jamais de la terminologie scolastique, qu'ils distinguent si bien les différentes espèces de cause; et qu'enfin ils ne traitent pas *ex professa* du dogme de l'adoption, mais s'appliquent surtout à prouver la divinité du Fils ou du Saint-Esprit. Ces réserves faites, on doit dire d'une façon générale, avec le P. Granderath, qui a étudié longuement la question, que la doctrine des

Pères grecs ne diffère pas, au total, de celle des Pères latins. Voir l'opuscule de Df 01mrdtprrffer, *De inhabitatione Spiritus Sancti in animabus justorum*, in-12 du 13^e p. Tournai, 1800, où l'auteur discute les assertions de Schceben, et donne un résumé très sommaire du travail du P. Gronderath.

2° Du *vi^e au XII^e siècle*. — Entre la période patristique proprement dite et le *xiii^e siècle*, c'est-à-dire depuis saint Grégoire le Grand et saint Jean Damascène jusqu'à Alexandre de Haies et Albert le Grand, il n'y a rien de saillant à noter sur la doctrine de l'adoption divine. Voir Mignon, *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor*, 2 in-8°, Paris, 1895, t. I, c. vi; t. II, c. x. Même P. Lombard, le maître des Sentences, aborde à peine ce sujet, en traitant la question de savoir «le Christ est fils adoptif de Dieu. *Sent.*, I, III, dist. X, P. L., t. cxcil, col. 777-778. Le seul mérite de P. Lombard est d'avoir attiré sur ce point l'attention des grands théologiens du *XII^e siècle* qui ont commenté son livre de « Sentences, surtout d'Albert le Grand, de saint Thomas et de saint Bonaventure. Le premier donne déjà comme la synthèse et la formule scolastique du dogme en question, *IV Sent.*, I, III, dist. X, a. 9-18. *Opera*, Lyon, 1651, t. xv, p. 113-118. Voir aussi saint Bonaventure, *IV Sent.*, I, III, dist. X, a. 2, q. 1-in, *Opéra*, Lyon, 1658, I, v, p. 115-119. Mais il appartient à saint Thomas d'Aquin d'avoir fixé ces formules avec plus de précision et de netteté, dans son commentaire sur le troisième livre des *Sentences*, dist. X, q. n, a. 1-2, et surtout dans sa *Somme théologique*, III, q. xxm, où il montre ce qu'il faut entendre par l'adoption surnaturelle, en étudiant tout à tour ses convenances de la part de Dieu et son éminente supériorité sur les adoptions humaines (a. 1); *μ** rapports avec les trois personnes divines (a. 2); (Même la ressemblance céleste qui caractérise spécialement cette adoption, celle qui est le propre de la grâce et de la charité (a. 3). Ces trois articles n'épuisent d'ailleurs pas la question; ils mentionnent à peine, par exemple, les rapports de l'adoption divine avec la grâce sanctifiante. Mais ils contiennent du moins les principaux éléments de solution de toutes les questions qui seront désormais soulevées par les théologiens sur ce point de doctrine. Cf. 1° II, q. exiv, a. 3.

3° *Aux *xv^e et *xvi^e siècles**, l'école nominaliste (occam. Gabriel Biel, Pierre d'Ailly, *IV Sent.*, I, I, dist. XVH) s'écarta notablement de la doctrine des théologiens antérieurs, en enseignant que l'adoption divine, ainsi que le droit à l'héritage éternel qu'elle entraîne, ne sont pas l'effet propre et intrinsèque de la grâce sanctifiante, mais le résultat d'une loi positive par laquelle Dieu aurait décidé de nous accepter pour enfants et pour héritiers. Voir cette opinion citée par Suarez. *De gratia*, I, II, c. I, n. 6; c. n, n. 1, *Opera*, Paris, 1892, t. ix, p. 91, 106. D'après cette théorie, il n'y aurait donc entre l'adoption et la grâce proprement dite qu'un simple lien de juxtaposition, et non un lien de dépendance intrinsèque. Cette manière de voir fut rejetée par les autres théologiens de l'époque, et même par certains représentants de l'école franciscaine, comme Pierre Auriol, qui montra une assez grande indépendance aussi bien vis-à-vis de Duns Scot, que vis-à-vis de saint Thomas. Auriol, *I Sent.*, I, I, dist. XVH, q. i, a. 2, tomba d'ailleurs dans un excès différent, en soutenant que l'adoption divine était l'effet intrinsèque et exclusif de la vertu de charité. Suarez, loc. cit., c. n, n. 2, p. 106.*

♦ *Im* Iff* *μ* / *γ* M, les importantes définitions du concile de Trente sur la justification et la grâce contribuèrent, d'une façon notable, au développement théologique du dogme connexe de l'adoption. En effet, au point de vue *polémique*, elles tranchaient par voie indirecte, «*π* faveur de* thomiste. Une controverse qui séparait le dernier des nominalistes sur le caractère de l'adoption divine. Après les déclarations de la session VI*

du concile, on ne pouvait guère enseigner, et, de fait, on n'enseigna plus que l'adoption est quelque chose de purement extrinsèque à l'âme. Au point de vue *ontologique*, les définitions conciliaires fournissaient aux théologiens des données nouvelles, pour formuler avec plus d'autorité les rapports intimes qui unissent l'adoption et la grâce proprement dite. Enfin, au point de vue *logique*, elles attiraient davantage l'attention des théologiens sur ce point de doctrine, et sur la vraie place qu'il doit occuper dans un exposé scientifique du dogme. Aussi désormais la plupart d'entre eux l'éludèrent-ils dans le traité de la *Grâce habituelle* ou *sanctifiante*, en considérant avec raison l'adoption surnaturelle comme un des effets formels de cette grâce. Voir Suarez, loc. cit. D'autre part, les travaux préparatoires du concile et les projets de définitions qui y furent discutés font connaître avec plus de détails l'opinion des Pères et des théologiens contemporains sur les rapports de la grâce et de l'adoption surnaturelle. Voir *Acta genuina concilii Tridentini, ab Angelo Massaretto, ejusdem concilii secretario, amscripta*, édit. A. Tlieiner, Agram (1874), I, i, p. 205. Cf. Pallavicini, *Histoire du concile de Trente*, I, VIII, c. iv, édit. Aligne, Paris, 1881, t. I, p. 217.

5° *Les théologiens postérieurs au concile de Trente* invoquent souvent ses décisions doctrinales pour enseigner avec plus de force et d'unanimité que la grâce sanctifiante rend l'homme enfant de Dieu par elle-même, et non en vertu d'un décret divin lui conférant ce privilège. La grâce et l'adoption, disent-ils, sont unies par un lien organique, et non par un lien mécanique. Plusieurs vont même jusqu'à affirmer que ce lien est tellement étroit, tellement fondé sur l'essence des choses, que Dieu lui-même ne pourrait pas le briser. D'autres, cependant, admettent la possibilité absolue d'une séparation entre les deux. Voir Suarez, loc. cit., c. III, p. 109sq.

6° *Lessius*. — Au commencement du *xvii^e siècle*, le jésuite Lessius émit une opinion nouvelle sur le principe constitutif, autrement dit la cause formelle de l'adoption divine. Voir le P. Granderath, *Zeitschrift für kathol. Theologie*, 1881, p. 281-286, qui montre bien la nouveauté de cette opinion. Au lieu de placer la cause formelle de notre filiation surnaturelle dans la grâce sanctifiante, il crut devoir l'attribuer à la présence du Saint-Esprit dans l'âme juste. *De perfectionibus nobisque divinibus*, I, XII, c. xi, n. 75, Paris, 1881, p. 255-257. Cf. un autre opuscule de Lessius, où il soutient la même opinion, *De unum bono et altera beatitudine*, I, II, c. I, n. 4 et *Jessini*, Paris, 1881. Cette doctrine souleva, comme de juste, de vives réclamations, surtout parce qu'elle semblait peu conforme aux décisions du concile de Trente sur la cause formelle de la justification, et, par suite, de l'adoption surnaturelle. Lessius se crut obligé d'expliquer et de modifier quelque peu sa doctrine. Il le fit dans un appendice qui fut ajouté à son livre *De perfectionibus nobisque divinibus*, mais qui ne parut qu'après sa mort arrivée en 1623, dans l'édition d'Anvers, 1626. D'après cette explication, le principe constitutif de notre filiation surnaturelle comprendrait encore le Saint-Esprit, mais d'une manière indirecte, *in obliquo*, en ce sens que, pour être enfant de Dieu, il faudrait posséder l'Esprit divin, non sans doute comme élément constitutif et intrinsèque de l'adoption, mais comme séjourant dans l'âme et simplement uni par la grâce sanctifiante. Voici d'ailleurs ses paroles : *Ut quis sit filius Dei, non debet esse Spiritus divinus, aut illo tanquam forma informari; sed debet habere illum inhabitantem, et per gratiam habitualement, quodammodo unitum; ita ut ratio formalis in recto constituens rationem filii adoptivi sit habere seu possidere tali modo, nempe per gratiam habitualement, Spiritum Dei inhabitantem, seu habere gratiam habitualement tanguant formam intrinsecam umentem nobis Spiritum divinum. Itaque non sunt duae formae intrinsecae, et in recto, seti una tantum,*

giur tamen includit ordinem ad rflniiH'oim, sicut cum gmt dicitur dives a divitiis, et a possessione divitiarum, mm tant diur forma: inlrinser.r, sed una tantum, dicens ordinem ad rxlrinseī am ; utraque tamen est essentialiter tiecessaria ad rationem filii adoptivi, pnml mine de fado et maxime consentanee rerum uaturæ constituitur» Loc. rit., édit, dp Paris, Append, m /me, p. 603.

T xvtl· el xv///' siècles. — Les explication* de Le-mus ne parurent pas suffisantes à la plupart d< * théologien.*. H cul quelques partisans, mais surtout des adversaires. L· principal fut Hipalda, qui qualifia d ailleurs h nouvelle opinion avec une sévérité tout à fait injuste. Voici ses paroles : *Quit sententia mihi videtur suspecta et tanto theologo indigna. Accedit proxime sententia* /ucrrticuruni asserentium nos justificari per formam exlrinse.cam, (pīam anathemate percellit concilium Tridentinum. Decute supernaturali*, di>p. ull., sect. x. n. 12Ÿ, Llon. 1645, p. 718. La vérité est qu'il y a un abîme entre l'erreur des protestants et le .système de Lessius. Celui-ci, dit avec raison le P. Grnderalh, *Zeitschrift fur kathol» Théologie*, 1881, n'est pas en opposition directe avec les définitions du concile de Trente, mais il va simplement contre des conclusions thrologiques certaines. tirées du concile. D'autre part, la doctrine «le Les*lus fut reprise par le P. Petau, dans son *Opus de theologicis dogmatibus, Dr Tnnit.*, I. VIII, c. tv. *passim*; c. v, n. 8; c. vi, n. 3, !br-le-Duc, 1867, ou il semble même aller plus loin que b'ssius, en enseignant que le Saint-Esprit est la cause formelle adnpiate de notre adoption divine. Toutefois, nous devons faire remarquer que ce théologien ne traite pas ex *professo* des rapports de l'adoption ivre la grace sanetiliante, et qu'il a même soin de résmer expressément la question de la grâce pour une ••Inde ultérieure, restée d'ailleurs à létal de projet. *De TriniL*, I. VIII, c. vi. η. k Faut-il en conclure avec certains théologiens, comme Oberdœrfier, *De inhabitatione Spiritus Sancti m animabus justorum*, Tournai, 1890. p. 73, que son opinion n'était pas encore définitive. ou qu'il regardait réellement la grâce sanctifiante comme un des principes constitutifs de l'adoption surnaturelle? Cette seconde Inpothèse paraît plus bienveillante que vraisemblable, si l'on tient compte de la doctrine «le Petau sur les justes do l Ancien Testament, qui n'ont pas eu, d'après lui, le privilege de l'adoption, précisément parce que le Saint-Esprit n habitait en eux que par sa grâce, et non par sa substance. *De Trinit*», I. VIII. c. vu, n. 1-11. Cette théorie montre bien que, dans la pensée de Petau c'est la présence du Saint-Esprit dans l'âmequi constituerait l'adoption surnaturelle. Parmi les autres théologiens du xvn· cl du xvm· siècle, il y en a fort peu qui aient suivi l'opinion de Lo smus; el Thomassin lui-même, auquel on attribuo communément celle doctrine, est loin «l'être catégorique à cet «tgard. Il s'exprime plutôt d une façon ambiguë et oratoire, qui ne permet pas de saisir nettement sa pensée. Tout ce qu'il affirme, c'est que noire adoption divine participe quelque pou à la filiation naturelle du Christ, pour les raisons suivantes : parco «pie nous sommes revêtus du Christ; que nous recevons le Saint-Esprit en «loi; que nous avons une nourriture divine, l'eucharstlie; que l'Ecriture cl lrs Pen's donnent à notre adoption h· nom caractéristique «le *génération*, par imitation decollo du Christ; et qu'vnlin elle est principalement rapportée au Père par l'Ecriture et la tradition. *De Verbi Dei incarnatione*, » VIII, c. IX-X, Paris, 1680, p. 518-552.

8° du x/x" siècle, l'opinion do Lessius a été reprise, avec dos modifications «raillours lres importantes, par le Dr Schechen, dans son *Ihmdbuch der kathol. Dogmatik*, traduit en français par Pablxl lJrlet, dans la *Hddiolhèque théolngique du XIX· siècle, La Dogmatique*, Paris, [K8I, t. m. § 169, p. 618-66X Autant qu'on peut discerner &a

p»*n«ée exacte, qui n'est pas exposé*? avec netteté et pré-Crsion. ce théologien admet que la grâce Sanctifiante r*t xins doute la m ule cans* formelle oo-n/irUr de notre adoption divine; mais il soutient en même temps que le Saint-Esprit v joue un rôle considérable, plus important qu'on ne l'en-» igné chez les scolastiques et l«is latins en général, cl qui va jnsqn'à revêtir quelques-ηηκ des caractères de la cause formelle, parce que l inhabitation de l'Esprit-Saint fait partie inXrçr«>i/edr notre adoption, el qu'on doit la regarder, conformément i la doctrine des Pères grecs. < comme l'élément constitutif le plus important de h filiation divin·, en ce sens qu'elle contient une participation à la sulx>lance de h nature divine, une société, une unité, une cohésion substantielle avec Dieu. > *La Dogmatique*, Irad. Briet. Un*, cit., p. 62L Le système de Schcelicn fut loin de conquérir tes suffrages «les autres théologiens catholiques; el l'un d'eux, le P. Granderath, d'Inspruck, cnit même devoir ler» (utt-r indirectement dans la revue que nous axons déjà cib-e, *Zeitschrift fhr hatholuiche TheoLxpe*, 1881, p. 283-319. Ce fut l'occasion d'une controverse assez longue mire lrs deux adversaires. Scheebcn se défendit dans la revue *Der Katholik*, 18KI, I. i, p. 2; t. n,p. 6; 1881. L I. p. t; I. n, p. 516; pendant que le P. Granderalh continuait à le réfuter avec autant d'énidiüon que de logique. *Loc. cit.*, 1883, p. W1-510, 5»638; 1884. p. 545-579. Celle controverse, intéressante à plus d un litre, paraît avoir eu un n'sullvt très appréciable, celui dp mieux fixer les rapports pré-cis qui unissent la grâce sanctifiante et l'adoption surnaturelle, et de confirmer l'opinion qui a toujours été celle de b plupart des théologiens. Voir, entre autres, le cardinal Franzelin, *De Deo tnau*, :p édit., Home. 1881, p. 636, en nott· Le savant cardinal admet bien qu'on peut regarder le Saint-Esprit comme * le couronnement de notre adoption >, mais non dans le sens de Lessius et do Petau. *Cr'nsenl Lessius et PrM-ftits piOpnam rationem formalem filiationis adoptiva: mm e»e gratiam sanctificatitem, ted ipusm sub*tanhum Spintus Sancti nedns applicatam. Hoc quidnn non putamus verum ; srd dicimus Spiritum Sanctum inhabitantem fastigium perfectionis, timi sanchlutis scilicet, tum adoptionis, non ut rmuani formalem, sed ut causam, efficientem et ut tcroinuni cui conjungi^ mur*. Voir aussi, parmi les théologiens les plus récents, le P. Christian Pesch, *lectiones digniatictr*, Fnbourg-cn-Hrisgau, 1802-1899,1. n, *De Deo mm ac inua*, sect. V, *De missimus divinarum pri^soj^axitm** P. 353-357. A un point de vue différent, voiiMJurcrjTheologùs *dogmatise compendium*, l* édit, Inspruck, 1891. t. ni. n. 215, p. 164-165. qui expose l'opinion de Lessius ol de Scheeben avec une visible sxmpalhte.

11. DocniiNE. — Elle peut se nsumer autour de quatre chefs principaux : *le fait* de l'adoption surnaturelle; scs *caractères* généraux; son principe *constitutif*; ses *conséquences*.

1. lu pâit ntŸ ΓΑΠΟΠ/ON. — L'Ecriture el b tradition le prouvent solidement.

I· *Tvmoignage de l'Ecriture*. — I. L'Ancien Testament ne parle pas de l'adoption surnaturelle dont b grâce sanctifiante est le principe dans l'âme juste. Ce silence s'explique, si l'on se rappelle que lrs Juifs vivaient sous la loi de crainte, qui suppose un état général de serviteurs ou d'rscbves, et non sous b loi d'amour, qui convient à un «Lit supérieur. Si les justes de l'ancienne loi, considérés· individuellement, étaient «nfaiits de Dieu, ce n'était pas en verlu de b loi ino^ihpie, impuissante |>ar elle-même à les élever si haut, mais en vertu de l influence anticipée du Nouveau Testam<xit, auquel ils appartenaient radicalement par b foi et la charité. Ils ressemblaient à l'enfant qui ne diffère pus du senihuir, tint qu'il est sous le pouvoir de ses tuteurs el curateurs, liai., iv. 1-2. D ailleurs, l'échéance de l'héritage céleste étant subor-

donnée à la venue du Christ, les justes de l'Ancien Testament se trouvaient dans une situation bien inférieure à ceux du Nouveau, sous le rapport des privilèges de (adoption surnaturelle. Mais il ne faudrait pas conclure de là que cette adoption n'existait à aucun degré avant Jésus-Christ. La P. Petau, qui a soutenu cette opinion (voir plus haut), s'appuie surtout sur le témoignage de certains Pères; mais ces passages peuvent très bien s'entendre, du moins pour la plupart, dans le sens de l'adoption imparfaite que nous venons d'exposer. Bien n'exige une interprétation différente; et, au contraire, l'économie générale de la grâce semble l'interdire. Plusieurs théologiens rejettent en outre l'opinion de Petau. En se basant sur le texte où saint Paul nous montre « les Israélites, à qui appartiennent l'adoption des enfants, et sa gloire (de Dieu), et son alliance », etc. Rom., ix, 4. Mais c'est là un argument peu solide. L'apôtre ne parle pas de l'adoption individuelle des Juifs par la grâce sanctifiante, mais de leur adoption collective et sociale, comme peuple de Dieu. C'est dans le même sens que le peuple juif est appelé « fils de Dieu ». Ose., I, 1, et même « fils aîné de Dieu ». Exod., iv, 22-23.

9. Parmi les écrivains du Nouveau Testament, saint Paul est le premier et le seul qui emploie la formule « adoption ». — Dans le sens que nous étudions.

• Vous avez reçu l'esprit d'adoption des enfants, πνεῦμα υἱοθεσίας, par lequel nous crions : *Abba*, Père. » Rom., viii, 15; cf. vin, 23. « [Dieu] qui nous a prédestinés pour nous rendre ses enfants adoptifs. » Eph., i, 5. « Pour nous faire recevoir l'adoption des enfants. » Gal., IV, 5. L'adoption dont parle saint Paul établit entre Dieu et l'homme des relations beaucoup plus intimes que l'adoption humaine entre les créatures. En effet, ces relations sont caractérisées par cinq espèces de formules différentes, mais d'ailleurs connexes, qui placent clairement l'adoption divine dans une catégorie intermédiaire entre l'adoption pure et simple et la filiation naturelle proprement dite. — a. L'Écriture appelle les justes, *fils de Dieu, enfants de Dieu*. Nombreux sont les passages qui affirment cette filiation divine. Sans doute quelques-uns, comme Matth., v, 9. 45. doivent s'entendre dans le sens large d'une ressemblance générale avec Dieu; mais la plupart exigent une interprétation plus stricte, à cause de leur solennité et de leur énergie. — Voyez, dit saint Jean, quel amour le Père nous a montrés, de vouloir que nous ayons le titre et la réalité d'enfants de Dieu. » I Jo., iii, 1. Cf. Rom., vm, 14-17, 21; v, 2; Gal., m, 26; IV, 4-6; Jo., i, 12. — b. Cette filiation est d'autant plus réelle, qu'elle repose sur une *naissance, génération, ou régénération* divine, et il leur a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom. et qui ne sont pas nés du sang. ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme. mais de Dieu. » Jo., t, 12-13. « Par un effet de sa bonté, dit saint Jacques, Dieu nous a engendrés par ta parole de la vérité. » Jac., i, 18. Cf. Jo., m, 5; I Jo., m, 9; v, 9; Tit., m, 5; I Pet., i, 3, 23. — c. À notre qualité de fils adoptifs correspond en Dieu la qualité de Père. Ce mot est répété plus de quinze fois dans le Nouveau Testament, avec le sens précis de paternité surnaturelle en Dieu, qui nous considère alors, non plus comme des hôtes et des étrangers, mais comme faisant partie de sa famille », *tanquam domestici Dei*. Eph., ii, 19. Cette relation avec Dieu le Père en détermine une autre avec Jésus-Christ, dont nous devenons les frères au même titre que nous sommes les enfants de Dieu. Rom., vm, 29. — d. Non seulement la filiation de grâce est obtenue par voie de régénération et de renaissance, mais elle suppose ou entraîne une certaine participation de la nature divine, suivant la célèbre expression de saint Pierre. « Dieu, par Jésus-Christ, nous a communiqué les sublimes et précieuses

grâces qu'il nous avait promises, pour nous rendre par ces mêmes grâces participants à la nature divine. » I Pet., i, 4. Voir *Grâce sanctifiante et Surnaturelle*. — c. Enfin, nous dit saint Paul, « si nous sommes enfants, nous sommes aussi héritiers, héritiers de Dieu et cohéritiers de Jésus-Christ. » Rom., vm, 17. Cf. Gal., iii, 29; IV, 7; Tit., ii, 7; I Pet., m, 22; Jac., ii, 5. Ce n'est pas seulement sous la forme d'une récompense que l'Écriture nous présente le ciel, mais c'est aussi sous la forme d'un héritage : « Béni soit Dieu, Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui, dans sa grande miséricorde, nous a régénérés par la résurrection de Jésus-Christ, pour nous donner la vivante espérance de cet héritage ou rien ne peut ni se détruire, ni se corrompre. » I Pet., i, 3-4. Cf. Eph., i, 18; v, 5; Col., m, 21; Heb., I, 14; ix, 15. De l'ensemble de ces textes il résulte clairement que les justes acquièrent, par leur naissance et filiation surnaturelle, un droit initial sur les biens célestes que Dieu leur réserve dans la vie future, et sont ainsi constitués ses héritiers. Le rapport qui unit l'adoption divine et l'héritage éternel est tellement étroit que l'échéance de celui-ci sera précisément la perfection finale de celle-là. « Nous gémissons en nous-mêmes, attendant l'adoption (définitive) des enfants de Dieu, la délivrance de nos corps. » Rom., vm, 23. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul*, Louvain, 1908, p. 202-206.

2e *Témoignage de la tradition*. — Il se présente sous trois formes : les affirmations des Pères, les documents liturgiques, et les coutumes ou pratiques de l'Église chrétienne. — 1. *Pères grecs*. — Si le Verbe « s'est fait chair, dit saint Irénée, et si le Fils du Dieu vivant est devenu le fils de l'homme, c'est afin que l'homme, entrant en société avec le Verbe et recevant le privilège de l'adoption, devint enfant de Dieu. » *Cont. hér.*, III, xix, 1, P. G., t. vii, col. 939. « C'est par le Christ, dit saint Cyrille d'Alexandrie, que nous montons à la dignité surnaturelle et que nous devenons les enfants de Dieu, non sans doute de la même manière que lui, mais par voie de ressemblance, par la grâce qui nous façonne à son image. » *In Jo.*, i, 12, l. 1, P. G., t. Lxxiii, col. 152. Voir aussi un très beau passage de saint Jean Chrysostome, dans son commentaire sur saint Matthieu. *Hom.*, P. G., t. lvi, col. 26. — 2. *Pères latins*. — « Par une condescendance admirable, écrit saint Augustin, le Fils de Dieu, son Unique selon la nature, est devenu fils de l'homme, afin que nous, qui sommes fils de l'homme par nature, nous devenions fils de Dieu par grâce. » *De civit. Dei*, xxi, 15, P. L., t. xli, col. 729. Saint Pierre Chrysologue, méditant la première parole de l'Oraison dominicale, *Notre Père*, ne peut s'empêcher de pousser des cris d'admiration, quand il voit, dit-il, • Dieu et l'homme unis par un commerce si étroit, que Dieu devient homme et l'homme devient Dieu, le Seigneur devient esclave et l'esclave devient fils. » *Serm.*, lxxii, P. L., t. lvi, col. 404. — 3. *Liturgie*. — Parmi les formules liturgiques qui mentionnent ou célèbrent le dogme de l'adoption divine, la suivante mérite d'être citée spécialement, parce que, dès le vi^e siècle au moins, elle servait, dans l'Église romaine, pour le baptême des néophytes la veille de Pâques, et qu'elle est encore en usage à l'époque du samedi saint : « O Dieu, Père suprême des fidèles, qui multipliez dans l'univers entier les fils de votre Fils, jetez un regard favorable sur votre Église, et multipliez, en elle les renaissances... afin que, conçue par la Sainteté, une race céleste sorte du sein virginal de la source divine, comme une créature régénérée et nouvelle. » *Offic. sabb. sanct.* Voir Ducloux. *Origine du culte chrétien*, Paris, 1889, p. 299-300. Cf. *Præfat. Dominicae Pentecostæ*; *Collect. hebdomadae Transfigurationis*, et *Fest. S. Ilieronymi*. — 4. *Coutumes et pratiques*. — Il y avait dans l'antiquité chrétienne plusieurs coutumes et pratiques qui mettaient bien en relief le dogme de

l'adoption surnaturelle. Ainsi, p.u exemple, la « nomination d'm/mifr » appliquée aux nouveaux baptisés, (fuel que fût leur Age, comme on le voit dans les inscriptions chrétiennes et dans les allocutions des évêques à l'occasion du baptême. Voir Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2^e édit., Paris, 1877, art. *Baptême*, p. 81. Ainsi également l'usage de prendre au baptême un nouveau nom correspondant à la nouvelle naissance du baptisé, et qui rappelait parfois d'une façon originale le dogme dont il était l'expression. De là ces noms d'h/ep/a, *Degeneratus*, etc., que nous avons signalés plus haut. Voir Baptême.

II. cu/MCTE/tfcS DE h ADornox. — On peut les déduire d'un double parallèle, avec la filiation de Jésus-Christ d'une part, et l'adoption humaine proprement dite de l'autre. Car, si la filiation surnaturelle du juste est bien inférieure à la première, dont elle est pourtant une imitation véritable, elle surpasse de beaucoup la seconde par l'excellence de ses prérogatives.

!♦ *L'adoption sitnmlurelle H la génération du Fils de Dieu*. — Nous n'insisterons pas sur le premier point du parallèle, Où il est dit que la filiation surnaturelle du juste est bien inférieure à la filiation naturelle du Verbe. Cette infériorité est de toute évidence, puisque, des deux filiations, l'une repose directement sur la personne même du Verbe, et l'autre sur quelque chose de fini, la grâce sanctifiante. Nous ajouterons seulement (pie la filiation surnaturelle du juste imite et reproduit, à quelque degré, la filiation du Christ. C'est la doctrine de saint Thomas, basée d'ailleurs sur l'Écriture. *Per actum adoptionis communicatur similitudo naturalis filiationis hominibus, secundum illud : Quos pnrscivil conformes fieri imaginis Filii sui*. Horn., Vili, 29. *Sum. theol.*, III., q. xxm. a. 1, ad 2^{un}. C'est aussi la doctrine traditionnelle. Voir, entre autres, saint Cyrille d'Alexandrie, *Thesaur.*, ass. 32. /*. G., t. Lxxv, col. 526.

2e *L'adoption surnaturelle et l'adoption humaine*. — Comparée à l'adoption purement humaine, l'adoption divine jouit de prérogatives merveilleuses, et l'emporte de beaucoup sur elle, au triple point de vue de l'origine, de la nature et des conséquences. — 1. L'homme adopte son semblable par un motif d'indigence, pour combler un vide de famille; mais Dieu n'adopte les justes que pour leur communiquer la surabondance de sa vie. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, III., q. xxxtii, a. I, ad 2^{am}. En outre, l'adoption humaine provient d'un choix purement extérieur, qui rapproche les personnes sans les unir physiquement; tandis que l'adoption divine se fait par voie de régénération et est le résultat d'une seconde naissance. — 2. Les deux adoptions diffèrent profondément en nature. La première est quelque chose d'extrinsèque à la personne adoptée et ne la modifie en rien, attendu que le père m* communique aucun être intrinsèque à l'enfant qu'il adopte; tandis que l'adoption divine, étant produite par la grâce sanctifiante qui élève l'homme au-dessus de sa condition naturelle, communique réellement la qualité de fils avec une participation de la nature divine. — 3. Les conséquences des deux adoptions sont très différentes, au point de vue de l'héritage. Non seulement l'héritage des enfants de Dieu l'emporte sur les héritages terrestres, autant que la possession de Dieu même surpasse tous les biens ciels, mais leur échéance se produit d'une façon inverse. L'une se fait par voie de *succession*, et suppose la punition du père et de l'enfant, pour « pie celui-ci entre en possession de l'héritage. L'autre, au contraire, se produit par voie d'union, et d'une union indissoluble, entre Dieu et ses élus, et c'est le même héritage essentiel qu'ils possèdent en commun.

Conclusion. — On peut conclure de ce parallèle que l'adoption divine tient une sorte de milieu entre la génération proprement dite et l'adoption pure et simple. (C'est pas et ce ne peut être une génération, au sens

strict du mot, puisqu'il lui manquera toujours un élément capital (pii n'appartient qu'à la génération du Verbe, à savoir la communication de la substance divine, devenue partie constitutive de l'être engendré. Mais elle a pourtant quelque analogie avec l'acte générateur, puisqu'elle se produit par l'infusion d'un don divin qui nous communique l'être surnaturel. cX-à-dire une similitude et une participation véritable de la nature divine, en d'autres termes, un principe vital d'ordre divin qui nous permet de poser des actes en rapport avec lui et de revendiquer ainsi le ciel comme héritage. C'est donc quelque chose de plus qu'une adoption pure et simple. Et voilà pourquoi l'Écriture rappelle tantôt une *régénération* ou *seconde naissance*, et tantôt une *adoption* dont Dieu lui-même est à la fois l'auteur et le terme final.

III. *PAIMPE rossTITftip de L'adoption*. — Les caractères généraux de notre adoption divine une fois connus, il est plus facile d'en déterminer le principe constitutif, autrement dit la cause formelle. La plupart des théologiens attribuent exclusivement ce rôle à la grâce sanctifiante, et rejettent à la fois l'opinion de Lessius et celle de Scheeben, que nous avons exposée plus haut.

I^{re} *Preuves*. — Le grand argument que font valoir les théologiens contre Lessius et Scheeben est tiré du concile de Trente. En effet, la doctrine du concile peut se résumer dans ce raisonnement très simple : « La cause formelle unique de la justification est la grâce sanctifiante. Or, d'après le concile, la cause formelle de l'adoption surnaturelle est la même que celle de la justification. Donc... » l-a majeure se prouve, entre autres arguments, par l'opposition très nette que le concile établit entre la justice de Dieu » considérée dans sa source immanente et comme attribut divin d'une part et, d'autre part, celle même justice considérée dans son opération *ad extra* et dans le terme où elle aboutit. *Umca formali* causa (justificationi*) est justitia Dei, non quia »]e justus est *ed qua nos pistas font* Scss. VI, c. vu. C'est donc la grâce crise qui nous justifie. Voir *Grâce sanctifiante* et *Justification*. La mineure de l'argument se prouve à la fois par la teneur même des décrets du concile, *Vhistoire* de ses travaux préparatoires, et le *tenement* de ses actes contenu dans le *Catéchisme* officiel qui fut édité sur l'ordre du pape Pie V. — L *La teneur des décrets* suppose* clairement que la cause formelle de notre adoption divine est la même que celle de la justification. En effet, le concile définit lui-même la justification » une translation de l'état où l'homme naît enfant du premier Adam à l'état de grâce et d'adoption des enfants de Dieu ». Sess. VI, c. tu. Être justifié, et devenir enfant de Dieu, c'est donc tout un; de même que c'est tout un, d'être justifié et d'être constitué en état de grâce. S'il en était autrement, le langage du concile serait étrange, en désaccord absolu avec ses habitudes de prudence et de clarté, et de nature à induire les fidèles en erreur. Or, non seulement aucun passage du texte conciliaire n'autorise l'hypothèse d'une distinction entre le principe de la justification et celui de l'adoption divine, mais elle est clairement rejetée par le concile, puisqu'il emploie indifféremment les expressions *justi, renati, filii Dei, justificari, renasci*, quand il parle de l'homme justifié par la grâce. Sess. VI, c. ni. tv, vu. Et qu'on n'objecte pas, contre l'ensemble de l'argument, que le concile n'a pas voulu définir quel était le principe constitutif adéquat de l'adoption surnaturelle, attendu qu'il ne pouvait pas condamner une opinion qui n'avait pas encore été formulée. Nous ne prétendons pas qu'il y ait une définition expresse en ce sens, mais bien une définition implicite et équivalente. Tout porte à croire sans doute que le Concile a voulu viser directement l'erreur de certains protestants qui endiguaient (pie la justification comprend, outre un élément intrinsèque à l'âme, l'élément

extrinsèque de l'imputation des mérites du Christ. Mais, quels que soient les motifs qui aient déterminé la définition du concile, il faut bien admettre que celle définition a une portée indirecte beaucoup plus considérable, et qu'il n'est plus permis d'assigner aucune cause formelle à la justification, et par conséquent à l'adoption divine, en dehors de la grâce sanctifiante. — 2. *L'histoire du concile* b) prouve encore. On lit, en effet, dans les actes authentiques publiés par Theiner, que la rédaction primitive du septième canon dogmatique sur la justification était ainsi conçue : *Si quis dixerit illam ipsam Dei gratiam, quæ in justificatione datur, quæ etiam gratum faciens dicitur, quæ aciliret vel est caritas, vel non sine caritate, quæ una vere justi sunt quicumque justi sunt, nihil esse nobis inherens vel itus informans, anathema sit. Hoc est enim pretiosum illud et maximum Dei donum, quo et infantes et adulti per Christum Jesum nova erratura, hoc est deformes, et, ut est apud Petrum, dirime consortes natura efficiuntur, regenerantur, vivificantur, et, ut inquit Joannes, filii Dei non modo nominantur, verum vere sunt. Acta genuina, etc.*, Agnim (1871), t. 1. p. 215. On ne pouvait pas dire d'une façon plus claire que la grâce sanctifiante est la cause formelle de l'adoption divine. Or, à propos de ce canon, le secrétaire du concile résumé d'un seul mot les observations qui furent échangées entre les membres de l'assemblée : *Omnia in septimo canone placent. Acta genuina*, p. 209. Ce qui prouve, à tout le moins, que l'opinion de Lessius n'avait alors aucun représentant dans les diverses écoles théologiques et n'exprimait en aucune façon la pensée des Pères du concile de Trente. — 3. *Le catéchisme* qui fut « dite, sur l'ordre du pape Pie V, pour expliquer la doctrine du concile, enseigne également que c'est la grâce qui nous fait enfants de Dieu : *Animus enim mister dicitur ma gratia, repletur, quæ justi et filii Dei effecti æternæ quoque salutis luredes instituimur. De baptism.*, n. 50. Et il a soin de dire en même temps que la grâce est « une qualité divine inhérente à l'âme ».

2* *Autorités invoquées par les adversaires.* — Lessius prétend que l'Écriture est favorable à son système, notamment Rom., vin. H, 15. 27; Gal., iv, 6; Scheeben invoque en outre le témoignage des Pères grecs. Mais les théologiens contestent, et à bon droit, la légitimité des conclusions qu'ils tirent des textes scripturaires ou potrisques. Pour l'interprétation des premiers, voir Comely, *Commentarius in Epist. ad Romanos*, Paris, 1896, p. 16; *Comment. in Epist. ad Galat.*, Paris, 1892, p. 528. Pour l'explication des seconds, voir Gnndenlh, *Acusihrift Iitr kalhulische Théologie*, 1881, p. 565-571. C'est également à tort que Scheeben invoque en sa faveur l'autorité de saint Thomas. Les textes généraux qu'il cite comme *Sum. theol.*, III*, q. xxm, a. 3, et *II Sent.*, 1.111 dist. X, q. n, a. 1, sol. 3. peuvent très bien s'expliquer dans le sens de la doctrine opposée; et beaucoup d'autres passages, plus précis et plus catégoriques, montrent que le docteur angélique plaçait la cause formelle de l'adoption dans la grâce sanctifiante. Voir surtout *Sum. theol.*, III*, q. xxxii. a. 3, où il dit : *Potest homo dici filius Dei... quia est ei assimilatus per gratiam.* — *Ad 2^m dicendum, quoniam homines, qui spiritualiter formantur a Spiritu Sancto, non possunt dici secundum perfectam rationem filiationis, et ideo dicuntur filii Dei secundum filiationem inipcrfetum, quæ est secundum similitudinem gratiæ.* Cf. I* II*, q. cx. a. 3.

3. *Rauou LhroIngur.* — Les partisans de la théorie que nous critiquons prétendent que leur opinion explique mieux le caractère générateur de notre filiation surnaturelle, et montre davantage la grandeur des dons de Dieu. Peut-être; mais la question est de savoir si cette explication peut se concilier avec les définitions de l'Église. Nous croyons avoir démontré qu'elle ne le peut. Elle soulève d'ailleurs de graves difficultés théologiques, comme

on peut le voir dans Granderuth, qui la discute longuement. *Zeitschrift für kalh. Théologie*, 1883, p. 151 sq., et dans Oberdœrffer, *lue. cil.*, p. 115. L'espace restreint dont nous disposons ne nous permet pas d'entrer dans cette discussion. Nous préférons montrer, en quelques mots, comment la grâce sanctifiante, étant vraiment le principe d'une nouvelle vie, suppose à son origine un acte analogue à la génération, et, à son terme, un état qui participe de la filiation proprement dite. De même en effet, que dans l'ordre naturel la filiation et la vie — deux phénomènes inséparables — résultent de l'acte générateur du père qui communique sa nature à l'être qu'il engendre, ainsi, dans l'ordre de la grâce, il y a communication d'une nouvelle vie et en même temps filiation, lorsque l'âme reçoit de Dieu une participation de sa propre nature, autrement dit la vie surnaturelle. Or, quel est le principe radical et formel de cette nouvelle vie. si ce n'est la grâce sanctifiante? N'est-ce pas elle qui est la racine fondamentale d'où sortent les puissances surnaturelles, c'est-à-dire les vertus infuses, qui nous permettent de poser des actes vitaux d'ordre divin? C'est donc elle aussi qui doit être le principe constitutif, la cause formelle de notre filiation divine, de même que son infusion dans l'âme est l'analogue de l'acte générateur qui communique une vie nouvelle à l'être engendré. Voir Gillet, *SANCTIFIANT*.

IV. *roxsÉQt EXCES hE LADOPnox.* — Il y en a deux principales : l'union avec les trois personnes divines, et le droit à l'héritage du ciel.

1. *Union avec les trois personnes divines.* — Notre adoption surnaturelle nous établit *ipso facto*, vis-à-vis des trois personnes de la sainte Trinité, dans des rapports particuliers, exprimés par la célèbre formule qui représente l'âme juste « comme la fille adoptive du Père, l'épouse du Fils et le temple du Saint-Esprit ». Il est facile de deviner la raison de ces diverses appropriations. C'est bien au Père qu'il convenait de rapporter notre filiation divine « comme à son auteur », suivant le mot de saint Thomas, puis qu'il est, au ciel et sur la terre, le principe de toute paternité. Eph., ni, 15. Devenant la fille adoptive du Père céleste, l'âme juste est placée du même coup, vis-à-vis du Fils fils de Dieu, dans le rapport qui unit entre eux les enfants d'un même père; et c'est pour cela que l'Écriture, à diverses reprises, nous appelle les frères de Jésus-Christ. Rom., vm, 29; Matth., xxvm, 10; Joa., xx, 17. En outre, comme l'adoption la plus parfaite a lieu par mariage avec le fils de famille, il convenait que notre filiation surnaturelle nous unit à Jésus-Christ par les liens d'époux et d'épouse. Et ici encore l'Écriture et la tradition s'étendent volontiers sur cette conséquence de notre adoption divine. Enfin ces diverses relations avec le Père et le Fils étant établies, en dernière analyse, par la grâce sanctifiante, dont l'économie est spécialement attribuée au Saint-Esprit, il s'ensuit que l'âme juste est aussi la demeure de la troisième personne, qui la sanctifie par son action et sa présence, et la rend ainsi du même coup la digne fille du Père et la digne épouse du Verbe incarné. Voir Esprit-Saint.

On peut se demander cette occasion si l'adoption est faite par la sainte Trinité tout entière, ou spécialement par l'un quelqu'une des personnes divines, le Père par exemple. Saint Thomas, qui se pose cette question, répond que l'adoption, étant une opération *ad extra*, est l'œuvre commune des trois personnes; mais qu'on peut l'attribuer différemment à chacune d'elles, par voie d'appropriation, à savoir « au Père, comme à son auteur; au Fils, comme à son modèle; au Saint-Esprit, comme imprimant en nous la ressemblance de ce modèle ». *Adoptatio, licet sit communis toti Trinitati, appropriatur tamen Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui Sancto ut imprimenti in modum hujus exemplaris similitudinem.* *Sum. theol.*, III*, q. xxm, a. 2, ad 3^m. Voir Trinité et Appropriation.

2. *Droit à Chéritage céleste.* — C'est la seconde conséquence de noire adoption par la grâce. Saint Paul l'affirme : Si /i/ii rt luvredes; fnrrrdcs quidem Dei, mhirrcdo autmi Christi; < si nous sommes enfants, nous sommes aussi liériliers, heritiers de Dieu et cohéritiers de. JiMis-Chrisl. » Horn., vm, 17. L'apotre ajoute lussilut : Si tamen compatimur, ut rt conglorificemur; si toutefois nous souffrons |avec le Christ), pour que nous soyons glorifiés avec lui; » indiquant par la que, l'échéance de l'héritage est suliordonnéeà certaines conditions. qui sont les bonnes œuvres en général. D'où il >uit que notre droit a l'héritage céleste est lres réel sans doute, mais relatif. Les théologiens se sont demandé en outre quelle était la nature précise du lien qui unit l'adoption el l'héritage divin. Ixts uns veulent que nous MAons héritiers de stricte justice, de telle sorte que Dieu agirait injustement envers nous, s'il nous refusait le ciel. D'autres n'attribuent aux justes qu'un droit de haute convenance vis-à-vis de leur héritage. Enfin une troisième opinion, la plus communément reçue, établit entre l'adoption el l'héritage divin un lien d'exigence connaturelie, analogue au lien qui unit les propriétés a la substance, do telle sorte que notre filiation de grâce souffrirait violence, si on la privait du droit initial qu'elle conféré. Voir liquidia, *De ente supemalurali*, disp. till., sect. X, Lyon, 1645, p. 721 sq.; Mazzella, *Dr gratia Christi*, disp. V, a. 8, Home, 1880, p. 714-716; Hurler, *Thculugi.r dogmatica compendium*, Inspruck, 18UI. I. m, n. 215. p. 166;

Outre les autours déjà cités, voir *Theologia Wirceburgentis*, in-8., Paris, 1880, t. vin, *Dr gratia*, disp. VI, c. I, a. 3, n. 3; KaUhlbalcr, *Theologia dogmatica catholica sprcnilis*, in-8", ItaUsbonne, 1880, l. lit, *Dr regni divini restaurati gubernatione iter gratiam*, part. 1, c. in. a. 4, p. 221 eq.; Crus, *Éludes sur Cordrr naturel et sur tordre surnaturel*. In-8., Paris, 1861, IIP jmr., 12* lettre, n. 4, p. 316 sq.; Jovene, *De vita hominum drlformi* (lithographié). Parts, 1881, th. XI. p. 137 wp; th. XXIV. XXV, p. 631 BQ.; Corluy, *Spieib gium dogniatico-bibllcum*, 2 in-8., Gand, 1885, t. n. *Comment. IV, De gratia habituali*, p. 307 sq.; do Bmglle, *Conférences sur ta rie surnalurrllc*, 3 ln-18, Parts, 18X3, t. I, Cinquième conférence, . ItiB >q.; Bellamy, fxi ule surnaturelle considérée dans son principe, in-8., Paris, 1891. c. iv, p. 97 >q.; c. vin, p. 200 sq.; 2* édit., c. iv, p. 74 sq»; c. x, p. 192 sq.; Bainière, *Is Coeur dr Jésus rt la divinisation du chrétien*, in-12, Toulouse, 1891, J-part., . vin. p. (U sq.; Terrien. *Lu grâce cl la gloire, ou ta filiation adoptive des enfante de Dieu étudiée dans sa réalité, ses principe, Aon perfectionnement rt son couronnement final*, 2 in-12, Paris, 18*17, L I, passim; Eroget. *Dr ^habitation du Saint-Esprit dans les dînes justes*, in-8', Paris, 1898, c. VIII, p. 218 sq.

J. III II AMY.

I. ADORATION. — I. Adoration chez les païens et dans la Bible. II. Adoration chez les chrétiens jusqu'au v» siècle. III. Adoration du v. au ix. siècle. IV. La προσκύνησι; et la μιτζνοίχ.

Nous exposerons au mol C'LTE les divers cultes admis par les théologiens catholique*, les personnes ou les objets auxquels ces cultes peuvent être rendus, et la manière dont ils s'appliquent à ces personnes ou à ces objets. Nous nous bornerons ici à parler de l'adoration telle qu'elle a été pratiqués* soit en Orient, soit en Occident avant le ix. siècle. U»s renseignements qui vont suivre sont nécessaires pour comprendre l'histoire de la doctrine catholique au sujet de l'adoration.

L. mot adoration désigne dans la langue théologiquo deux choses différentes : |. le culte qui n'est dû qu'à Bien, c'est le culte de latrie, adoratio; ce culte se manifeste par le sacrifice ou par tout autre acte qui indique que celui en l'honneur de qui il est fait est regard. comme un Dieu; 2° certaines formules de vénération, la prostration, le baiser, etc., qui se désignent en grec par le mot χροοσκύνησι, que les Latins traduisent également par adoratio. Ces deux derniers mots expriment plus exactement la cérémonie de l'adoration : le mut grec ζροοχύνζ,σι désigne la prostration, le mol latin

adoratio, faction d'approcher la main de la louche pour envoyer un baiser. L. sens du mot est plutôt celui d un culte proprement dit rendu à Dieu, «m* indiquer les geste.*» correspondant â ce culte. De ta traduction latine unique de deux mots grecs différenter *<»nt nées les querelles Uiéologiques relatives â l'usage de l'adoration.

1. I/AIXHATION aio LES PAÏENS LT DAX8 LA BIDLÉ. —

|. Chez le* peuples panus. — L adoration, ζροοχύ/ησι;., chez les peuples orientaux, était une marque de respect (pu consistait a se mettre a deux genoux et â se prosterner jusqu'à terre devant ta personne qu'on voulait vénérer. On baisait les pied* de celte personne ou l'on touchait ta terre du front devant elle. L usage d'adorer non seulement les dieux mais les rois et les grand* personnages existait chez les Égyptiens. E. Vigoureux. *La Bible ct les découvertes modems*, 6* édit.. Paris. 1896, l. IIf p. 1V>146. lx*s Assynens avaient h mc ine coutume ainsi que les Perses. *Diet, de la Bible*, t. i, col. 23i. peuples occidentaux jq contrain refusaient de rendre cet hommage à des hommes. Arrien, *Anah.*, iv. II. De là les révoltes des Grecs quand Alexandre voulut se faire adorer par eux comme il l'était par k* Asiatiques qu'il avait vaincus. Justin, xtt. 7. Cf- E- Ilviirlier, *De dicinis hmordnts quûte acceperunt Abwinder ct succenore* ejus*, in-8'. Pans, 1891. p. 13-15. Les Domain*» avaient la même conception el lorsque les empe-reurs voulurent se faire adorer ce fut pour être traités comme des dieux. E. Beurlier, *Le culte tmpt'nal, in-S"r* Paris. 1891. p. 51.

2° Dans la Bible. — Les Hébreux, comme Tes autres peuples de lOrient. adoraient non seulement b divinité mais les grands personnages. C'est ainsi que Joseph est adoré par ses frvrrs, Gen., xi.bj, 96; David par Miphiboselh, par Joab cl par Absalom. Il FU^g. IX. 6. 8; XIV. 22. 33. C<*pendant c'était plus particulièrvîuenl l'acb de vénération rendu à Dieu. Gen., xxiv, 26. 18; Exud., xx. 5, etc. C'est pourquoi le premier des commandements donnés sur le mont binai au peuple hébreu contient ce précepte : « Tu n'adoreras pas les images t.nlb - Exod., \x. 3. Notrv-S irn« ur dit de m. me au démon, qui lui demande de l'adorer : « Il est écrit : lu adoreras le Seigneur ton Dieu. · Maith., IV, 10. Cest aussi pourquoi Mardochée refusa d'adorer Aman. E>th., ni. 2. Notre-Seigneur reçoit souvent | hommage d-| l adoration : à son berceau de la part des Mages. Matth.. II, 11; pendant sa vie publique de ta part de l'avcugh· ne. Joa., IX. 38; apres sa résurrection, de la part des sainte < femmes. Matth., xxvm. 9. Pierre refuse fador.ilivn du centurion Corneille, parce qu'il n est qu un homme. Act., x, 26.

IL L'a'imjratiox chez les chrétienshshsqc'ai v SltaxE.

— la*s Actes des martyrs nous donnent la preuve que les premiers chridions considéraient l'adoration, προσ-χίνησι;., comme un hommage réservé â Dieu seul. Ils refusent d'adorer les démons, < les dieux du prince. » Passion de sainte Félicité, Huinart, *Acia sincera*, p. 21 sq. ; Actes do sainl Justin, dans Otto, *Corpus apologet, christ, sscctdi secundi*, in-8®, léna, 1879. L ill. p. 266-278, etc.Cf. P. Allard, *Histoire des persécutions*, in-8*. Paris, t. i, p. 351; t. u, p. 117. Ils refusaient en particulier d'adorer les empereurs. S. Tlieophyle, *Ad Autolyicum*, l, U, /*. G., L xi, col. 1010. Cf. E. Beurlier, *Le culte Impérial*, p 271. Ils se proclament au contraire adorateurs d'un seul Dieu, adorateurs du Christ, adorateurs des sacrements divins. Cf. P. Allard, *ibid.*, t. i. p. 33L 375, 447; t. u. p. KB» «de.

Les apologiste s enseignent ta même doctrine quand r pondant aux accusatione des païens qui leur reprochent d'adorer un homme. Jésus de Nazareth, ils aflirment qu ils n'adorent que Dieu. Ju*4iu, *Aptd.*, I, 17, P. t. vi. col. 354.

Aussi, en disant que l adoration est due au Fils et au

Saint-Esprit. les Pères montrent par le fait même qu'ils croient à leur divinité. Nombreux sont les messages un les Pères répètent ce point de la doctrine chrétienne. Jésus-Christ est digne d'adoration, dit saint Justin, parce qu'il est Dieu. *Dial. cum Tryphone*, 126. *P. G.*, t. vi, col. 622, 768; Cf. Epiphane, *7/ærcs.*, xxx. *P. G.*, t. xlii, col. 156; Origène, *Cont. Cels.*, vin, 12, *P. G.*, t. xi, col. 1533; Grégoire de Nazianze, *Oral.*, xi.v, in *S. Pascha*, xxxiv, *P. G.*, I. xxxv, col. GH; cf. *Oral.*, xxxi, col. 574, etc. Un est de même de l'Esprit-Saint. Justin. *Apol.* S, *P. G.*, I. vi, col. 336; Epiphane, *Ilesres.*, in. I, *P. G.*, t. xm. col. 188; Grégoire de Nazianze, *Oral, Iheol.*, v (xxx), *P. G.*, t. xxxv, col. 563. Cf. *Drpate*, I, 21, *P. G.*, t. xXxv, col. 750. Les textes que l'on pourrait citer à l'appui de cette doctrine sont nombreux.

Au contraire, l'hommage de l'adoration ne doit pas être rendu aux créatures, même à la sainte Vierge. Saint Epiphane condamne la secte des collyridiens qui adorait Marie, c Elle est vierge, dit-il, et doit être honorée, mais non pas adorée; elle adore le fils qui est né de sa chair. > Epiphane. *lucres.*, m, il, *P. G.*, t. xlii, col. 1061; cf. col. 1060.

L'acte principal de l'adoration est le sacrifice de la messe. Eusèbe en racontant les funérailles de Constantin dit qu'on y célébra l'acte de *latrerie* pour signifier qu'on célébra le sacrifice de la messe. Eusèbe, *De vita Constantini*, l. IV, c. i.xx, *P. G.*, t. xx, col. 1223.

Jusqu'au v^e siècle, les chrétiens sont donc d'accord sur deux points : que la προσχύνησι est un acte de culte qui est réservé au souverain maître de toutes choses, c'est-à-dire à Dieu, et que les trois personnes étant une seule (A même divinité ont également droit à l'adondion. Grêg. de Naz., De l'arche, I.21. *P. G.*, t. xxxv, col. 750. Ils ne distinguent pas entre la λατρεία et la προσχύνησι et ils emploient indifféremment les deux mots.

III. L'adoration du v^e au ix^e siècle. — Les difficultés naquirent, lorsque l'on commença à discuter si la προσχύνησι était une marque de respect qu'on pouvait rendre aux images du Christ, aux reliques et aux images des saints. Alors on réserva le mot λατρεία pour désigner le culte accordé à Dieu seul et on employa le mot προσχύνησι; dans un sens plus général. Mais cette distinction ne devint précise que peu à peu et c'est ce qui explique les controverses qui troublèrent l'Orient et l'Occident sur ce point de doctrine.

b *En Orient.* — C'est en Orient que naquit la querelle connue sous le nom de querelle des iconoclastes, parce que ceux qui condamnaient la προσχύνησι des images allèrent jusqu'à briser et détruire les images elles-mêmes.

Démarquons tout d'abord que les partisans du culte rendu aux images ont toujours distingué soigneusement entre les honneurs dus à Dieu seul et les honneurs qu'on doit rendre aux images du Christ, de la sainte Vierge et des saints et en général à tous les objets vénérables. Théodore Studite, *Antirrheticus*, II, xxxvm. *P. G.*, t. xeix, col. 380, rappelle que dans l'Ancien Testament un rendait l'honneur de la προσχύνησι* : aux chérubins, à l'arche d'alliance, à la table de propitiation et qui cependant la loi défendait d'adorer (προσχυνεῖν) les images Uilb-rs. « Les chrétiens, dit-il ailleurs, ont une seule foi, une seule *latrerie* et une seule προσχύνησι, celle qu'on rend au Père, au Fils et au Saint-Esprit. » Théodore Studite, *Antirrheticus*, I. i, *P. G.*, t. xeix, col. 33< > Enfin dans une lettre, il remarque qu'une inscription placée sous l'image du Christ ou d'un autre personnage doit être appliquée à la personne représentée. Théodore Studite, *Epist.* clxvi, l.11, *P. G.*, t. xeix, col. 1216. Voilà pourquoi « il faut adorer (l'Évangile, la croix, l'eucharistie) Tout ce qui est saint doit être adoré, mais il y a des degrés dans la sainteté et dans l'adoration. » Théodore Studite, *Antirrheticus*, II xxxiv xxxv, *P. G.*, t. xeix, col. 376.

Ces passages et bien d'autres établissent la doctrine et en même temps nous montrent comment les chrétiens ont été amenés à rendre aux images du Christ, de la sainte Vierge et des saints, le genre d'hommage appelé προσχύνησι.

Au temps du paganisme les statues des princes étaient placées parmi celles des dieux dans les temples et dans les cirques. La foule brûlait de l'encens devant elles comme devant les statues des divinités de l'Olympe. Au temps même des empereurs chrétiens, de pareils hommages leur étaient rendus. S. Jénême, *In Daniel.*, m, 18, *P. L.*, I. xxxv, col. 509; S. Ambroise, *Hexam.*, VI, ix, 57.7*./., t. xiv, col. 266; Philostorge, *Hist.*, II, 17, *P. G.*, t. lxxv, col. 480, *Chronicon Pascale*, ann. 330, *P. G.*, t. xcii, col. 710; Jean Chrysost., *De laud, t'anli apostoli*, homil. vii, *P. G.*, t. l, col. 508; Socrate, *Ihst.eccl.*, vi, 18; Sozomène, *ibid.*, vin. 20. *P. G.*, t. lXVII, col. 717, 1508. Il n'est donc pas étonnant que les chrétiens aient songé à rendre de semblables hommages aux images de Jésus-Christ. Saint Jean Damascène et Nicéphore, patriarche de Constantinople, insistent l'un et l'autre sur cette raison que les images du Sauveur sont dignes d'adoration plus encore que les images des princes. Jean Damascène, *De imagin.*, oral., II, il. *P. G.*, t. xeix, col. 1357; Nicéphore, *Antirrheticus III adv. Constant. Capron.*, 60, *P. G.*, t. c. col. 485. L'usage d'adorer les images devint très populaire en Orient et fut surtout favorisé par les moines. O. Bayet, *Recherches pour servir à l'histoire de la peinture et de la sculpture chrétiennes en Orient avant la querelle des iconoclastes*, in-8°, Paris, 1879, p. 135. Les abus amenèrent une réaction violente et qui dépassa de beaucoup la mesure. Léon l'Isaurien proscrivit tout culte des images, ordonna de les détruire et persécuta ceux qui refusèrent d'obéir à ses ordres. Voir ICONOCLASTES. La lutte se termina en Orient par la déclaration du concile de Nicée de 787 qui distinguait entre la προσχύνησι permise à l'égard des images parce qu'elle se rapporte à celui qu'elles représentent et la λατρεία qui ne doit être rendue qu'à Dieu. < Nous adorons (προσχυνουμεν) les images saintes et la croix, disent les Pères, dans leur lettre à Irene et à son fils Constantin Porphyrogénète, comme nous adorons les invincibles et très doux empereurs. » Hardouin, *Concil.*, I. IV, col. 476. Le pape Hadrien parle de même dans la lettre qu'il adressa à l'impératrice et à son fils, lettre qui fut lue à la seconde session du concile. « Nous adorons... les princes quoiqu'ils soient pécheurs, pourquoi n'adorerions-nous pas les saints serviteurs de Dieu? » Hardouin, *Concil.*, t. iv, col. 90.

Cependant la ligne de conduite que nous allons voir adopter en Occident par Charlemagne, parut triompher quelque temps en Orient; même après le concile de Nicée, Michel le Bègue écrivit à Louis le Débonnaire pour l'instruire qu'il avait fait détruire les images placées à peu de hauteur, afin que les fidèles ne pussent les adorer ni faire brûler des lampes devant elles, mais qu'il avait laissé intactes celles qui étaient placées plus haut afin qu'elles pussent servir d'ornement, c'est-à-dire d'enseignement, Mansi, (*Pencil.*, t. xiv. col. 417. Cf. Liefele, *Hist. des conciles*, trad. Leclercq, in-8°, Paris, 49C9.1.III J329

2 *En Occident.* — Dans la partie occidentale de l'empire on n'avait jamais eu la même dévotion à l'égard des images impériales. On était de même beaucoup plus réservé dans le culte des images. Serenus, évêque de Marseille, n'avait pas hésité à briser des images saintes pour empêcher que le peuple ne les adorât et saint Grégoire tout en le blâmant de les avoir brisées le félicita d'empêcher qu'on les adorât. S. Grégoire, *Epist.*, ix, 52, *P. L.*, t. i.xxvn. col. 001. Dans la terminologie usitée en Occident le mot *adorahu* désignait un hommage rendu à Dieu seul.

Il est facile de comprendre, après cela, quel scandale

causa en pays latin la doctrine professée par les Pères* <hi concile de Nicée. L'Occident connut les actes du concile par une mauvaise traduction latine, remplie de contre-sens, ou la pensée des Pères était souvent faussée et où on leur faisait émettre des hérésies dont ils étaient très innocents. Hardouin, *Concil.*, t. iv. col. 19. 151 ; cf. *Libri carolini*, in, 17, *P. L.*, l. xcvi, col. 11 S3; llefele, *Histoire des conciles*, t. ni, § 313. Les latins virent que les grecs enseignaient que la προσχύνει, σκ était permise à l'égard des images, et comme ils traduisaient ce mot par *adoratio*, ils en conclurent que les Pères grecs permettaient l'idolâtrie. Charlemagne fit examiner par ses théologiens la traduction latine et la consultation qu'ils lui adressèrent forme ce qu'on appelle les *Livres carotins*. Pour les théologiens latins, les adorateurs des images appuient leurs dires sur des passages de l'Écriture mal compris, et pour confirmer leur erreur, invoquant de mauvais exemples. C'est une fureur et une démence de présenter comme un modèle à suivre la ridicule coutume d'adorer les images des empereurs dans les cités et sur les places publiques. Celui qui, voyant adorer les images des empereurs, s'autorise de cette coutume pour adorer les images dans les églises, < suit la route des impies. » Adorer les images impériales c'est, en effet, faire preuve d'impiété. Adorer Dieu représenté par une peinture comme les païens adorent leurs rois locaux et mortels, c'est une profanation qui touche à l'incrédulité. Adorer les images serait s'exposer aux justes reproches des païens eux-mêmes qui avaient du moins l'excuse de leur ignorance. *Libr. carol.*, ill, 15. *P. L.*... t. xcm, col. 1H2.

Les *Livres carolins* furent envoyés au pape Hadrien, au moins dans une rédaction abrégée. Le pape transmit ses observations à Charlemagne. Il réfute les arguments théologiques mais il ne prend pas la défense de l'adoration des images impériales. Hardouin, *Concil.*, t. iv, col. 771-820 ; *P. L.*, l. xcm, col. 1217 sq. La doctrine des *Livres carotins* fut adoptée par les évêques francs. Il semble qu'à cette époque ils admirèrent les images seulement tant qu'elles pouvaient servir l'enseignement des fidèles,

3» *Conclusions*. — Toutefois dans les deux Églises la doctrine fondamentale était la même. Le culte d'adoration proprement dite, c'est-à-dire le culte absolu de *latrie*, n'est dû qu'à Dieu. Aux images on ne peut rendre un culte identique. La querelle venait de ce qu'on ne s'entendait pas sur les mots et de ce que les latins voyaient dans les usages des grecs l'expression de ce culte absolu de latrie tandis que ceux-ci ne l'y voyaient pas. Il y eut cependant une différence de conduite assez accentuée. Les grecs furent toujours plus démonstratifs dans les honneurs qu'ils rendaient aux images et les latins plus réservés. Cf. E. Beurlier, *Les vestiges du culte impérial à Byzance et la querelle des iconoclastes*, in-8°, Paris, 1891; *IhcL d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 539-515.

IV. La « προσχύνει CT LA μιτανοία. — Le mot προσχύνει α*! aussi employé dans la langue liturgique grecque pour désigner une cérémonie qui est distinguée de la μιτανοία. Jean le Jeuneur dit que les femmes soumises à la pénitence doivent faire seulement une προσχύνει et non une μετχοία, une inclination et non une prostration. Jean le Jeuneur, *Penitential*, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 190k Celui qui fait la ζροσχόνη/rtç resto le corps droit, mais incline profondément la tête et fait le signe de la croix avec les trois premiers doigts de la main droite. Dans la μιτανοία, il fléchit le genou, et s'il s'agit de la grande, baise la terre. Ducange. *Glossarium mediae et in/inur gnccitatis*, col. 1252; Hoar, *Euchologium*, p. 29. Dans la liturgie de saint Jean Chrysostome, dont se servent encore aujourd'hui les grecs, la προσχύνει est plusieurs fois indiquée. Cf. F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, in-8°, Oxford, 1896, t. I, *Eastern Liturgies*, p. 301, 362, etc. Dans cette même

liturgie le mot προσχύνει est aussi employé dans le sens strict d'adoration due à Dieu. « A lui app: iennent toute gloire et toute adoration, au Père et au fils et au Saint-Esprit, etc. » F. E. Brightman, *ibid.*, p. 317. Il en est de même dans la liturgie Jacobite. *Ibid.*, p. 75.

Les grecs désignent sous le nom de προσχύνει l'image du saint dont ils célèbrent la fête, image qu'ils placent sur une petite estrade au milieu du chœur, le jour de la solennité et pendant tout l'octave. D'une manière générale on appelle ainsi toute image ou tout objet à qui l'on rend les honneurs de la ζροσχύνει, σκ - Goar, *Euchologium*, p. 29, 35, note 72; Ducange, *Glossarium*, col. 1232; F. E. Brightman, p. 356.

E Beurlier.

2. ADORATION PERPÉTUELLE. — I. Origine II.

Diverses formes.

L'adoration perpétuelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie est fondée sur la croyance des catholiques à la présence réelle. Voir Eucharistie. Cette dévotion est une manifestation de cette croyance en même temps qu'une preuve vivante de la piété que ce dogme inspire aux fidèles. Elle montre donc comment la présence réelle est en harmonie avec les aspirations du cœur de l'homme et quelle action elle exerce sur les masses populaires.

L'Origine. — La pratique de l'adoration perpétuelle se lie intimement à celle des quarante heures, dont elle n'est, au fond, que le développement.

C'est en 1531, à l'époque où les protestants multipliaient leurs sacrilèges attaques contre l'auguste sacrement de nos autels, que le père Joseph, capucin, conçut le projet de répondre à ce surcroît d'outrages par un redoublement d'amour. Dans sa pensée, les chrétiens devaient rendre à Notre-Seigneur un tribut particulier d'hommages pendant quarante heures consécutives, en souvenir des quarante heures qui s'écoulèrent depuis le moment où son divin corps fut élevé sur la croix, jusqu'à celui de sa résurrection glorieuse. L'eucharistie n'est-elle pas, suivant l'expression même de notre Sauveur, le mémorial de sa passion ? Le Saint-Sacrement serait donc exposé solennellement pendant ce laps de temps; des prédications spéciales et tout un ensemble d'exercices pieux disposeraient les fidèles à s'acquitter, aussi dignement que possible, d'un double devoir à l'égard de leur divin Maître : l'adorer avec plus de ferveur dans le sacrement de son amour; et, en réparant les injures faites à sa majesté, apaiser le courroux de Dieu irrité par les crimes des hommes.

Ces prières et ces louchantes cérémonies furent fixées d'abord (comme c'est encore l'usage à notre époque), aux trois jours qui précèdent immédiatement le carême.

L'expiation et l'adoration convenaient, de préférence, à ces jours que les gens du monde emploient trop souvent en divertissements coupables, au milieu des folies du carnaval. Par ce côté, cette pratique si louable se rattache à celles de l'antique Église qui, dès le v siècle, avait établi des supplications solennelles pour réparer les excès commis à l'occasion des saturnales et de quelques autres fêtes profanes, derniers restes du paganisme.

La pensée du père Joseph fut accueillie avec un véritable enthousiasme. À Milan, où elle fut d'abord exprimée, les fidèles accoururent en foule, apportant à l'enlèvement en grande quantité, des cierges ou de l'huile pour le luminaire, et des étoffes précieuses pour l'ornementation des autels.

De Milan, cette dévotion se répandit en Italie, où elle devint rapidement populaire. L'apôtre de Home, saint Philippe de Néri, l'introduisit dans la capitale du monde chrétien, et elle fut successivement enrichie d'indulgences nombreuses par les papes Pie IV, Clément VIII et Paul V, qui s'efforcèrent de la propager dans l'Église entière.

II. Diverses FORMES. — La piété des fidèles ne se contenta plus, bientôt, de faire une seule fois par an,

pendant les trois jours du carnavnl, lrs prières des qun-
rante heures. hr tous côtés, on demandait a les renou-
veler plus souvent. Dès 1518, elles avaient lien, à Rome,
b· premier dimanche de cliaque mois, dans l'archicon-
frerie de In Tns-Sninte-Trinite des prlerins, instituée
par saint Philippe de Nrri; quelques années plus tard,
en 1551, on ajouta le troisième dimanche de chaque
mois, dans Parchiconfrerie de Sainte-Marie de la prière
et de la mort. L'usage ainsi se généralisait de plus en
plus. Enfin, en 1592. par sa bulle Gram et *diulurnie*,
le pape Ormrnt VIII ordonna de rendre â Dieu cet
hommage, constamment et â perpétuité, dans la Ville
éternelle. Chaque église aurait son jour et sa nuit, â
tour de rôle, et suivant un ordre indiqué, La chapelle
du pabis apostolique donnait l'exemple, en s'inscrivant
au commencement de l'année liturgique, et en prenant
pour son jour d'adoration le premier dimanche de
l \vent.

Comme le laissent entendre lrs premiers mots de la
bulle clémentine, le pape s'était senti porté à établir ces
supplications permanentes, par la considération des
malheurs publics qui désolaient, alors, la chrétienté.
L'œuvre, en s'étendant et en se développant, ne perdait
donc point son caractère : son but était toujours la répa-
ration, devenue, cette fois, universelle. Le souverain
pontife espérait que les fidèles, en adorant, jour et nuit,
le Saint-Sacrement exposé, croîtraient dans l'amour d'un
Dieu si bon. et. en apaisant par leur ferveur sa juste
colère, attireraient sur le monde les bienfaits de sa
miséricorde infinie.

Dans le principe, on n'autorisa l'extension de cette
pratique, en dehors de Rome, que dans les villes ou les
églises et chapelles seraient assez nombreuses pour que
l'adoration n'y fût jamais interrompue, ni le jour, ni la
nuit, pendant toute l'année. *Rater. auth.*, n. H. Sans
celle precaution, en effet, la lin qu'on se proposait d'at-
teindre paraissait devoir être manquée, puisqu'on avait
i n vue, surtout, la perpétuité dans la prière. Peu à peu,
cependant, on se laissa toucher, en faveur des petites
villes qu'on ne crut pas opportun de priver de cette
consolation et de ces avantages pour le simple motif
quelles notaient pas très populeuses. On fut donc de
br.iucoiip moins sévère. *Reser. auth.*, n. 55, 8k

L« h évètpies obtinrent des induits particuliers préci-
sant les conditions auxquelles leurs diocèses respectifs
am lient â se conformer, pour gagner les indulgences
concédées, d'al»ord, seulement pour la ville de Rome et
pour celles dans lesquelles l'exposition du Saint-Sacre-
ntrol était vraiment continuelle le jour et la nuit.

Li grande révolution française et les longues guerres
qui bouleversèrent ensuite l'Europe, apportèrent une
perturbation dans la pratique de cette dévotion si con-
solante. Pendant la première moitié du XIX* siècle,
b" expositions solennelles du Saint-Sacrement furent
a*' z rare.» dans les paroisses. Cette coutume ne se con-
S4 rvait. d ordinaire, que dans les couvent'», les monas-
tères. ou le* cliapelles de confréries. Mais, en 1848, â la
vue d« s dangers (pie faisaient courir à la société les com-
motions violentes auxquelles elle se trouvait périodique-
ment soumise, la pensive de l'adoration réparatrice s'im-
posa davantage à ('attention des âmes pieuses, et, de
toutes ports, te manifesta le désir de reprendre les
anciennes traditions. Le G décembre de cette même
ann e. commem a a Pari*, dans le sanctuaire vénéré de
Notre-Dame des Victoires, l'adoration nocturne par les
hoinmre Parmi les fem-nts chrétiens, promoteurs de
c* Hr l* Ile œuvre, nommons, en premier lieu, le célébré
(n .iim Hî du judaKme· le chantre inspiré de l'eucharistie,
si connu depuL sous le nom de père Hermann. Simple
bique alor«. il -l« Lut uni, pour assurer le succès décrite
ceinte < ntrepriM», un prêtre de mérite, l'abbé delà Boull-
1.11 futur evêque <b· Carcassonne. Dieu Inanit leurs
< ?loi *» les centres d'adoration nocturne se multiplièrent

a Paris et en province; puis, dans l'Allemagne, la Bel-
gique et le Piémont.

En 1875, il y avait, en France, environ une soixantaine
de <lioce<usoû l'adoration |>erpéhielle diurne était établir.
Dans quarante d'entre eux, l'adoration nocturne était,
en outre, pratiquée, quoique à des degrés différents, et
avec certaines interruptions dues aux circonstances de
lieux el de personnes. Ainsi dans le diocèse de Constan-
tine. le Saint-Sacrement n'était exposé, dans les parofoscs
successivement, que les dimanches et lrs jours de fête
chômés. Les conditions spéciales dans lesquelles était
encore l'Algérie, n'avaient pas permis de faire mieux.
Dans d'autres diocèses plus fortunés sous le rapport de la
foi. comme ceux de l'ouest de la France, par exemple,
on avait conservé l'ancienne pratique du *tnais iIa(lvm~
tinn*, dont l'origine remonte à la n'gence d'Anne d'Au-
triche. Suivant cette coutume respectable, chaque paroisse
a son mois d'adoration, pendant lequel se déroule toute
une série d'exercices pieux en l'honneur de la sainte
eucharistie. la» troisième dimanche, h» Saint-Sacrement
est exposé; il y a procession solennelle et lx'nédiction.
C'est, de plus, un jour de communion générale â laquelle
les paroissiens sont presque aussi fidèles qu'à la com-
munion pascalle.

L'adoration perpétuelle est maintenant en usage dans
la plupart des diocèses. Elle est organisée de manière à
ce que chaque paroisse, ou chaque chapelle, ait. durant
l'année, un ou plusieurs jours d'adoration, suivant que
cela est nécessaire pour que le Saint-Sacrement reste
constamment exposé dans le diocèse. Ainsi, suivant une
expression de Mor Gerbet. évêque de Perpignan, la piété
eucharistique, transportant, chaque jour, cette solennité
d'une église a l'autre, a, pendant le cours de l'année,
autant de stations dans le diocèse que le soleil en a dans
le ciel.

Cette dévotion si sainte dans son objet et si féconde
dans scs résultats, donne lieu le plus souvent, dans les
pays profondément chrétiens, à de belles manifestations
de foi el d amour envers Notre-Seigneur. Le jour où une
paroi«e a l'honneur de représenter tout le diocèse devant
le Saint-Sacrement exposé, est un jour de fête très goûté.
Li prédication de li parole de Dieu, la pompe des céré-
monies, la læauté des chants et tonies les industries
inspirées aux pasteurs par un zèle éclairé, en font un des
moyens les plus puissants de sanctification pour les peu-
ples et une des plus touchantes manifestations de la piété
envers le très Saint-Sacrement de l'autel.

Parmi l»^ associations dont un des buts principaux
est de promouvoir la pr.iliqm de l'adoration perpétuelle,
il convient de signaler ici :

1° *I/archictmfrêne tir l'Adoration perpêtorUe du
très Satnt-Sacrt'Hirul et l'Ttirre des églises pauvres.*
La première pensée en revient à une charitable dame
belge, Anne de Merûs, qni, trois ans apres, la vil sanc-
tionnée par tous les évêques de Belgique, en 1851. Elle
fut le berceau de la congrégation religieuse des sœurs
de l'Adoration pei*péturlle. Ce nouvel institut, fondé
en 1857 à Bruxelles, fut approuvé par un décret de la
S. C. des Évêques et Réguliers, le 8 avril 1872. Pie IX
lui avait accordé, en 18ft3, b* droit de s'affilier des
confréries dans le monde entier. Celles-ci, pour jouir
des nombreux privilege*» de l'archiconfn rie, doivent se
faire agréger â son siège principal (pii est la maison
ouverte à Rome par h»s sœurs de l'Adoration perpétuelle
en 1879.

2· *I/archiconfrênr de V tdurâtion j^repêtueUe et de
rnutrrp des tabernacles*, dont b· centre est à Paris el
dont les rameaux s'étendent dans plusieurs diocèses de
France el d'Algérie. Les indulgences dont elle jouit
seraient encore plus nombreuses, si, suivant le désir
exprimé par h* souverain pontife, elle se faisait afTdirr
a l'arehiconfrerie romaine, comme l ont fait celles d'Au-
triche, d'Italie et d Allemagne.

3 *L'ai chirmifrèrtr du Sacré-Cœur de Jésus dite du* F<ru mitii/mil. Établie a Paris, le 1< avril 1870, par le cardinal GullMrtt dans la chapelle provisoire de Montmartre, elle fut, l'année suivante, le 20 février 1877, érigée en archiconfrèriv par Pie IX. Elle obtint, en mémo temps, la faculté de s'affilier toutes les confréries du même but existant en France, avec le droit de leur coinniquer non seulement ses propres indulgences, mais aussi toutes celles tie l'arcliiconfrérie romaine du Sacré-Gu ur. Depuis les rescrils du 18 juin el du 29 novembre IHS7, elle peut recevoir dans son sein les fideles du momie entier. Le cardinal Guibort autorisa â Montmartre i'ex|>osition perpétuelle, diurne et nocturne, du tirs Saint-Sacrement. Depuis celte époque (H août 1885), lrs adorateurs n'ont jamais fait défaut. Beaucoup de paroisses, de chapelles, de communautés religieuses, de séminaire* el de collèges ont leur jour et leur nuit d'adoration en union avec l'adoration perpétuelle de la basilique du Vœu national.

[[¶]] *lArttvre de VAdoration réparatrice des nationi calhoiigues*, établie à Borne depuis quelques années. Elle a pour but de completer l'œuvre fondée on 1592. par le pape Clément VIII, et dont nous avons parlé plus haut. Toutes les nations du monde sont ainsi associées â ces prières qui se font â Home pour le bien de la chrétienté. On a donc assigné â chacune d'elles un jour de la semaine, d'après le tableau suivant :

Dimanche. — Angleterre, Irlande, Norvège, Pologne.

Lundi. — Allemagne, Autriche-Hongrie, Grèce.

Mardi. — Italie.

Mercredi. — Portugal, Amérique du Nord.

Jeudi. — France, Amérique du Sud.

Vendredi. — Suisse, Missions catholiques.

Samedi. — Belgique, Espagne, Hollande, Syrie.

Au jour indiqué pour leur nultonalité, les fidèles présents â Home doivent aller visiter l'église même ou se font les prières des quarante heures, qui dans la Ville éternelle ne sont jamais interrompues, comme nous l'avons dit. Ailleurs, les fidèles font une visite, d'une demi-heure environ. au très Saint-Sacrement dans une église qu ils sont libres de choisir, el ils y prient aux intentions de cette œuvre réparatrice.

Depuis la date de sa fondation (IBKi), l'œuvre de l'Adoration réparatrice des nations catholiques n'a cesse de se répandre dans presque toutes les contrées du monde. Sept ans après (en 1890) elle était déjà constituée dans 4IM» diocèses environ.

5- Notons,enfin,la *Société des prêtres du très Saint-Sacteurint*, vouée spécialement au culte de la sainte eucharistie. Col institut religieux fut fondé, en 1856, par le H. P. Eymard, de sainte mémoire, avec l'aide du H. P. Raymond de Cuers, officier de mai inc. qui laissa une position brillante dans le monde, pour se consacrer entier* ment à l'adoration de Notre-Seigneur el aux o uvres eucharistiques.

Pour le* nombreuse* Indulgences concédée· par lo» «ouveraln* p utile* â cce tuecdulions, voir Ib'ntigvr, *Lr* indulgences, leur nature et leur UAtigr*, t. t, p. 263; t. n, p. 107, t<H, HR, 112. pour le* diverses tonne* de fadoration, voir Annale* de FAwo-ciutiou de l'adoration perpétuelle, Liège, chez Grnndntont-îx-n-<krs ; Itnggttrl, *Œuvre de l'Adoration* perpétuelle, BruxrDe-, VmmenL iRHt ; Voir de fépiscopat français en faveur de l'<rlivre universelle de l'Adoration réparatrice, Home, p. 47. MP, *Bulletin du Vira national*, Pari*; llapports lus dans lrs uwinldée» générales des membres de l'œuvre de l'Adoration nocturne, Pari-», 1872, 1873, 1874, rte; *La Journée du Sacré-Cœur, rapports sur l'Aduration nocturne*, Pari*. IR'O. Plu- iù» urs mandement* de* évôqvo·, entre aulrew, celui du cardinal de Bonald, pour le carême de 1849, et de Me IVreoi, évêqvo de Stni-bounr, pour lo rét*bUwroent do l'adoration'perpétuelle dan* won diooSo, carême de 1856.

T. Oktolan.

1. **ADORNO** François, jésuite italien, né à Gènes, le 19 septembre 1533, enseigna la théologie a Milan et mou-

rut a Gènes, le 13 janvier 1586. — *Tractatus de cam-bits corn explicatione btdlw Cu-uar Inmimi*. Le manu-scrit de cet ouvrage que je n'ai jamais rencontré — non plus que le suivant — est à la bibliothèque Ambrosienne de Milan, ou l on garde aussi celui du *De ecclesiastica disciplina libri II*, composé par Adorno a la pricre de saint Charles Borrotnée.

l>e Dicker et Sooia>en*<<el. B<W de la *O de Jésus*, Bruxelles, 18» et IMF7. t. i, col L vin. cnl. 1571.

C. Sommer Vogel .

2. **ADORNO HINIJOSA** Oonmlvc, jésuite espagnol, néâ Xérvz de la Fronten, le 7 septembre 1751.fut déport> en 1767 en Italie avec les jésuites espagnols. Il mourut a Vilerle, le 17 mars 1812. — *Jettera dunimatica. Et unam Sanctam Catholicam et Aposhdicam Ecclesiam*, in-8·, s. L, 1789. — *Delia privata aulonlà del Sacer-doziu cvantjrlica sugl'inipedimenti dirimenti e sidle cause matrimoniale*, in-8·, s. L, 1789. — *Del diritiu privativo del clero suile annate e decin-e*, in-8·. s. l . 1789. — *Dell origine dell' immunda dei clero callo-lico*, Cesena, 1791.

De Itaeker el Sommervngel. *HibL de la O de Jésus*, Bruxelles, IS», L I.

Λ — C. SOMMERVOGEL.

ADREVALD, moine de Fleury, vécutdans le ix· siècle. On ne sait rien de sa vie et on place la date de sa moit vers l'an 879. Outre ses r>cit> de la Translation el des miracles de saint Benoit et sa vie de saint Aygulphe, Adrevald composa un traité· *Dr corpore et sanguine Christi*,où il r· fuie les assertions erronées de Jean Scot. Cet opuscule, dont non* n'avons p>ut4>lr qu'une partie, est une suite d'extraits des ouvrage* des Pères, princi-palement de saint It n>mr. «le saint Augustin el de saint Gn-goire. Il fut publié pour la première fois par dom d'Achery dans le douzième volume (1G75) de son Spici-legium. On trouvera tous lrs ouvrages qui nous restent d'Adrevald dans la P. L.. L CXXXIV.

Hist, htèrairc de la France, t. v, p. 515; dom Ceülier. *Hist, des auteurs ecclésiastiques*, > édit, Pari·, 1W52. t. XII,p. 829; Zegelbaucr. *Historia rei litterarii ord S. Benedicti*, t IV. p. 26. TU, 125, 421; *Patrol*, lut . t. cxxiv, col. 899; de Certain, *Les miracles de S. Benoît*, 1838, introduction, p. xn.

B. Heiit h ije.

ADRIAENSZ ou **ADRIANSSEN** Cornélius. Cor-neille Brauvxer, né à Dordrecht, en 1521t fils d'Adrien qui. après la mort de sa femme,devint prêtre et fut cun-dans cette ville. Corneille étudia d'abonl chez son père, surtout le latin, le grec et l hébreu; devenu prêtre, il vint étudier â Bruges, sous Cassandr. et lui succéda brillamment pendant quelques années. Admis dans l'ordre de saint François, il fil son noviciat a Dordrecht, en 1548; revint à Bruges, en 4549; fut nommé, en 1563, gardien du couvent d'Ypres; en 1566, il fut rappelé â Bruges; il y devint gardien, trois fois, suivant le nécro-logc du couvent, deux fois seulement, d'après d'autres manuscrits du même lieu. Ryhove et les gueux, ayant pris Bruges, en 1578, le persécutèrent, et, en 1579, ven-dirent le couvent qui fut rase. Adriaensz. caché et entre-tenu par les fidèles, continua son apostolat et mourut le H juillet 1581. rriompludvinent inhumé à l'hôpitai Saint-Jean, sou corps y fut retrouvé intact en 1615, solennellement transféré dans ta nouvelle église des franciscains, et déjxsê près de l'autel majeur, <lu côté de l'epllre. Théologien distingué, il brilla surtout par sa science des langues sacrées; ses succès oratoires; *q direction ascétique ou il recommande h* célibat et les mortifications corporelles; les vives polémiques qu il soutint contre h's erreurs do son temps, surtout contre celles de (tassandvr, d'Erasimc et du protestantisme nais-sant. 1.3 portée thtkdogique de ses œuvres est surtout polémique et ascétique. On a de lui deux ouvrages vents en llamand : 1« *Den Spieghrl van den thien gebodén* (miroir des dix commandements), in-12, Bruges, 1554,

— 2. *De seven sarramrnten nytgMnjt ende openkterhyck te Brugge yheprceckt by Br. Cornells van Dordredit* (série de sermons sur les sept sacrements, prêches à Bruges, chez Jean vanden Buere, Bruges, iii-8e, fig. — Sa réponse aux lettres de Stephanus Lindius dont nous allons parler est encore inédite. D'après Goethals, iv, 61, elle était, au siècle dernier, en possession du chanoine Nollet; c'était vraisemblablement une copie : l'original devait se trouver au grand couvent des franciscains de Bnig.-s.

Deux volumes de sermons (*srrmoonrn*) ont été publiés «ou< son nom à Bruges, en 1566 et en 1569, mais ils ne «ont pas de lui. Il lui ont été imputés pour le décrier. En voici les preuves : 1. De Neuter, éditeur du premier volume, était ennemi personnel et confessionnel d'Adriaensz; Hubert Goltzius et Jean de Casteel, éditeurs du second, étaient des hérétiques acharnés contre lui. — 2° De 1560 à 1570, ces trois hommes, surtout Jean de Casteel, dans deux lettres publiées sous le pseudonyme de Stephanus Lindius, mirent tout en œuvre pour le difflamer par toutes sortes de libelles et de pasquinades. — 3° Les expressions grotesques et souvent obscènes de ces prodicalions prouvent à l'évidence leur but diffamatoire, et les rendent impossibles dans la bouche d'un prédicateur toujours populaire et vénéré comme un saint par une population très catholique. — 4° Adriaensz, dans sa réponse à Lindius, 18 oct. 1567, se disculpe d'une façon péroratoire. L'immoralité que lui attribuent la plupart des bibliographies protestantes est donc une calomnie; car elle n'appuie uniquement sur van Metcraen, souvent partial et inexact par esprit sectaire et qui avoue avoir mis ses assertions sur les *sermoonen*. Tout montre qu'il élit au contraire un homme recommandable. Les savants, contemporains d'Adriaensz, le tiennent en haute estime : tels sont Vorhorn (γ 1563); van Mander (γ 1606); Valère André (f 1056) et Antonius Sanderus (f 1661); tous louent surtout son invincible modération d'âme. Ses confrères ne l'honorent pas moins : il fut nommé gardien à Ypres, et le devint deux ou trois fois à Bruges. Ses funérailles furent un triomphe populaire. Enfin ses vertus sont célébrées dans trois épigrammes, l'une dans l'église des frères mineurs, l'autre à l'hôpital Saint-Jean, la troisième sur sa tombe. Sa doctrine, son éloquence et son zèle expliquent les tentatives contre sa réputation, et sont, pour l'histoire impartiale, son plus beau titre de gloire.

Van Metcraen, *Belgische oftr IMerlanhche Historié*, Drift, 1509; Ant. Sander, *De Urugrusibus eruditionis fanui claris*, in-12. Anvers. 1624. p. 25-26; et *Flandria illustrata*, in-fol., «Tdo^n. 1»41 t. i. p. 208; J.-E. Eoppons. *Hibtiothea Indgtca*, in-V. Bruxelles. IW, p. 191-192; GoOthah, *Indurés retallues à l'hintuirc Jri teiencee en Belgique*, in-8° Bruxelles, 1838, t. iv, p. 67-70. de Eollerel Perennès. *Biographie universelle*, in-8°, Besançon. 18X1, t. i. p. 73; Janstcn. *De Kerkhervorming te Uruijge*, Rotterdam, 1856, t. I. p. IOC, f°. Servals Dtrka, *récoltai. Ilvaoirr littéraire et bibliographique des frères mineurs l'uhr^rranee de siint François, en Belgique et dans les Pays-Bas*, in-8°, Anvers, 1885, p. IOi-112.

U. Ba l t ü S.

ADRIANISTES. On désigne sous le nom d'adrianistes une secte protestante que l'on rencontre aux Pays-Bas au xvi^e siècle; elle tire son nom de son chef Adrien Ilam rdius qui naquit à Dordrecht «η 1521, et mourut à Bruges en 1581. Cette secte est assez peu connue et il est difficile de savoir avec précision ce que croyaient et ce que voulaient ses adeptes; en somme elle se rattachait à l'anabaptisme. Elle prétendait s'élever à une haute spiritualité; mais son faux mysticisme et son ascétisme exagéré conduisirent, comme il arrive toujours, à d* - mœurs plutôt relâchées. La secte des adriam-trs «e rrtTUta surtout parmi les femmes. Il faut d'ailleurs apporter une certaine n serve dans le jugement qu'on prononce *ur lrs adrinistcs; on *nit en etfrrt combien Lxulr.m.-nt tut prodiguée l'accusation d'immoralité contre

les sectes dont on se définit particulièrement, accusation souvent difficile à prouver, surtout dans des cas, comme celui-ci, où fort peu de documents ont subsisté.

A. B. \I>ηη.ι.Λητ.

ADRIANSEN Cornélius, voir Ad hia i\sz.

1. ADRIEN I^{er}, pape, successeur d'Étienne III, élu le 1^{er} février 772, mort le 25 décembre 715. Il appartenait à une noble famille romaine et devait son excellente éducation à son oncle Phéodole, consul et dur, et plus tard primicier. Homme de carrière, il avait été ordonné sous diacre par le pape Paul, diacre par Étienne III, et s'était familiarisé au Latran avec le maniement des affaires. A la politique vacillante de son prédécesseur, il substitua une remarquable continuité de vues et un grand esorit de suite. Durant un règne de près de vingt-quatre ans, il demeura toujours fidèle à l'alliance franque, la plus capable de lui valoir de sérieux avantages en Italie, et à l'entente cordiale avec Charlemagne.

À Rome, dès le jour de son avènement, il rappela d'exil les personnages que le chambellan Paul Aliarta, dévoué aux intérêts lombards, avait fait éloigner, Aliarta lui-même, honorablement écarté de Rome sous prétexte d'ambassade auprès du roi Didier, fut retenu ensuite prisonnier à Ravenne par ordre du pape comme coupable de divers crimes et exilé à Constantinople. Si Aliarta, au lieu d'être envoyé en Orient, fut exécuté à Ravenne, en punition de ses méfaits, la responsabilité en revient à l'archevêque de Ravenne qui suivit ses vues particulières. Jalfé-Wattenbach, *Regesta pontificum Roman.*, Leipzig, 1885. n. 2399. Pendant tout le pontificat l'ordre ne cessa de régner à Rome qu'Adrien sut embellir et défendre contre une invasion lombarde.

Sa politique extérieure, couronnée de succès, a fait de lui, après Étienne II, le second fondateur de l'État pontifical. Repoussant toutes les demandes d'entrevue de Didier, roi des Lombards, évitant avec soin de coulonner les fils de Carloman, frère défunt de Charlemagne, il noua avec ce dernier prince des relations amicales et invoqua son secours pour arrêter les envahissements de Didier et le forcera exécuter les engagements pris envers le Saint-Siège. Charles passe les Alpes en 773, défait les Lombards, met le siège devant Pavie où s'était enfermé Didier, et vient à Rome célébrer la fête de Pâques (2 avril 771). Le 6 avril 771, le roi des Francs renouvelle la donation de Pépin dont Adrien fait lire à Charlemagne la teneur. L'étendue de cette donation n'est connue que par le texte de la vie d'Adrien, d'après lequel le roi aurait promis au pape le duché de Spolète, la Toscane, la Vénétie, l'Istrie, la Corse, le duché de Bénévent et de notables agrandissements de l'exarchat : Parme, Reggio, Mantoue, Monsclice. Avec le duché de Rome, la Pentapole, et l'exarchat de Ravenne comprenant les cités déjà cédées du moins en droit par le roi lombard en 756, ces territoires eussent constitué un État considérable, capable de faire contre-poids au royaume de l'Italie septentrionale. Mais le fait même de la donation ainsi comprise n'est pas hors de contestation. Dans l'introduction au *Liber pontificalis*, M. Duchesne a plaidé l'authenticité de la donation et cherche à en établir au moins la possibilité et la vraisemblance. Il reste néanmoins des raisons très graves à le douter. Le biographe insinue que la donation de Charlemagne, telle qu'il la reproduit, est rédigée conformément à la promesse de donation faite par Pépin à l'occasion du voyage d'Étienne II en France, à Kiersy, *ad instar anterioris*. Or, la conduite de Pépin prouve jusqu'à l'évidence qu'en 754 et en 756 il n'avait fait que garantir au Saint-Siège le duché de Rome en y ajoutant la Pentapole et l'exarchat de Ravenne, qu'il reprit aux Lombards et ne rendit pas à l'empire d'Orient. Le biographe commet une autre erreur, probablement volontaire, dans l'énumération des territoires que Charle-

magne promet au Saint-Siège, Il est difficile de croire que Charlemagne au mois d'avril ait promis de dépecer un royaume dont il prévoyait sûrement l'annexion prochaine à ses autres domaines. De plus, Charlemagne à aucun moment de sa vie n'agit envers le pape comme un prince qui aurait des obligations et Adrien qui dans sa correspondance le fatigue de réclamations au sujet, tantôt d'une ville, tantôt d'un territoire, qui lui rappelle si fréquemment l'entrevue et la convention de 774, ne mentionne pas dans le détail les engagements à la fois si précis et si étendus que le roi franc selon la donation aurait contractés près du tombeau de saint Pierre. Il est infiniment probable que le biographe d'Adrien s'est rendu coupable d'une supercherie en donnant un corps à quelques promesses vagues de Charlemagne et qu'il a volontairement confondu les droits de propriété que les papes revendiquaient sur des patrimoines en Tuscie, dans le pays de Bénévent, en Corse et ailleurs, avec les droits de souveraineté sur les régions où étaient situés ces patrimoines. La donation de Charlemagne, en tant qu'elle est représentée par le texte de la vie d'Adrien, tout comme la fausse donation de Constantin qui est aussi de la seconde moitié du vm^e siècle, n'est probablement qu'une tentative, un moyen d'insinuation pour amener le prince franc à constituer un solide Etat pontifical. — On ne saurait affirmer d'une manière absolue que la fausse donation de Constantin soit du temps même d'Adrien, mais une lettre d'Adrien à Charlemagne, Jaffé, *ibid.*, n. 2423, proposant à ce prince l'exemple de Constantin, semble prouver que dès le temps d'Adrien il régnait ou du moins il se formait à Borne un courant d'idées propice à la confection du document.

Ce n'est donc pas en vertu d'une donation générale, une fois faite, que le pape Adrien est parvenu à créer l'Etat pontifical, c'est par une série de concessions gracieuses obtenues de Charlemagne, dont la plus importante remonte au mois d'avril 774, et par la restitution ou l'échange d'anciens patrimoines dont l'Eglise avait gardé les titres de propriété. Après la chute de Pavie (30 mai-2 juin 774), Charlemagne fait rendre à l'exarchat de Ravenne les cités de Comacchio, Ferrare, Faenza, Imola et Bologne. Mais il fallut que le pape disputât ces villes et l'exarchat lui-même à l'archevêque de Ravenne qui se considérait comme le successeur de l'empereur d'Orient à Ravenne, au même titre que le pape l'était dans le duché de Rome. Il ne semble pas que Charlemagne invoqué de part et d'autre eût donné tort sans hésitation à l'archevêque, ce qui démontre bien le cas qu'il convient de faire de la donation de 774. Jaffé, *ibid.*, n. 2108, 2115, 2116. Il est à croire que l'archevêque renonça à ses prétentions avant de mourir (777 ou 778) comme le firent certainement ses successeurs. — Le séjour de Charlemagne à Rome en 781 fut l'occasion de nouveaux remaniements : le pape abandonne Tiverrine, mais reçoit en toute souveraineté la Sabine où il n'avait vu jusqu'alors que des patrimoines. La Sabine fut ainsi détachée du duché de Spolète auquel le pape dut renoncer, malgré que ce duché se fût soumis à Adrien avant l'arrivée du roi franc en 771. — Quant à la Toscane et au pays de Bénévent, mentionnés dans la prétendue donation, Adrien n'en eut jamais la possession, mais en 787, lors d'un nouveau voyage de Charlemagne à Rome, l'Etat pontifical s'arrondit du côté de la Toscane (Tuscie), de Vittebrata, Orvieto, Soanen, des territoires de Rossella et de Populonia, et du côté de Bénévent et Naples. Je doute que la rive gauche du Liris avec les cités de Sora, d'Arpino (d'autres villes cédées au pape ne lui furent jamais remises). Ainsi se trouvait constitué l'Etat pontifical, tel à peu près qu'il a subsisté à travers de nombreuses vicissitudes jusqu'au xix^e siècle.

Aucune constitution ne définissait les droits d'Adrien et de Charlemagne dans l'Etat pontifical. Le pape tendait

à s'attribuer une pleine souveraineté. Charlemagne se réservait certains droits à titre de patrice des Romains, et les exerçait, non sans soulever fréquemment les réclamations du pape. Adrien n'a pas la libre direction de sa politique extérieure. Cette politique est entièrement dirigée par Charlemagne. De même le roi des Francs, par ses *mini* ou représentants, exerce un droit de juridiction supérieure qu'Adrien ne conteste pas, mais qu'il s'efforce de restreindre, demandant que ses subordonnés ne s'adressent pas directement au tribunal du roi, mais seulement en appel ou en dernière instance, et que les représentants du roi accomplissent dans Rome même et sous les yeux du pape leur mission de juges. Mais le pape conserve l'administration intérieure de son Etat : il décrète les lois (Rome n'est pas gouvernée par les capitulaires), il nomme les juges, recrute ses troupes et bat monnaie. Les conflits furent toujours résolus à l'amiable entre Adrien et Charlemagne, sans qu'ils aient cherché à préciser leurs droits respectifs par voie constitutionnelle.

Adrien I^{er} mit à profit ses relations cordiales avec Charlemagne pour renforcer l'influence de l'Eglise romaine sur l'Eglise franque : il conseille au roi de réorganiser les circonscriptions métropolitaines, il envoie des palliums aux métropolitains, Jaffé, *ibid.*, n. 2410, 2475, et accorde à Wilchelm de Sens des pouvoirs étendus concernant la portion occidentale de l'empire franc ; il engage Charlemagne à promouvoir les réformes commencées naguère en Gaule et notamment l'unification de la liturgie gallicane et de la liturgie romaine ; à cet effet, il envoie au prince un exemplaire du sacramentaire grégorien. Jaffé, *ibid.*, n. 2472. Dès le séjour du roi à Rome en 774, il lui avait remis la collection de canons de Denys le Petit. Jaffé, *ibid.*, n. 2101. Charlemagne s'en inspira dans bien des capitulaires (capit. du 23 mars 789), mais ne donna jamais force de loi dans l'Eglise franque à l'ensemble de la collection. Plus d'une fois le pape eut lieu de rappeler au roi certaines proscriptions disciplinaires, notamment celle qui interdisait aux évêques de porter les armes, Jaffé, *ibid.*, n. 2472, et de défendre contre l'ingérence des représentants du roi l'élection de l'archevêque de Ravenne. Sur d'autres points, il ne semble pas que le pape ait fait de grands efforts pour obtenir du roi l'abandon de pratiques funestes à l'Eglise. Ainsi, Charlemagne continua de disposer librement des évêchés de son empire, comme l'avaient fait Charles Martel et Pépin le Bref. En 803, il établit la liberté des élections, comme l'en avait prié Adrien, mais la pratique ne sera jamais bien conforme à la théorie. Toutefois, il est inexact que le pape lui ait jamais reconnu formellement sur les sièges épiscopaux du royaume un droit de nomination et d'investiture. Le récit d'après lequel Adrien dans un synode romain lui aurait accordé ce droit et celui d'élire le titulaire du saint-siège est d'origine trop tardive pour n'être pas suspect et n'a été imaginé que par un partisan des prétentions impériales, peut-être sous le règne d'Otton I^{er}. Le récit se trouve dans la chronique de Sigebert de Gemblours, *Monumenta Germaniae*, Scriptores**, t. vm, p. 393. De là est venue la mention du *Privilegium Hadriani pro Ciriaco* qui a passé de la *Panormia** d'Yves de Chartres dans le décret de Gratien, c. xxn, dist. LXIII.

L'affaire théologique la plus importante du règne d'Adrien I^{er} fut celle du culte des images. L'impératrice Irène, régente de l'empire d'Orient pour son fils mineur Constantin VI, proposa au pape de réunir un concile pour restaurer le culte des images. Le pape accueillit avec effusion ces ouvertures, approuva le dessein de concile, et envoya à Constantinople comme légats l'archiprêtre Pierre et un personnage de même nom, abbé du monastère de Saint-Savas. Dans sa lettre, Jaffé, *ibid.*, n. 2448, il blâme l'élévation de Tarasius, un laïque, sur

le siège de Constantinople et critique le titre d'universel ou œcuménique donné au patriarche de cette ville. Il continue toutefois Tarasius dans sa dignité, en raison de son zèle pour la foi. Ce concile (deuxième de Nicée), qui fut le septième concile œcuménique, se réunit en 787 à Nicée en Bithynie. Les légats du pape sont mentionnés en premier lieu parmi les membres de l'assemblée et leurs noms viennent en tête des signatures. Les décisions conciliaires envoyées par Adrien à Charlemagne furent mal reçues du roi et de l'Église franque et devinrent l'occasion d'une polémique dont les *Libri Carolini* sont la pièce de insistance. Ils furent publiés en 790 et contiennent ni une réfutation des décrets du concile de Nicée et de leurs considérants. Dus sans doute à la plume de théologiens vivant près de Charles et rédigés sous ses yeux, sous son contrôle et probablement aussi sur ses indications, ces quatre livres sont bien d'une certaine manière l'œuvre de Charlemagne. Ils décèlent la rivalité politique du royaume franc contre l'empire d'Orient, un autre dépit de ce que l'Église franque doit recevoir sa foi de l'Église d'Orient et d'un concile auquel les évêques francs n'ont pas pris part. Sur le fond même de la question, par suite d'une méprise fâcheuse due à la mauvaise traduction latine des actes du concile, rédigés en grec, les théologiens de Charles combattent un adversaire imaginaire. Le mot grec προσχύτησι, traduit par *adoratio*, tandis qu'il ne signifie que prostration, donnait lieu de croire que le concile permettait d'adorer les images alors qu'au contraire il réservait à Dieu seul l'adoration proprement dite ou culte de *latrerie*. Voir ADORATION.

Le pape Adrien répondit par une longue lettre, pleine de ménagements, affectant de ne voir dans l'envoi des livres carolins à Rome qu'une consultation adressée au Saint-Siège, et donnant une réponse à toutes les difficultés soulevées contre les décisions du concile, Jaffé, n. 2483, reproduite dans P. L., t. xcvm, col. 1248-1292. Cette lettre, arrivée peut-être après coup en 794, n'empêcha pas le concile de Francfort de condamner, en présence même des légats du pape, et de rejeter toute espèce d'adoration des images, telle que le synode de Nicée, croyait-on, l'avait prescrite sous peine d'anathème. Conc. de Francfort, can. 2.

C'est également ce concile de Francfort qui fut condamné l'adoptianisme (voir ce mot), originaire d'Espagne. Déjà sur des plaintes venues d'Espagne, probablement des Asturies, Adrien avait condamné la doctrine d'Épiphane de Tolède, comme dérivée du nestorianisme, et mis en garde contre les doctrines bizarres de Migetius, sur la Trinité. Plus tard, lorsque Félix d'Urgel fut entré en lice, le pape exhorta les évêques de la province de Narbonne à tenir un synode sur son sujet Jaffé, n. 2468. Félix dut se rétracter personnellement d'abord devant le concile de Halisbonne de 792, puis à Rome entre les mains d'Adrien à qui Charlemagne l'avait envoyé. Enfin en 794, le synode de Iraneftort se prononça contre l'adoptianisme après lecture de la lettre du pape aux Espagnols. Jaffé, n. 2482.

Adrien I^{er} laissa la réputation d'un adroit politique, et d'un pontife tèle pour la religion. Sa conduite à l'égard des Orientaux offre un mélange de prudence et de fermeté. Même vis-à-vis d'un protecteur aussi proche et puissant que Charlemagne, il sut garder de la dignité. Tout au plus peut-on lui reprocher un peu d'ipreL dans la poursuite des avantages temporels, et un peu d'excès de complaisance pour l'Allemagne dans sa réponse à l'envoi des livres carolins. Adrien y prend part à l'égard de revendications sur des patrimoines situés dans l'empire d'Orient pour adopter, à l'égard de l'impératrice Irène et de son fils, une attitude trop visiblement conforme aux vœux de leur rival, le futur empereur d'Occident.

V»M pt*r Ana-U'W' (r lliblHhécalt; Coder Corollir u4, æUadioD de lettre* p aliIrak* aux rvb traic*, Imprimé

dans *Mon. Germ., Epistolae*, t. m, p. 476, dans Muralori, *Scriptore rerum itahcarum*, t. m, p. 179, ou dans Jaffé, *Ribl. rcr⁹ Germanie.*, t. iv; *Annales Lauriseiuiies, Annules Einhardi, Vita Caroli .W.*, par Einhard. dans lue *Monumenta Germanise, Scriptoris*, t. n, p. 426; Jaffé, *Regesta pontificum*, 2^e édit., l. r, p. 289sq.; *Liber pontificalis*, édit Duchesne, Paris, 1886. t1, p. cccxxvi et 486; Hefele. *Conciliengeschichte*, 2^e édit., 1^{re} 77, t. m, p. 296, traduction française de dorn II. Leclercq, Paris, 1909, t. m, p. 521; Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontificat* dans *Reu. d'hut. et de lift. relig.*, 1896 et 1897; tirage à part, Paris, 1808. Les livres Carolins ont été édités par Goldast, *Imperialia decreta de cultu imaginum m utroque imperio Or. et Occid. promulgata*, Francfort, 1668, c'est l'édition reproduite par P. L. f. t. xcvm, col. 990 sq. Meilleure édition par Ilcumann, *Augusta concilii Niceni fl censura h. r Caroli Magni de impio imaginum cultu libri IV*, Hanovre, 1731.

IL Hemner.

2. ADRIEN II. — L Le divorce de Lothaire. IL Le schisme de Photius. III. La question bulgare. IV. Autres affaires.

Le pape Adrien II était Romain de nation. Son père, qui fut ensuite évêque, se nommait Talarus. Il se rattachait aussi par les liens du sang aux papes Etienne IV et Sergius H. Ordonné sous-diacre par Grégoire IV, promu à la prêtrise par le même pontife en 842 avec attribution du titre de Saint-Marc, il avait à deux reprises, à la mort de saint Léon IV (855), puis de Benoît III (858), réftué le souverain pontificat. A la mort de saint Nicolas I^{er}, 13 novembre 867, il dut céder aux instances du clergé, «les grande et du peuple de Rome. L'empereur Louis II ayant ratifié l'élection, il fut consacré, le 14 <le> cembre suivant, dans la basilique de Saint-Pierre. *Vita Hadriani II*, c. 1-1X. Avant de recevoir le sacerdoce, il avait été marié, et sa femme, Stéphanie, dont il avait une fille, vivait encore quand il fut élevé à la papauté. Hincinar, *Annales*, an. 868.

D'un âge avancé quand il succéda à Nicolas I^{er}, Adrien dérail cependant déployer, durant les cinq années qu'il allait tenir le Saint-Siège, une activité peu commune. Sa politique fut, avec la vigueur, mais aussi plus «l'une fois le succès en moins, la même à peu près que celle de son illustre prédécesseur. Comme lui il affirme et s'efforce de faire reconnaître par tous, dans l'ordre politique aussi bien qu'en matière religieuse, la suprématie du pontife romain.

Deux grandes affaires surtout remplissent son pontificat : celle de Lothaire et de son divorce, en Occident, celle de Photius en Orient.

L Le divorce de Lothaire. — Le roi Lothaire II était toujours en instances pour obtenir l'annulation de son mariage avec Theutberge, annulation qui lui eût permis d'épouser sa maîtresse, Waldrade. Ses démarches personnelles ayant échoué auprès de l'inflexible Nicolas, il avait changé de tactique et, à force de menaces, avait amené Theutberge à demander elle-même le divorce qu'elle avait jusque-là refusé. Par une lettre écrite probablement dans les derniers jours de l'année 866, celle-ci avait sollicité de Nicolas I^{er} non pas seulement une séparation de corps, mais une vraie dissolution. En même temps, elle priait le pape de lui permettre «le venir à Rome pour lui confier de vive voix ses p»ines. Nicolas nés ôtait pas laissé prendre au piège de Lothaire, il avait réduit à néant toutes les raisons ainsi alléguées sur commande par la reine et lui avait défendu de se pnter à lui avant que sa rivale, Waldrade, ne fût venue elle-même se faire examiner et juger par le siège apostolique.

La cause en était là lorsque Nicolas I^{er} mourut.

Espérant trouver le nouveau pape plus favorable à ses desirs et d'esprit plus conciliant, lothaire avait immédiatement fait partir Theutberge pour Rome où elle arriva «Les dernii rs jour* » décembre 867 ou au commencement de janvier 868 Adrien, que son caractère et ses goûts disposaient plutôt à un politique d'accommodements et de conciliations, ne se montra point aussi

sévère quo son prédécesseur. Il consentit à la recevoir et à l'entendre. Mais jugeant qu'une affaire de telle importance devait être réglée en synode, il ne crut pas devoir se rendre aussitôt à sa prière et il la renvoya à son mari. En même temps, il notifiait à celui-ci la décision qu'il avait prise et l'avisait qu'il eût, en attendant la sentence synodale, à traiter Theutberge connue son épouse, ou à lui céder les abbayes qu'il lui avait promises. Jaffé-Wattenbach, *Brgrata pontificum Romanorum*, l. f. Leipzig, 1885, n. 2892. Vers la même époque, il écrit à Adon, archevêque de Vienne, pour le féliciter des représentations qu'il avait faites à Lothaire. Jaffé, *ibid.*, n. 2893. Néanmoins, il penche visiblement pour la miséricorde et la clémence. En février 867, il écrit à Waldrade que, sur la demande de l'empereur Louis, il la relève de l'anathème qu'elle a encouru, à la condition qu'elle se séparera de Lothaire. Jaffé, *ibid.*, n. 2897. Il fait pari de cette sentence de pardon aux archevêques et évêques du royaume de Louis le Germanique, de Charles le Chauve et de Lothaire, Jaffé, *ibid.*, n. 2898-2900, et il invite ce dernier à se présenter devant lui, pour se justifier, s'il est innocent, pour se soumettre à une pénitence, s'il se reconnaît coupable. Jaffé, *ibid.*, n. 2901. Sa bonté, cependant, n'était pas faiblesse; s'il ne pouvait s'empêcher de trouver son prédécesseur sévère dans ses châtiments, il reconnaissait et proclamait bien haut la justice de ses sentences. A quelques jours de là, le 8 mars 868, il ordonnait que les décrets de Nicolas fussent observés et il accréditait en quelque sorte l'archevêque de Heims, Ilincinar, comme son représentant officiel, pour les défendre et les faire exécuter. Jaffé, *ibid.*, n. 2965. Une lettre qu'il adresse le 8 mai de la même année à Adon, archevêque de Vienne, marque bien quelle fut son attitude en toute cette affaire. Adon l'avait exhorté à respecter dans toute leur teneur les décisions de Nicolas. Adrien accepte lavis, mais en ajoutant qu'il entend parfaire dans la douceur ce que lui, Nicolas, avait commencé dans la Sévérité. Jaffé, *ibid.*, n. 2907.

La démarche imposée par Lothaire à Theutberge auprès d'Adrien, en 867, n'ayant pas réussi, le roi n'avait plus d'autre ressource que de venir lui-même plaider sa cause, comme il y avait été invité. Une première rencontre, qui fut plutôt une entrevue intime, comme la démonstré le P. Lapôtre (article cité plus bas), eut lieu le 12 juillet 869 au mont Cassin. Le pape avait dû y venir, sur l'ordre de l'empereur Louis II. Lothaire, qui avait gagné celui-ci ainsi que l'impératrice Engelberge, voulait ainsi soustraire Adrien aux influences nicolaïques qui l'entouraient à Home et l'isoler, en quelque sorte, pour mieux triompher de ses résistances. En fait, dans cette rencontre du mont Cassin, Adrien l'admit à rentrer en grâce ainsi que ceux de ses partisans qui l'accompagnaient. entre autres Gtlnher, l'archevêque déposé de Cologne. Il chanta la messe en sa présence et consentit à lui donner la communion, à la condition qu'il certifierait que, depuis l'excommunication de Waldrade, il n'avait habité ni eu le moindre commerce avec elle, ce qui fut fait. Hincmar, *Annales*, an. 869.

Mais en admettant ainsi Lothaire à une simple communion privée, Adrien n'avait pas entendu dirimer l'affaire. Après l'entrevue du mont Cassin il reprit le chemin de Home où Lothaire le rejoignit quelques jours après, 9 juillet. C'est alors seulement qu'eut lieu l'assemblée synodale depuis longtemps annoncée. Tous les évêques de la province y avaient été convoqués. Elle dura du 15 au 31 juillet. Le pape, comme toujours, semblait incliner à la modération et à l'indulgence. Mais les évêques témoignèrent moins de condescendance. Bref aucune solution définitive ne fut prise. On décida seulement que les choses resteraient dans le statu quo jusqu'à ce qu'un autre concile, un concile plus général, cette fois, eût solennellement prononcé. O

concile devait se tenir le 1^{er} mars de l'année suivante. Jaffé, *ibid.*, n. 2916. Mais quelques jours après éclatait un dénoûment inattendu. Lothaire avait quitté Rome au commencement d'août. Arrivé à Lucques, il fut pris d'une fièvre maligne et le 8 il expira à Plaisance. La cause se trouvait ainsi terminée. Cette brusque solution tirait Adrien d'une situation difficile et l'arrachait à cette dure alternative, que jusqu'ici il n'avait fait que reculer, ou de toucher aux décrets de son prédécesseur, ou de s'exposer aux colères de Lothaire et peut-être de Louis II ». Lapôtre, article cité plus bas, p. 336.

IL Le schisme de Photius. — Pendant ce temps, une affaire plus importante encore continuait à agiter l'Orient. Photius (voir ce mot), patriarche usurpateur de Constantinople, venait de se déclarer ouvertement contre Home. Dans un écrit violent, il avait attaqué la discipline et la foi des latins et le pseudo-concile de 867, tenu à Constantinople sous sa présidence, avait prononcé la déposition du pape Nicolas. Il est vrai qu'un revirement politique avait bientôt changé la situation. L'empereur Michel III ayant été remplacé par Basile le Macédonien à la suite d'une révolution de palais, Photius avait été déposé, le 23 novembre 867, relégué dans un couvent, et Ignace, le patriarche légitime jadis dépossédé par lui, rétabli dans ses droits. Mais le parti phutien n'avait pas désarmé et l'on pouvait toujours redouter de sa part de nouvelles intrigues. Il fallait, par une décision qui s'imposât à tous, prévenir le retour des troubles et, s'il en était encore temps, arrêter le schisme, qui devenait chaque jour plus imminent. A cette fin, Ignace avait demandé à l'empereur de permettre la réunion d'un grand concile auquel serait invité le Saint-Siège, et une ambassade impériale, dont le chef était le spathaire Basile, était venue informer le pape des événements d'Orient et le prier, au nom de l'empereur et d'Ignace, de terminer définitivement le conflit par un jugement solennel.

Adrien venait de succéder à Nicolas I^{er}. Ce fut lui qui reçut les envoyés de Byzance. Son attitude vis-à-vis de Photius fut la même que celle de son prédécesseur, et si l'on put craindre un instant, au début, de le voir subir l'influence de l'empereur Louis II, que des raisons politiques avaient amené à se montrer favorablement disposé pour le patriarche intrus, on fut vite rassuré. Dès le 12 février 868, il avait donné l'assurance qu'il respecterait les décisions de Nicolas I^{er}. Vata Hadciani H, c. xix. Le 1^{er} août suivant, il prend le même engagement vis-à-vis de l'empereur Basile et d'Ignace. Il félicite le premier d'avoir rendu son siège au patriarche légitime et l'exhorte à nippeler aussi ses partisans encore en exil. Jaffé, *ibid.*, n. 2908. Il reproche au second, en termes affectueux, de ne lui avoir point fait part personnellement de sa restauration sur le siège de Constantinople et lui demande de lui rendre compte de la situation de son Église. Jaffé, *ibid.*, n. 2909. Bientôt après, au commencement de juin 869, il réunit à Home, dans la basilique de Saint-Pierre, en présence des envoyés byzantins, un synode de trente évêques. Dans cette assemblée, on ratifie les décrets du pape Nicolas et l'on renouvelle l'anathème contre Photius. On rejette le pseudo-concile de 867 et l'on en condamne les actes au feu. Mansi. *Concil.*, t. xvi, col. 122-131. Puis dans des lettres écrites aussitôt après, 10 juin, à Basile et à Ignace, Adrien proposa la réunion à Constantinople d'un grand concile que présideraient ses légats. Douai, évêque d'Ostie, Étienne, évêque de Népi, et le diacre Mann, et où l'on confirmerait solennellement les décrets du synode romain. Jaffé, *ibid.*, n. 2913. 2915.

(a) concile fut le VIII^e concile œcuménique, IV^e de Constantinople. Voir Constantinople (Concile de). Il s'ouvrit le 5 octobre 869 à Sainte-Sophie et compta dix sessions, dont la dernière eut lieu le 28 février 870. On y renouvela les condamnations précédemment portées

contre Photius et. avant de se séparer, les Pères, en même temps qu'une encyclique à tous les fideles, adresseront une lettre au pape Adrien pour lui demander son approbation, que les légats apostoliques avaient réservée en apposant leur signature. Ces derniers ne rentrèrent à Home qu'assez Link C'est seulement le 22 décembre 879 qu'ils font à Adrien la relation de leur mission. *Vda Hadriani II*, c. LX, et dans une lettre du 10 novembre 879 aux empereurs Basile, Constantin et Léon, Adrien se plaint qu'ils aient été insuffisamment protégés à leur départ de Constantinople et pendant leur retour. Des voleurs les avaient même complètement dépouillés. Jaffé, *ibid.* n. 29p.

Ainsi se termina provisoirement. sous Adrien, l'affaire de Photius. Mais la réconciliation entre les deux Églises ne devait pas être durable. Photius et la plupart de ses partisans persistèrent dans leur résultat. Helardée de quelques années, la séparation violente n'en restait pas moins à prévoir, presque inévitable. Adrien n'y pouvait rien. Entre les deux Églises, depuis des siècles, le fossé se creusait de plus en plus, le concile de 869 n'avait pu le combler. Si les légats d'Adrien et les évêques d'Orient s'étaient entendus sur tous les points essentiels, la susceptibilité jalouse des grecs avait trouvé plus d'une occasion de se manifester. Des difficultés avaient déjà éclaté, au sein même de l'assemblée, au sujet du *Libellus sahsfactorius* que les légats avaient apporté de Borne (c'était un document où était affirmé le respect de l'autorité de l'Église romaine, notamment des décisions prises par Nicolas I^{er} et Adrien II). Bientôt la discorde éclata sur un autre point, et cette fois, non plus seulement avec la partie dissidente de l'église grecque, mais avec Ignace lui-même et les évêques orthodoxes.

C'est la question bulgare qui la provoqua.

III. La question BULGARIE. — Les Bulgares, après avoir été rattachés d'abord à la circonscription patriarcale de Constantinople, s'étaient rapprochés de Home sous le règne de Nicolas H, et ce pontife leur avait envoyé, à leur prière, des missionnaires, évêques et prêtres. Les Grecs, d'autre part, qui espéraient, de la dépendance religieuse de la Bulgarie à l'égard de Byzance, retirer de grands avantages, ne l'avaient pas vue sans regret leur échapper et ne négligeaient rien pour la rétablir. Sur ces entrefaites, le roi des Bulgares, Michel, mécontent qu'on lui eût refusé pour le siège métropolitain qu'il voulait créer dans ses États, les prêtres qu'il avait désiré.*» (d'abord le diacre Marin, puis l'évêque Formose, *Fila Hadriani II*, c. lxi, lxxh), prêta l'oreille aux sollicitations des Grecs et fit demander à Constantinople, aux Pères alors réunis en concile, si son pays devait appartenir au patriarcat de Borne ou à celui de Byzance. Dans une conférence supplémentaire tenue trois jours après la clôture solennelle du concile, les Orientaux, malgré les représentations très énergiques des légats, décidèrent que les Bulgares devaient se rattacher à Constantinople. C'est en vain que les légats adjurèrent Ignace, conformément à une lettre du pape Adrien qu'ils tenaient probablement en réserve, de ne point se mêler du gouvernement des Bulgares. *Vita Hadriani II*, c. lvii. A quelque temps de là, Ignace lui-même leur confierait un métropolitain. Adrien en fut réduit à envoyer, le 10 novembre 871, des remontrances assez amères à Basile et au patriarche. H se plaint qu'on ait enlevé la Bulgarie au Saint-Siège et qu'on en ait expulsé les missionnaires latins. Il menace même Ignace des peines canoniques s'il ne s'abstient pas désormais de tout empiètement en ce pays. Jaffé, *ibid.*, n. 2913, 2944. Le conflit devint plus aigu encore sous le successeur d'Adrien, Jean VIII. De plus en plus, l'Église d'Orient tout entière échappait à l'autorité du pontife romain. L'effort d'Adrien pour prévenir le schisme était resté stérile.

IV. ΑΤΤΗΓΑ ΑΦΦΑΗΙΕΡ. — L'activité d'Adrien II s'étendit encore à d'autres objets.

1« *L'évangélisation des Moraves.* — C'est sous son pontificat que se place, au moins en partie, l'évangélisation des Moraves. Appelés à Borne par Nicolas H à la fin de son pontificat, saint Cyrille et saint Méthode y furent reçus par Adrien, à qui ils remirent les reliques du pape saint Clément I^{er}, trouvées à Cherson. Adrien les accueillit avec bonté et les ordonna évêques. Cyrille ne devait plus retourner chez les Slaves, il entra dans un couvent à Borne et y mourut le 14 février 869. Quant à Méthode, Adrien le fit archevêque de Moravie et de Pannonie, avec des pouvoirs très étendus, et le renvoya dans son pays de mission en le recommandant aux princes H. astiz et Kozel. Jaffé, *ibid.*, n. 2924. Il lui accordait en même temps la permission de se servir de la langue slave dans quelques parties de la liturgie, à condition que ces parties fussent aussi récitées en latin.

2« *Démêlés des princes francs.* — Comme Nicolas I^{er}, Adrien intervint aussi dans les affaires politiques de la chrétienté. A diverses reprises il essaya de s'interposer, sans succès, il est vrai, dans les rivalités qui continuent à éclater entre les princes francs, Louis le Germanique, Charles le Chauve, l'empereur Louis II, le roi Lothaire II et le jeune Carloman, fils de Charles le Chauve. Il leur écrit, il écrit aussi aux grands, ecclésiastiques ou laïques, de leurs royaumes, spécialement à Hincmar, adressant aux uns ses félicitations, aux autres ses reproches et parfois ses menaces, à tous ses conseils. A la mort de Ixithaire II, en particulier, il prend, contre Charles le Chauve qui s'empare alors de la Lorraine, la défense de Louis II, qu'il regardait comme l'héritier légitime. Jaffé, *ibid.*, n. 2895, 289G, 2917-2923, 2926-2931, 2940-2942. Mais on savait bien, en France, qu'il n'avait pas l'énergie qu'il eût fallu pour en venir aux mesures de rigueur, comme eût fait un Nicolas I^{er}, et ni Charles le Chauve, ni les évêques de son royaume ne tinrent compte de ses menaces. Hincmar de Heims lui écrit même à cette occasion, au nom de la nation entière, une longue lettre où il oppose une fin de non-recevoir formelle à ses prétentions de s'immiscer dans les affaires temporales. *P. L.*, t. cxxv, col. 17-4-186. Son protégé, Louis II, dut se résigner à ne conserver, avec son titre d'empereur, que le seul royaume d'Italie.

3« *Appel d'Hincmar de Laon.* — Ce conflit d'Adrien avec Charles le Chauve se compliquait encore d'un démêlé, d'ordre ecclésiastique celui-ci, avec les évêques de son royaume. Il n'y devait pas être plus heureux. Hincmar de Heims avait fait déposer au concile de Douzy, en Lorraine (août et septembre 871), son neveu. Hincmar le jeune, évêque de Laon, qui était en même temps son suffragant. Celui-ci en appela à Home, comme jadis, au temps de Nicolas I^{er}, Bothade de Soissons. Adrien s'efforça de faire triompher les mêmes maximes que son prédécesseur sur la dévolution au pape des procès des évêques entre eux, comme de toutes les causes ecclésiastiques majeures. Mais il n'y réussit point. C'est en vain qu'il veut faire venir à Home, pour qu'il y compare devant son tribunal, l'évêque de Laon. Jaffé, *ibid.*, n. 2910, 2911, 2938, 2939. Charles le Chauve s'y oppose et Adrien ne peut qu'affirmer, non toutefois sans fermeté et sans grandeur, dans les lettres qu'il adresse au roi ainsi qu'aux évêques du synode de Douzy, les droits et les prérogatives du Saint-Siège. Jaffé, *ibid.*, n. 2915, 2916, 2951. Adrien II mourut en 872, entre le 13 novembre et le 14 décembre. L'affaire d'Hincmar de Laon ne devait être terminée qu'après lui. Jean VIII, son successeur, ne rendit point son siège au prélat déposé, mais lui fit donner sur les revenus de l'évêché de Laon ce qui lui était nécessaire pour vivre et lui accorda le droit de dire la messe.

Vita Hadriani II. Adh. b. Lilxrponti/lra. H. t., édit. Duchenne, t. II. Paris. IRi*2, p. 173-190; Hincmar, *Annal.* dans les *Monumenta Gerniani** Meforicu, Scrij. Iorc, Hanovre, 1820, t. I, p. 474eq.]

llrglnon. C/iroriicon, dan· le mémo volume du m*mc recueil, p 578 aq. ; Jaffé-Waltenbach· *Regesta pontificum JRrmanorum*, 2· Mit., Leipzig, 1885, I.i, p.368 sq.; Leipzig, lKKK. t. n,p. 745; Muhlbacher, /he *Regesten des Kalscrreichs tinter der Aaro hngern* (751-918), d apr» h lfc»-limer, nouvelle édition revue et corrigée, Inspruck, 1889. DOfnmlcr, *Geschichte des Ostirdnkischen Rcichs,2'ldil.*, Leipzig, 1887, t. lF. Ilclele. *Cimctliengeschichte*, 2* édit.» Fribourg-en-Brlegau, 1879, t. iv; *Histoire des conciles*, traduction delà deuxième édit, par Il. Leclercq. Pari«. 1910, t iv, \$473; Daxmann, *Die Politik der Papste von Greyor I bis Greyor VII*, Elberfeld, 186«; Bobert Pariant, *Le royaume de lorraine sous les Carolingiens* (843-923), Paris, 1809; Lapôtre, *Hadrien II et lrs Fausses Décrétales*, dan· *Revue des Qitrs lions historiques*, l. xxvti p. 377-431 (démnnlre Contre Maa^cn que le discours anonyme prononcé au concile de Home do 969 n'est pas d'Adrien II mai· d'un prélat partisan dr Nicolai l.*); Mger, *Cyrille et Méthode*, étude historique sur U conversion de· Slaves nu christiani«me, Paris, 1868. Cf. auasi h< *notices* bibliographiques de· articles Photius, Hincmar, conciles de Constantinople. Voir le· lettre· ou fragments do lettres qui nous ont été conservés d'Adrien II dans l*. L., t. CXXII, col. 1259-1320; Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, Paris, 1749, t. vu, p. 439 sq. ; Manii, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Venise, 1770, l xv.col. 819 sq.; Venise, 1772, t. xvi, *passim*; Sirmond, *Concilia antiqua Gal-lir*, Paris, 1629, t. lit, p. 362 eq. ; Delalandc. *Conciliarum anli-quorum Galllse supplementa*, Pari·, 1666, p. 205.

L. JÉRÔME.

3. **ADRIEN III**, qui était Romain, occupa le Saint-Siège un an el quatre mois, du mois d'avril ou de mai 881 au mois d'août ou de septembre 885. Il adressa à Photius, patriarche de Constantinople, une lettre synodale, où il montrait que le Saint-Esprit procède du Père. Cette lettre est perdue. On possède de lui quatre décrets relatifs à des monastères.

Jaffé-Wattenbach, *Regesta pontificum Romanorum*, Leiprig, 1888, n. 3397-3402, l. il, p. 426-427.

A. Vacant.

4. **ADRIEN IV, Nicolas Breakspenr**, pape, successeur d'Anaslase IV, élu le i décembre 1154, mort le 1er septembre 1159.

Fils d'un clerc anglais du diocèse de Bath, qui l'abandonna encore enfant pour entrer dans un monastère, il vécut d'aumônes dans sa patrie el vint en France où il entra au service des moines de Saint-Huf, près d'Arles. De domestique il devint religieux. En 1137, il fut élu prieur. Accusé deux fois en cour de Home par les moines qu'il voulait réformer, il fut apprécié par Eugène III qui le nomma évêque d'Albano et l'envoya comme légat dans les pays Scandinaves. Parvenu au Saint-Siège au moment où Frédéric Barberousse pénétrait pour la première fois en Italie, Adrien refusa toute entente avec la république instituée à Home par Arnauld de Brescia, el. retiré au château Saint-Ange, il mit la ville en interdit pour venger un cardinal mortellement blessé dans une émeute. La ville lit sa soumission; Adrien exigea l'expulsion d'Arnauld, et célébra la fête de Pâques au Latran. A l'approche de Frédéric, il gagna Vîterbeel engagea des négociations laborieuses pour amener ce prince à lui tenir l'étrier suivant l'ancien cérémonial. L'entente du pape el de Frédéric fut conclue aux dépens des Domains qui furent traités en rebelles et d'Arnauld de Brescia qui fut remis par le roi aux mains du pape et pendu. Iæ 18 juin 1155, le pape couronna l'empereur à Saint-Pierre. Le lendemain, Frédéric quitta Home avec Adrien lui-même qui ne s'y sentait pas en sûreté.

Le pape ne réussit pas mieux dans sa guerre avec Guillaume de Sicile que dans ses luttes contre la déino-cralie romaine. Après avoir refusé une paix avantageuse offerte par Guillaume, il se vit enfermé dans Bénévent Cl contraint par traité à reconnaître Guillaume pour roi, à lui céder l'Apulie ct Capoue, à promettre de ne pas envoyer de légats en Sicile sans le consentement du roi, ct de n'envoyer en Calabre et en Pouille que des légats qui ne - pilleraient pas les églises .

Le rapprochement de Guillaume el du pape indisposa

Frédéric dont les rapport* avec Home étaient déjà tris tendus, en raison des caractères et des prétentions opposées du pape et de l'empereur. Les légats du ppc au congres de Besançon reprochèrent à Frédéric l'arrestation d'Eskill, archevêque do Lund, el lurent une lettre pontificale, Jaffé, *Regesta pont. Rom.*, Leipzig, 1888, t. n, n. 10 31)4, qui qualifiait h couronne impériale de < bénéfice · conféré par le pape. Les explication* du légal Boland accrurent encore h colère de l'empereur. Pour éviter une rupture, Adrien déclara que le mot de *benéfice* équivalait à celui de *bienfait*, et qne conférer signifiait ici, imposer *Beneficium ex bonn et facio est éditante! dicitur hmfiriuni apud nos non fe.uduni, sed bonum factum*. Jaffé, n. 10386. Au deuxième voyage de Frédéric en Italie, la diète de Honcaglia étendit con>i-dérablement les pouvoirs de l'empereur au détriment des municipalités et du Sainl-Sivge. La correspondance entre les deux souverains devint aigre : Adrien refuse l'archevêché de Ravenne au candidat de Frédéric. Jaffé, n. 10 530. Fridéric met son nom avant celui du pape dans ses lettres. L'empereur négocie une alliance avec les rebelles. Adrien en négocie une autre avec les villes lombardes. La guerre allait éclater, quand Adrien mourut à Anagni. Une lettre très vive d'Adrien à Fridéric, Jaffé, η. 10393, est d'authenticité· discutée.

Li correspondance d'Adrien contient h preuve de l'énorme développement des exemptions et des privileges monastiques au xn· siècle; presque toutes ses lettres visent la protection à accorder aux abbayes, aux monastères, les privilège* des ordres religieux, quelquefois des églises particulières. Un petit nombre de b tires témoigne de l'autorité exercée par les papes en matière politique. Adrien confirme une sentence du roi de France contre le duc de Bourgogne, Jaffé, n. 10 165; il invite le roi d'Angleterre à occuper l'Irlande ct revendique pour le Saint-Siège toutes les lies ou a été précitée la foi, Jaffé, η. 10056; toutefois l'authenticité de celle < donation » de l'Irlande est mise en doute par quelques historiens. Certaines lettres se rapportent à la primalie de Lyon sur les provinces de Lyon, Rouen, Tour-» cl Sens, Jaffé, n. 99f>i, à la primalie du siège de Tolède sur les Espagncs, Jaffé, n. 10 l H, au patriarcat de Grado, Jaffé, n. 9997 sq., n. 10296, aux querelles des archevêques de Tours et de Dol. Jaffé, n. 10063-10065, 10102 sq.

On sait par le traité conclu entre Adrien el le roi de Sicile que l'envoi de légats trop puissants rl trop avides était l'un des sujets de plaintes des souverains cl des Eglises. Adrien confia à quelques métropolitains le droit d'exercer sur place des droits de légal, llllin de Trèves, Jaffé, n. 10145, 10 156, 10201; Samson de Reims, Jaffé, n. 10342, 10 491 ; Béranger de Narbonne. Jaffé, n. 10 419, lû 468. S'il envoya de> légats munis de blancs-seings, prêtant aux abus, il reçut avec une humilité touchante les observations du moine Jean de Salisbury : *In inno, paler, es et non in via*. Joan. Sarisber, *Pobjtr.*, L VI, c. xxiv, P. l-., t. cxcix.

Par une lettre à l'archevêque de Salzbourg, Adrien déclare que les mariages des serfs, contractés maigri les seigneurs, ne doivent pas être dissous. Jaffé, n. 10 445.

Jaffé. *Ilegruta pontifi Hom.*, 2" édit, Lcipxig, 1SK8. I. n. p. 1U2 sq.; *Liber pontificalis*, Mit. Ducherae, Paris 4802, t. H. p. 388; W«tterich, *Pontificum Romanorum v«u*, t il. p 323*q.; Otto de Frising, *Gesta FridertcLdans Monummta Germaiox >'erip(oret,L xx, p. Vü; Hcfele, Histoire des conciles*, traduction Leclercq, Paris, t. v, \$619, ©t la deuxième édition allemande: *hmcihengrxchichtc*, Fribonrg-en-Bri^gau. 1886, t v, p. 538.682; S ntisi. *Ih· monarchia Sicula*, Fribourg, 1869. Lettre· dons />. L , t. CLXXXVI!!., CûL 136t.

IL Ilk mmer .

5. **ADRIEN V**, originaire de Gênes et neveu d'Innocent IV. Il était cardinal-diacre lorsqu'il fut élu pape, le Il juillet 1276, a Lt place d'innocent V. H mourut Je 17 ou le 18 août suivant, avant de n'cwoir la prêtrise et l'épiscopat cl sans avoir pu être couronné. La brièveté

de son pontificat l'empêcha d'accomplir aucun acte important.

Raynaud. anootd par Mansl. *Annales ecclesiastici*, ad an. 1276, Luegur». 1748. t. in, p. 402. III3; Potlhost. *Hegcata pontificum Romanorum*. Berim. 1875, L ti, p. 17BM710.

A. Vacant.

6 ADRIEN VI. Adrien Dedel, appelé aussi Adrien Doeyens, du nom de baptême de son aïeul paternel, naquit a Utrecht d'une famille honorable, le 1,r mars <450.

Il étudia successivement chez les hiéronymites de Delft, à la fameuse école latine de Deventer, ou, selon d'autres, à celle de Zwolle, et à l'université de Louvain. C'est dans cette dernière ville qu'en 1491 il conquit le grade de licencié en théologie et, l'année suivante, celui de docteur. Il était dès lors, selon un abus trop commun en ce temps-là, pourvu de plusieurs bénéfices situés en divers lieux. Au sein même de l'université, qu'il dota d'un grmd collège connu encore aujourd'hui sous le nom de Collège du Pape, il fut élevé deux fois aux honneurs du rectorat.

En 1507» il avait été choisi comme précepteur de l'archiduc Charles <l Autriche, qui devint plus lard l'empereur Charles-QuinL Lors d'une mission importante qui lui fut confiée pour l'Espagne (1515), il triompha rapidement des premières défiances qui l'avaient accueilli, el bientôt il possédait toute l'estime de Ferdinand le Catholique el de son ministre, le célèbre Ximénés. Après la mort de l'un et de l'autre, il eut une grande part au gouvernement intérimaire du pays, jusqu'à ce qu'il fut, en 1520, établi seul vice-roi pour Charles V, qui allait recevoir la couronne impériale d'Allemagne. Cependant il avait été créé, par l'influence de son ancien élève, évêque de Tortose, en Catalogne, el cardinal.

L'année suivante, le conclave, réuni pour donner un successeur à Léon X, désigna, à l'unanimité des suffrages moins un, le cardinal Dedel, que l'on regardait généralement comme un sainl. Ce choix, qui ne pouvait manquer de plaire à l'empereur, ne semble pourtant pas avoir été inspiré par lui.

En montant sur le trône pontifical, Adrien VI cul surtout quatre choses en vue : réformer la cour romaine el l'administration ecclésiastique, réconcilier entre eux les prino s chrétiens, arrêter les progrès du protestantisme, enfin délivrer l'Europe des Turcs.

Autant Léon X avait aimé le luxe et la magnificence, autant son successeur w montra tout d'abord simple el ennemi du faste. Un de ses premiers soucis fut de réduire considérablement le train et les dépenses de sa maison rl de son entourage. L'opportunité et la nécessité de c< s changements ne furent malheureusement pas comprises de la plupart des Romains, cl, tout en admirant les hautes vertus d'Adrien, ils ne lui pardonneront jamais ce qu'ils appelaient sa lêsinerie.

C'est le même dessein d'une réforme sérieuse de l'Église in capite et m membri· à opposer aux témérités des novateurs, qui éclate dans les négociations engagées avec lrs princes*électeurs présents à la diète de Nuremberg (1522-1523). Par «on légat Chierégali, le pape proposai notamment d'assembler un concile général on Allemagne. Mais scs loyaux efforts ne rencontrèrent pas le concours qu'il était en droit d'attendre. Vainement insista-t-il auprès des princes pour les amener à exécuter au moins le décret de Worms el à proscrire les nouveautés religieuses, vainement adressa-t-il à l'électeur Fr dévie. le malencontreux protecteur de Luther, un bref tout rmpretnl de boni·'· et d'indulgence : on m· lui répondit guère que par d'aigres doléances, en rééditant les plaintes du peuple allemand déjà formulées à Worms et connues en histoire sous le titre de *Gravamina nationi· Germanica*. Il obtint pourtant h promesse qu'on prot· gérait l'unité et la tradition de l'Église contre lout attentat ultérieur pendant un an, délai jugé nécessaire

pour réunir le concile, et qu'on ne permettrait pas, durant le même intervalle, d'expliquer l'Évangile au peuple autrement que d'après les commentaires autorisés. Mais ces engagements ne furent pas tenus, cl Luther, bien qu'il eût été mis depuis longtemps au ban de l'empire, put demeurer tirs tranquille à Wittembeig et continuer sans encombre son œuvre néfaste. Li mort prématurée du pape vint d'ailleurs interrompre les préparatifs du concile.

Dans un autre ordre d'idées, Adrien VI avait toujours songé à organiser une grande croisade contre les Turcs, Désireux de grouper dans ce but les forces de la chrétienté, il refusa d'abord avec une constance très méritoire de prendre parti pour Charles-Quint, son ami et bienfaiteur, dans ses démêlés avec François Irr. A h nouvelle de la prise de Rhodes par Soliman, il envoya à tous les souverains de l'Europe des lettres pressantes, qui étaient un vrai cri d'alarme. Mais lorsque, à h faveur même des succès du croissant, François I" voulut pousser ses avantages en Italie, Adrien se vil entraîné malgré lui dans la ligue conclue par Henri VIII, Charles-Quint et la république de Venise contre le roi de France. Ici encore vains furent ses ellbrts pour maintenir ou rétablir l'unité de vues et d'action, en restant lui-même en dehors el au-dessus de toutes les divisions.

Au total, en dépit des meilleures intentions, le pieux pontife nconnu guère les joies de la réussite. Ce bilan surtout négatif pourrait expliquer dans une certaine mesure le jugement sommaire et sévère de Pallavicini : « Ce fut un excellent ecch'siaslique. mais un pape médiocre. » Sans être aussi catégoriques, d'autres historiens judicieux estiment que Faction d'Adrien VI n'a pas toujours presenle la prudence el la fermeté que les circonstances réclamaient. On lui a reproché notamment de n'avoir pas saisi le caractère profondément séduisant el dangereux des doctrines de Luther. Voici comment il les appréciait lorsqu'il n'était encore que cirdinal : « De telles hérésies me paraissent si grossières el si palpables qu'elles révolteraient un simple élève de théologie, pour peu qu'il soit initié aux éléments de cette science. Je m'étonne fort qu'un sectaire de cette sorte puisse impunément errer et impunément répandre le venin très pernicieux de ses erreurs et de ses rêves. » On lui a reproché aussi de s'être exagéré la gravité des abus à supprimer, surtout d'avoir f.iit à ce sujet des aveux trop explicites el à tout le moins inopportuns. Il est certain que les *Instructions* publiques qu'il adressa à son légat Chierégali (Raynaldi, *Annal. eccie<.*, an. 1522, n.70) contiennent des déclarations d'une rare franchise, mais dont des esprits prévenus et mal disposés, comme il en existait beaucoup alors, pouvaient facilement abuser.

Adrien VI mourut le 14 septembre 1523. Il n'avait occupé le Saint-Siège que pendant vingt mois et cinq jours, assez de temps néanmoins pour connaître el subir une drs crises les plus graves que l lglise ail jamais traversées. Sur si tombe, dans la chapelle allemande de la basilique de Saint-Pierre, se lit celle modeste épitaphe qui. si elle n'est pas son œuvre à lui-même, relète du moins fidèlement ses sentiments rl srs idées : *Hadrianus sexliu hic situa est, qui nihil sibi infelicius in vita duxit quam quod imperaret.*

Adrien \l fut à la fois un théologien de solide doctrine et un ami éclairé des belles-lettres. Nous avons sur ce |>oinl un témoignage pru suspect, celui d'Erasmus : *Adnanus*, dit-il, *favebat scholasticis disciplinis; nec mirum ·t illi· favebat in quibus a teneris unguiculis educatus, longo mterialtn praecedebat omnes; sed ita favebat tamen, ut apud eum prima esset pietatis ratio; satis etiam aequus et candidus erga bonas litteras ac hnguas*. Ses principaux ouvrage s intéressant la théologie sont :

le Des *Qu/Tstiom^ qundlihelicir*, ÎOUvain, 1515, in-fol. de 134 feuilleta, qui ont eu un grand nombre d'éditions.

G· sont des discours, en forme de thèses publique.* , prononcés aux r« unions solennelle-» qui, tous le* ans, au mois de décembre, m· tenaient pendant huit jours à l'école de la faculté des art.*. — 2** lies QuoM/iorics in /V·· *Sententiarum, prvserlim circa sm ramenta*, in-foL de 177 L, l-ouvnnin, 1516. Dies furent publiée* axant d avoir subi une dernière révision et à l'msu de l'auteur, qui regretta vivement ce trait de zèle inconsidéré de la part de quelques-uns de ses amis. Par son contenu, cet ouvrage est plutôt un traité complet sur les sacrements qu'un commentaire sur le Maître des Sentences. — II· Deux discours, qui datent du temps où Adrien était évêque de Torlose : *Sermo parometicus* in competum /lominis *christiani agonizantis*; — *Srrmo de sxculu perluto sire de superbia*. — V *Commenton us lire expositiones in Druverbia Salomonis*, c. i-xm, 6. Écrite en vue du doctorat en théologie, celte œuvre exégétique n'a jamais été imprimée en entier. Le manuscrit autographe en est conservé à la bibliothèque du grand séminaire de Malines.

Nous ne parlons ni des diverses collections d'ordonnances el reglements émanés du pape Adrien VI, ni de sa correspondance, dont une partie a été publiée par Gachard, sous ce titre : *Correspondance de Chailles-Quint et d'Adrien VI*, in-8°, Bruxelles, 1879.

Dans les *Quits tûmes in /P·■ Sententiarum*, on a relevé celte affirmation, que *le pape peut errer*, même en ce qui touche à la foi. Mais c'esl bien â tort que certains adversaires «le l'infailibilité y ont vu jadis un grave argument en leur faveur, ou que, de no- jours encore, quelques autres affectent de s'en scandaliser. Composé par Adrien longtemps avant son élévation sur la chaire de Pierre, le livre d'où la citation est extraite ne participe «videmment en aucune façon à l'autonlé des actes pontificaux. D'ailleurs, il n'est pas même prouvé que l'assertion en question s'applique, dans la pensée de son auteur, aux définitions *ex cathedra*; ce ne serait, par conséquent, que la reproduction d'une opinion théologique que nous rencontrons maintes fois, bien avant le XVP siècle, sous la plume des papes eux-mêmes ou dans des documents approuvés par eux. C'est ainsi qu'innocent III écrivait : « Li foi m'est â ce point nécessaire que, si pour toute autre faute je ne relève que du jugement de Dieu, *pour le seul péché que je commettrais ni matière de foi* je deviens justiciable du tribunal de l'Éghsc. » Et déjà antérieurement, on lisait dans le *Décret de Gratien* (dist. XL, c. vi) ces parole.* de Boniface, archevêque de Mayence : « Aucun mort·! n'a la pn trillion de le reprendre de ses fautes (le souverain pontife); car, établi juge de tous, il no reconnaît lui-même aucun juge, *à moins qu'il ne vienne à trahir une erreur contre la foi*. » Dans ces textes cl beaucoup d'autres semblables, le >ape est manifestement envisage comme docteur privé. Voir INFALLIBILITÉ.

Itzqnaldi, Arma/. *ecctrs.*, Gaspard Bunnann. *Analecta historica i/r Hadriano Vf*, Utrecht, 1721; L. E. île-ch. *Jets oivr puMS Hadrian VI*, l'·ππtIt, IKJG; Hoefler, *Fapst {drum VI*, Vienne, 188'1; Infiltre, *Adrien VI* (Ihi^e), 1881. Pour ht nomenclature complète de- onivnxl Vdrivn VI. Heusen*. *Syntagma dodrime theologiex Adrianl* 17, Ixruvaln, IHU2; Aura/ohi .Idnuni 1l, Louvain, 1802; surtout l'art. *Huiyens*, daiw la ZhopnqiAis na/Ionale publiée par l'Academie royale do Belgique, BruxcUe.* , im-8. .l I ou.i î

7. **ADRIEN**, premier hêrdliquo qui parut eu Russie. C'i lait un moine eunuque qui prêcha à Kiefl en l(XH contre la hiérarchie cl les canons de l'Églisc. Il fut mis en prison par le métropolitte Léonce et ne tarda pas a exprimer son repentir, suivant le chronographe Nestor.

Gcbrlng, *Inc Svkten der ruAsischm Kirche*, IxMpxlg, 1896, It·8·, p. 4.

N. Tolstov.

b. **ADRIEN** Corneille. Voir AmUAENSZ.

9. **ADRIEN DE CORNETO**, ainsi nommé du lieu

de sa nai^mre. Envoyé par Innocent VIII comme nonce en Angleterre el en Ecu**c, il gagna les bonnes grâces du roi Henri VII el fut nommé évêque d*Hereford, puis transféré de ce siège sur ceux d» Bath el de Wcis. Alexandre VI le rappela â Home cl le créa cardinal en 1503. Pour échapper a un complot qu'on accuse ce pape et César Borgia, son fils, d'avoir tramé contre lui dan* le but de s'emparer de se* richesses, il se réfugia a Trente. Il revint a Borne sous Léon X. mais fut impliqué dan* la conspiration du cardinal Pétrucci contre Léon, Il s'enfuit de nouveau et on n'a jamais su ou il alh. ni ce qu'il devint. Il a composé, d après les grands docteurs de l'Église, un traité de h religion qui a pour titre : *De vera philosophia*, Cologne, 1518; Rome. 1775. Cet ouvrage est écrit avec élégance el beaucoup d'érudition. Mais A«drien s'est surtout fait un nom dans les belles-lettres, en particulier par son traité *D· sermone latino et nufdts latine U^uendi*, Rome, 1515.

Feller, BiOiymphie *umrrmrU^*, Par s 1867; Horter, *Xomenclator httrranu*«,Inspruck, 1899, t. iv,col. MO.

A. Vacant-

10. **ADRIEN DE NANCY**, capucin, ñi i Nancy et décédé à Ncufohâlcâu. le 11 décembre 1715, après avoir éb· prédicateur, lecteur de théologie, définitcur, gardien de plusieurs couxenls et custode de b province de Lorraine. Ses ouvrages théologiques sont l'écho de son enseignement 1· *Liber argumentatmnum tuppr prtpci-puas theulngia· difficultates*, 2 in-12, Bamberg. 1729. On y trouve b solution d'objections sur l'ensemble de la religion. Divisé en quatre parties comme les Sentences de Pierre lombard, ce livre contient le même nombre de titres et de conclusion* que cet ouvrage célèbre. Les dogmes, niés par les hérétiques, ou les opinions d'école, nuLimmenl celles qui divisent les thomistes el les sco-tistes, y sont exposés selon b methode de VargumenU-ion scolastique. Après l'énoncé de la conclusion, le *ens en est expliqué, s'il est besoin, les preuves sont briève-ment indiquées, enfin les objections sont longuement discutées. Le théologien se montre exact dans b doctrine, judicieux dans le choix des preuves, profond et subtil dans les distinctions et constamment fidèle aux regies de la dialecti<|ue. — 2* .tmdi/s«a *theologia* m trrs partes divism, juxta communimrm docturum ordinem, methodu compendiosa*, in-8% Nuremberg, 17»2 Les points essentiels de b théologie positive, dogmatique cl morale, et même de l histoire ecclésiastique y sont résumés en vingt traité*, dont quelques-uns comptent à peine une ou deux pages, l-i doctrine de l'Église est nettement opposée aux erreurs «les hén tiques. Dans les questions controversées, le capucin est ordinairement scotiste; cependant, il s'écarte parfois des sentiments du docteur subtil; en morale, il est probabiliorislc. Nous avons encore du Pere Adrien deux petits volumes de piété el d'édification : 1· *Eloge historique de l'illustre martyr saint Élophc*, avec une *Méthode ou pratiqiu· de piété pour Vinstructiun et la runsulatiun des pèlerins qui i isitent le tombeau de saint Élophe et les lieux qu'il a sanctifiés par son martyre*, in-12, Nancy, 1721 ; 2 *Exercices spirituels et pratique continuelle de l'imitation de Jésus-Christ en faveur des personnes devotes et religieuses, particulièrement des enfants de saint François*, in-12. Luxembourg, 1733. Calmel, *bibliothèque lorraine*, Nancy, 1751, p.22, dit que le P. re Adrien s'était • rendu célèbre par ses ouvrages de philosophie >, el Michel. *biographie historique dgcnralogiquedes hommes marquant de l'ancienne provmee de Lorraine*, Nancy, 1829.p. 12, ajoute que son ordre conserva cesouvragesjus-qu'il la Révolution el qu'ils disparurent vers celle époque.

Chevrier, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres de Lorraine*, Bruxelles. 1754. l n. p. 199; E.Maugnot, *Ex n P. Adrien de Nancy, capucin*, dans b *Lorraine artiste*, Nancy. 1889. p. 199-201,216-219.

E. Mancfnot.

11. ADRIEN HAMSTEDIUS. Voir Aürumes.

ADSON. — I. Sa vie. II. Ses ouvrages.

I. Sa vie. — Adson, dont le nom est écrit quelquefois Asson ou Azon, fut un des écrivains ecclésiastiques les plus féconds du x^e siècle. Il naquit au commencement de ce siècle, d'une noble et riche famille de la Bourgogne transjurane, dans les environs de la ville de Saint-Claude. Il fut élevé dès ses premières années au monastère de Luxeuil. Il y fit de remarquables progrès dans les lettres, les sciences et la vertu, et y embrassa la vie monastique. De Luxeuil, il vint à Toul, appelé par l'évêque saint Gauzelin pour diriger l'école épiscopale de l'abbaye de Saint-Epvre. Quelques années plus tard, il suivit Albéric, moine de Saint-Epvre élu abbé de Montiercندر, au diocèse de Châlons. Après avoir été lauxihain· précieux d'Albéric, Adson devint son successeur en 978 à la tête de cet important monastère que saint Berenice avait fondé au vu^e siècle dans l'immense forêt du Der, d'où le nom de Montier-en-Der. Sous l'administration d'Adson, la discipline reprit une nouvelle vigueur, h's études furent encouragées, le cloître fut construit et la belle église qui subsiste encore aujourd'hui commença de s'élever. Entre temps l'infatigable abbé alla fonder ou réorganiser des écoles, à la prière des évêques, dans les diocèses de Langrès, de Troyes, de Chiions, comme il avait fait précédemment dans le diocèse de Toul. Il entreprit dans sa vieillesse, âgé de plus de quatre-vingts ans, le pèlerinage «des saints lieux, en compagnie d'un seigneur qu'il avait converti, Hilduin comte d'Arcy; mais il ne vit pas Jérusalem et mourut pendant la traversée, le IV juin 992.

II. Ses ouvrages. — Adson a abordé presque tous les genres de littérature ecclésiastique, et ses ouvrages nous le révèlent à la fois théologien, moraliste, historien, liturgiste et poète. On peut voir la liste complète de ses écrits dans l'*Histoire littéraire de la France*, Pans, 1742, t. vi, 477-492. Voici les principaux : 1° *Traité de l'Antéchrist*, rédigé vers 950 et dédié à la reine Gerberge, femme du roi Ixmîs IV d'Outre-Mer. Cet écrit fut attribué à Alcuin, à Haban Maur, et même à saint Augustin, et plusieurs fois édité parmi les œuvres de ces auteurs. Il est aujourd'hui démontré* que ces attributions sont (busses, mais elles font honneur à Adson qui est le véritable auteur du traité*. *Hist. litt., loc. cit.* — 2° *Vie de saint Mansui*, premier évêque de Toul, écrite à la demande de l'évêque saint Gérard, 963-991. *Acta sanctorum*, Paris, 1868, t. xii, p. 615-651. — 3° *Vie de saint Frobrt ou Frodobert*, fondateur et premier abbé de Montier-la-Celle, près de Troyes, vu^e siècle, *Acte sanct.*, Pans, 1865, t. I, p. 505-513. — 1° *Vie de saint Walbert ou Valdebert*, deuxième abbé* de Luxeuil, vni^e siècle. *Acta sanct.*, Paris, 1866, t. xiv, p. 282-287. — 5° *Vie de saint Berçairc*, premier abbé de Montiercندر, vrsi^e siècle. *Acta sanct.*, Bruxelles, 1855, t. i.v, p. 1010-1031. — 6° *Vie de saint Basle*, confesseur, qui a donné son nom à une abbaye du diocèse de Heims, Vi^e siècle, publiée par Mabillon, *Acta sanct. ordin. sancti Benedicti*, Paris, 1668, t. n, p. 67-75; t. vt, p. 137-142. On trouvera les ouvrages qui précèdent au tome cxxxvii de la *Patrologie latine* — 7° Dom Calmet, *Histoire de Lorraine*, t. I Nancy, 1745, Preuves, exix, attribue à Adson l'histoire des évêques de Toul, rédigée à l'imitation du *Liber pontificalis* de Home et citée ordinairement sous le titre *Gesta episcoporum Tullensium*. Cette attribution est possible et même vraisemblable pour la première partie de *Gesta* qui va de saint Mansuy à saint Gauzelin contemporain d'Admm, mais elle n'est pas certaine. *P. L.*, l. CLVII, col. 115-476. — Dans ses travaux hagiographiques l'abbé de Montiercندر a le d-faut des auteurs de son époque : il partit viser avant tout à l'édification et manque de critique historique. I). Hivet lui rend néanmoins ce U moi^nagc (bvorable, dans *VHistoire littéraire de la*

France, loc. cil., p. 492 : « Il avait beaucoup plus de talent pour écrire que la plupart des auteurs » de son temps. Il le fait avec gravité, avec candeur, avec un air de piété et même avec onction. Son style eat asset pur pour son temps et ordinairement clair et varié. ■

Dom Hivct, *Histoire littéraire de la France*, Pari. 1742, t. vi, p. 471-492; dom Calmot, *Histoire de Lorraine*, Nancy, 1745. *Neuves*, t. i, p. exix; Nancy, 1751, t. iv; *Bibliothèque lorraine*, p. 22-25; *Gallia Christiana*, Paria, 1751, t. ix, p. 913-915; dom CelUier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1754, t. xix, p. 698-708; Pctx, *Monumenta Germants: historica, Scriptores*, t. vi, Hanovre, 1841, p. 487-490; abbé Bouillcvaux, *I's moines du Der*, Langrce, 1845; abbé Vonson, *Les origines de l'Église de Tout*, Nancy, 1891.

A. BiIGNBT.

ADULTÈRE. Nous considérons l'adultère, soit en lui-même comme opposé à la morale, soit dans ses rapports avec le mariage. Cette matière sera divisée en neuf articles : 1° Le péché d'adultère; 2° L'adultère et le lien du mariage d'après la sainte Écriture; 3° L'adultère et le lien du mariage d'après les Pères de l'Église; 4° L'adultère et le lien de mariage dans l'Église latine du veau xvi^e siècle; 5° L'adultère et le lien du mariage d'après le concile de Trente; 6° L'adultère, cause de divorce dans les Églises orientales; 7° L'adultère, cause de séparation de corps et de résidence; 8° L'adultère empêchement de mariage. Les autres motifs pour lesquels on a cru dans certaines églises et à certaines époques pouvoir briser le lien du mariage, seront étudiés au mot Divorce.

I. ADULTÈRE (Le péché d'). — L. Notion. H. Espèces. III. Culpabilité et peines. IV. Obligations qu'il impose.

I. Notion. — D'après l'étymologie u *ad alterum*, sous-entendu *ire* », aller à un autre, ce mot désigne l'acte par lequel un époux, trahissant la fidélité pirée au mariage, livre son corps à une personne autre que son conjoint.

Seul le christianisme, doctrine morale par excellence, nous a donné la notion complète de ce crime. Sous l'empire du code romain il n'y avait adultère que dans le cas d'union illicite avec une femme mariée. L'époux de celle-ci pouvait, sans encourir le même reproche qu'elle, entretenir des relations déshonnêtes avec une fille libre (*soluta*), avec une esclave, une femme de basse condition ou une concubine ordinaire. Cf. Ad. Leg. Julia, *De adult.*, 6, § I IL Et il en a été ainsi dans la plupart des législations. C'est presque toujours sur la femme qu'elles ont déployé leurs rigueurs. Je veux bien, avec Monti*s<|uieu, que la violation de la pudeur suppose, chez la femme, le renoncement à toutes les vertus, je crois également, avec lui, qu'elle sort de sa dépendance naturelle quand elle enfreint les lois du mariage, je sais enfin que la nature a manpié son infidélité par des signes certains, mais tout cela n'excuse pas l'excessive indulgence que les lois ont monti-ee vis-à-vis de l'homme. Jésus-Christ s'attacha à coinKittre celle aberration. En rappelant la primitive institution du mariage et surtout en l'élevant à la dignité de sacrement, il enseigna que le pacte conjugal est violé par l'infidélité de l'homme aussi bien que par celle de la femme. L'époux, selon saint Paul, n'est pas plus libre de son corps que l'épouse. I Cor., vu, 4. En se plaçant à la lumière de l'Évangile, les Pères, qui furent, on le sait, les vrais fondateurs de la théologie, écrivirent «les traités et firent des homélies pour faire prévaloir cette doctrine. On la retrouve dans les œuvres de saint Augustin, *De bonu conjug.*, *P. L.*, t. xi., *pasum*, dans Terullien *Dr monogam.*, c. IX, *P. L.*, l. II, col. 9U), et dans les *Indituliomi* de Lactance, VI, c. xxni, *P. L.*, t. vi. col. 719. Ils sont «lonc parfaitement autorisés, les théologiens contemporains qui définissent l'adultère ; l'union illicite d'une femme mariée avec un autre homme qw son mari, ou d'un homme marié avec une autre femmt qu« la -n nn«. Qu oq

remarque bien tous les éléments de celle définition, si l'on veut se rendre compte de ce que l'expression, lésion on quelquefois appelé adultère l'injuste défloration d'une vierge, *alû/nanûo adulterium jxmdur pro stupro et ticûlini*, mais c'était à un moment où les notions n'étaient pas encore formées et pour donner l'horreur d'un crime foit grave en soi, puisque la virginité est la plus belle parure de la jeune fille. En réalité les rapports conjugaux, entre personnes libres de tout engagement, constituent le simple péché de fornication. Par contre, le mariage subsistant, tout commerce charnel, en dehors de ses lois, porte le stigmate de l'adultère, alors même que, par une infâme complicité, les époux entendraient se délier, l'un vis-à-vis de l'autre, du devoir de fidélité. Au xvi^e siècle, quelques laxistes enseignaient que la permission, donnée par un mari à sa femme, de se prostituer enlevait, aux fautes de celle-ci, leur caractère d'adultère, mais l'Église protesta énergiquement et Innocent XI condamna, le 2 mars 1679, leur doctrine sous la forme de la proposition suivante : *Copula cum conjugula consentirato marito non est adulterium, adcoque sufficit in confessione dicere se esse fornicatum*. Prop. 50, Denzinger, *Enchiridion*, n. 1067. Comment, en effet, ne pas voir du premier coup que ces licences indignes traînent dans la boue la sainteté du mariage, brisent la foi jurée inviolablement, sont injurieuses pour le sacrement et portent en germe le principe du divorce ? Cependant De Lugo, *De justitia et jure*, disp. VIII, n. 10, Lyon, 1670, t. 1, p. 191, pense que, dans ce cas, le péché* n'est pas exactement de même nature que l'adultère ordinaire; il n'y a pas injustice au préjudice du conjoint, puisqu'il a misérablement cédé ses droits autant qu'il le pouvait: *Scienti et volenti non fit injuria*, à celui qui sait et qui consent on ne fait pas injure, dit un axiome théologique.

L'adultère suppose d'une essentiellement le mariage. Il requiert en outre le rapprochement des sexes; il n'est constitué dans son individualité propre qu'au moment que ce dernier a été consommé. Néanmoins, suivant la juste remarque de Sanchez, *De matrimonio*, LIX.c.xi.vi.n. 17, les mauvais désirs, les privautés malsaines, les attouchements déshonnêtes et même, d'après De Lugo, *De pœnitent.*, disp. XVII, n. 387, et les docteurs de Salamanque, *Thol. mor.*, c. vu, n. 100, l'abus de son propre corps, les fautes solitaires participent à la nature de ce crime, quand ils sont commis par des gens mariés. Il y a là une circonstance aggravante qu'il faut accuser en confession.

On voit par suite avec quelle réserve doivent se comporter les époux. Cependant la faute suppose la connaissance du mal que l'on commet. L'homme qui, succombant aux défaillances de la chair, serait, par erreur personnelle ou par tromperie, convaincu que sa complice est libre de tout engagement, ne commettrait qu'un péché de fornication, tout en faisant un adultère matériel. Ceci est formellement consigné dans le droit ecclésiastique. Aux termes du chapitre : Si *virgo nupseris*, du décret de Gratien, n'est pas considérée comme adultère la femme qui épouse par erreur un homme marié secrètement, à moins que, venant à découvrir sa véritable situation, elle ne continue à cohabiter avec lui. Le crime commence à l'heure où, la lumière se faisant dans son esprit, elle n'en tient pas compte. Pareillement les chapitres *hi lectum* et Si *virgo nesciens*, du même décret, causa XXXIV, q. i, c. 5; q. n, c. 6, disposent qu'on ne peut accuser l'infidélité l'épouse infortunée qui aurait souffert violence ou aurait été surprise.

JL Espèces. — Au point de vue théologique on divise communément l'adultère en adultère simple et en adultère double, suivant qu'un seul des deux coupables est marié ou qu'ils le sont tous les deux. Les moralistes énoncent une vérité que chacun sait quand ils disent que le second est plus grave que le premier. Ce sont

deux familles au lieu d'une qu'il atteint : il viole deux fois la loi du sacrement. Ce que nous comprenons très bien également, c'est qu'il est plus odieux quand il est commis par un homme libre avec une femme mariée*, que lorsqu'il survient entre une fille et un mari; car, dans le premier cas, il risque de faire entrer dans une famille un enfant illégitime, un héritier étranger.

III. Cf. LPAmi. l'ÉTÉ et peines. — Quelle qu'elle soit, l'infidélité conjugale est, en regard du sixième et du septième précepte divin, un des crimes les plus énormes qui puissent souiller la conscience humaine, foulant aux pieds les droits les plus sacrés, inscrits dans l'âme par la nature elle-même, l'adultère s'en va, par la voie du parjure et de la trahison, ravir ou prostituer un cœur et un corps qui sont la propriété d'autrui, porter la désolation et la ruine dans la société domestique, empoisonner les sources de la vie au mépris dits loi sur la propagation de l'espèce et corrompre les joies et les gloires de la paternité. Après cela quoi d'éloignant que les peuples — même ceux qui regardaient la fornication comme un acte indifférent au point de vue de la conscience — l'aient toujours poursuivi de leurs anathèmes et châtié sans pitié?

1. *Loi romaine.* — Avant qu'il en fût question dans leur code, les Romains, obéissant à l'instinct naturel, le punissaient avec une implacable sévérité. Plus tard Auguste le traita comme un crime social et le rendit, à ce titre, justiciable des tribunaux. Par la loi qui porte son nom il édicta la peine de l'exil contre les citoyens ordinaires, et de la déportation dans un pénitencier contre les militaires, qui en étaient souillés. Ces châtiments furent remplacés par la peine capitale, on ne sait pas exactement à quelle époque; les jurisconsultes hésitent entre les Antonins et Constantin, mais le fait est certain. Cf. Joseph Laurentius *Tract. de adult. et de meretne.*; Ant. Math., *De criminibus*, L XLVDI, lit. m. c. It, n. I.

2e Lot mosaïque. — Sous la loi mosaïque, inspirée, comme on sait, par Dieu lui-même pour un peuple grossier et brutal, les deux complices étaient punis du dernier supplice. Le premier endroit où il soit fait mention du cas, c'est le Lévitique, xx, 10; il ne dit pas le genre de mort qu'on devra infliger : *Morte niorianlur mœchus et adultéra*. Le Deutéronome n'est pas plus explicite, xxii, 22 : « Si un homme dort avec la femme d'autrui, que l'un et l'autre coupables soient punis de mort afin d'enlever le mal d'Israël. » On ne trouve pas non plus de plus amples informations dans l'histoire de Suzanne, Dan., Xlvt; mais nous savons par les commentaires talmudique et par le témoignage de saint Jean, vm, 5, que le supplice était la lapidation.

3. *Loi évangélique.* — La loi de crainte a fait place à la loi d'amour. De même que Dieu ne se contente plus de quelques paroles d'honneur « qui tombent du bout des lèvres, ou de quelques rites purement extérieurs, mais veut être adoré en esprit et en vérité, de même il veut être servi dans la liberté et l'abandon du cœur et non comme un maître qui menace de la verge l'esclave insoumis. Jésus-Christ l'a fait entendre en plusieurs circonstances par ses paroles et par ses actes. On sait comment il défendit et pardonna, en lui recommandant de ne plus méchier, la femme infortunée que les Pharisiens prétendaient avoir surprise en adultère. Joa., vm, 3. Ce n'est pas qu'il approuvât son crime, il avait condamné non seulement l'adultère consommé, mais encore le désir de le commettre, les regards convoitise jetés sur une femme, Alattlr., v, 8, seulement il voyait le repentir qui purifiait son cœur et la honte extérieure qui expiait sa faute, et puis il était bien aise de montrer par ce fait que les perspectives de la loi nouvelle ne se borneraient pas désormais aux horizons de ce monde. Mais pour être reculé jusqu'à la tombe, le châtimement de l'infidélité conjugale n'est ni moins certain ni moins grave que dans

l'ancienne loi. La seule différence c'est qu'ici il revêt un caractère spirituel et peut être évité par le repentir, au lieu que sous le Lévitique la mort corporelle en était toujours la rançon. D'après les enseignements évangéliques, celui qui Payant commis mourra dans l'impénitence, sera pour toujours exclu du royaume céleste. Saint Paul le dit en propres termes : *Neque adulteri regnum Dei possidebunt*. I Cor., vi, 9.

Le *Discipline ecclésiastique*, — C'est sur ce texte que l'Église primitive régla sa conduite. Convaincue, d'une part, quelle représentait sur la terre le royaume céleste et de l'autre, voulant à tout prix réagir contre les scandales païens et offrir au monde le spectacle d'une société sainte et immaculée dans ses membres eux-mêmes, elle l'annonça tout d'abord, de son sein, les malheureux qui avaient failli à la foi conjugale, do peur il paraître leur indulgente complice devant un public qui ignorait ses doctrines et ne la jugeait que par les faits extérieurs. L'excommunication portée contre les coupables était perpétuelle, mais ils n'étaient pas pour autant contraints de mourir dans leur crime, ils pouvaient l'expier aux yeux de Dieu par des pénitences secrètes et dans ce cas la flétrissure ecclésiastique était purement externe, elle prenait le caractère d'un châtement social. Plus tard, les motifs qui avaient fait établir cette discipline disparaissant, on jugea à propos de l'adoucir, et à partir du pape Callixte (217-222) on consentit à absoudre l'adultère à condition qu'il accomplît la pénitence publique imposée par l'évêque. Cette modification n'alla pas sans quelques tiraillements. Nonobstant, l'Église, maltresse de sa discipline et pensant, non sans raison, que la rigueur exagérée engendre le désespoir, maintint sa seconde manière d'agir et la modifia encore plus tard, suivant qu'elle le crut utile au bien des âmes. Au début de cette nouvelle phase disciplinaire, elle ne savait pas la durée de la pénitence pour se préparer à la réconciliation, mais il est certain qu'elle laissait gémir longtemps le coupable avant de lui rouvrir les portes de la basilique. Quand le temps et la paix lui eurent permis de s'organiser, elle créa la pénitence tarifée, sous le régime de laquelle l'adultère était puni de la déposition et de dix ans d'expiation publique, s'il s'agissait d'un clerc, et de l'excommunication de sept ans, quand le coupable n'était que laïc. Cf. dist. LXXVIII, c. 4 : *Præbyter*; cans. XXVII, q. i, c. 27 : *Devotam*; cana. XXVII, q. I, c. 6 : *St quis episcopus*. D'autre part elle mettait à profit l'influence qu'elle prenait dans le monde pour adoucir l'esprit des législations civiles. Elle laissa Justinien maintenir la rigueur de la loi Julia contre l'homme, mais pour la femme on lui fit grâce de la vie. Il fut décidé qu'on l'enfermerait dans un monastère après l'avoir battue de verges. La durée de son emprisonnement dépendait en partie de la volonté de son mari; il pouvait la reprendre au bout de deux ans. S'il refusait de la faire bénéficier de cette disposition du droit, les portes du cloître se refermaient sur elle pour jamais. Peu à peu l'Église en vint même à s'inscrire en faux contre la peine de mort infligée à l'homme. CL I. V., tit. xxxix» c. 3: Si veto. Elle stipula que, en tous cas, ni le père ni le mari outragés ne pouvaient l'appliquer eux-mêmes au malheureux surpris en flagrant délit, car il n'y a pas parité, disait-elle, entre l'adultère et la mort. Aujourd'hui, par suite de l'affaiblissement du sens chrétien, les peines canoniques sont tombées en désuétude, mais au fur et à mesure de la conscience, l'adultère demeure ce qu'il fut toujours, un crime odieux.

IV. Ont les législations qui imposent l'adultère. — Nous avons dit qu'il viole le sixième et le septième commandement de Dieu. Nous n'avons pas à le redire, mais du chef qu'il enfonce le septième précepte du décalogue, il faut, pour le réparer, non seulement se repentir, mais encore faire les restitutions qu'il comporte. C'est l'avis de toutes les législations religieuses et de tous les théologiens in-

terprètes du droit naturel. Quelle sera la mesure de cette restitution ? Nous ne pouvons entrer ici dans les détails. Donnons quelques principes généraux. De Lugo. *Dr justit. et jur.*, disp. XIII, r sumant et complétant ses devanciers, enseigne que les deux complices sont tenus, si leur crime est connu ou soupçonné, d'effacer la tache d'infamie qui rejaillit sur l'offensé, soit en l'honorant dans le commerce ordinaire de la vie, soit en l'élevant, si possible, à une condition supérieure. Ils doivent, en second lieu, le défrayer des dépenses qu'il a pu faire pour nourrir et élever l'enfant adultérin, ainsi que des dommages que la grossesse de la mère a entraînés pour la famille. Les deux complices sont solidaires l'un de l'autre. Dans le cas cependant où la faute n'a pas été égale de part et d'autre, où il y a eu, par exemple, séduction, ruse, ou surtout violence, l'obligation de restituer retombe tout entière à la charge du tentateur. Quoi qu'il en soit, il faut porter, dans la réparation, beaucoup de prudence et de sagacité. Le crime a été fait dans l'ombre et le mystère; qu'un ne l'en sorte pas sous prétexte d'en effacer le dommage; le bien qui en résulterait ne compenserait pas le mal qu'une divulgation maladroite ferait à la société conjugale et à l'honneur du foyer. Une femme a eu le malheur de mettre un enfant adultérin dans le sein de la famille, qu'elle redouble d'activité afin de subvenir discrètement à ses dépenses, mais que dans sa manière de procéder elle s'arrête en deçà des limites où le plus léger soupçon pourrait l'entacher. Il y a plus : qu'elle ne fasse rien d'insolite si la situation est telle qu'un changement dans sa vie journalière puisse devenir un indice quelconque pour son mari en défiance : elle n'est pas tenue à restituer, quand elle ne le peut faire sans dévoiler sa faute. Cf. De Lugo, *De justit. et jur.*, disp. XIII; Marc. *Institutiones morales*, tr. VU, c. n, a. 3; Bei-ardi. *Praxis confess.*, Faenza, 188\$, p. 30G, n. 4C7 sq. Du reste, il peut arriver qu'elle ne soit pas sûre de l'illégitimité de son enfant. Le cas échéant, elle n'a pas à se préoccuper de l'injustice possible, car la présomption juridique est en faveur de la paternité du mari.

Quand se produit un roman de cette nature, le malheureux enfant, fruit de l'adultère, est parfois porté à l'hospice. L'instinct de la nature veut qu'on ne l'abandonne pas, entre des mains étrangères, sans fournir les moyens de l'élever et de l'entretenir, d'autant que l'hospice ne trahira pas les secrets qui lui sont confiés. On ne saurait donc trop engager les parents coupables, à s'occuper «le l'innocente créature qu'ils ont mise au monde. Cependant s'ils refusent de le faire, on ne saurait les y contraindre au nom de la justice, d'après l'opinion la plus probable des théologiens. Cf. De Lugo, *op. cil.*, disp. XIII, sect. 1; Lessius, *Dr justitia*, l. II, c.x.dub.v; Marc. *Institutiones morales* Alphons., part. II, sect. n, tr. VII, l' 7e Decalogi pricejd., c. n, a. 2, §3.

D. ΠΑΚΛΥΚΕ.

II. ADULTÈRE (L') et le lien du mariage, d'après l'Écriture sainte. L'adultère enlève-t-il, d'après la sainte Écriture le droit de dissoudre le mariage? La question ne peut être résolue qu'après un examen sérieux des témoignages de l'Ancien et du Nouveau Testament. Nous suivrons l'ordre des temps, et nous examinerons : 1° si le mariage pouvait être dissous pour cause d'adultère dans la religion primitive; 2° s'il pouvait l'être dans la loi mosaïque; et 3° s'il peut l'être dans la religion chrétienne.

I. Dans la religion primitive. — Le livre de la Genèse, il, 18-25, donne brièvement le récit de l'institution du mariage. Dieu voulait que l'union la plus parfaite régnât entre Adam et Eve. Aussi forma-t-il la femme de la cote du premier homme. Il importe peu ici de savoir comment il faut interpréter les paroles du t. 22 : « Avec la cote de son côté, Dieu forma une femme. » Ce qui est sûr, c'est qu'elles contiennent un enseigne-

ment moral. L'homme et la femme m. font qu'un; l'homme aimera la femme comme une partie de lui-même, et la femme aimera l'homme comme le chef dont elle dépend. Adam, a «on réveil, comprit de quelle manière Eve avait été formée, et h» but que bien s'était proposé en cela. « Celle-ci, dit-il, est l'os de mes os et la chair de ma chair. » Il ne pouvait signifier d'une façon plus précise l'indissolubilité du mariage, comme le remarque le concile de Trente : *Matrimonii perpetuum indissolubilitatem nertim primus humani generis parens divini Spiritus instinctu pronuntiavit cum dud : Hoc nunc os e.c ossibus meis et caro de carne mea : quam nunc relinquet homo*, etc. Ses». XXIV. Nous lisons au r. 21 : « C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère — et s'attachera à sa femme — et ils seront deux dans une seule chair. » Les trois membres de cette phrase, disposés dans une gradation ascendante, démontrent clairement que le mariage établit entre les époux le plus fort de tous les liens; on ne voit donc pas ce qui pourrait le briser. C'est une union plus intime encore que l'union qui existe entre les enfants et les parents, car l'époux devra quitter son père et sa mère pour s'unir à sa femme. Il est difficile de faire passer dans notre langue l'énergie de l'hébreu *ddbaq* ne désigne pas une union quelconque, mais bien une adhésion étroite (la Vulgate donne *conglutinata est* dans un autre passage, Gen., xxxiv, 3). « Et ils seront deux dans une seule chair. » Les Septante ont : « Et ils seront à deux une seule chair, » et c'est là d'ailleurs le vrai sens de la Vulgate, entièrement conforme à l'interprétation authentique du Christ : *Itaque jam non sunt duo, sed una caro*. Matth., xix, 5. La conclusion est que, dans la religion primitive, le mariage ne pouvait être dissous sous aucun prétexte; l'homme n'avait pas le droit de séparer ce que Dieu avait uni. Notre-Seigneur a tiré lui-même cette conclusion du récit de la Genèse. Comme les Juifs lui opposaient le libellé de divorce autorisé par Moïse, il répondit aussitôt : Au commencement, il n'en était pas ainsi. Matth., xix, 8. Donc à l'origine, le mariage était indissoluble, même en cas d'adultère. Ces paroles de Notre-Seigneur ne supposent aucune restriction.

II. Dans la religion mosaïque. — Plus tard, les Juifs s'accommodèrent mal d'une législation aussi sévère, et Moïse dut condescendre à leur faiblesse en permettant le divorce dans certaines occasions. Néanmoins, la loi de l'indissolubilité n'était pas abolie, et les exceptions autorisées par le grand législateur n'étaient qu'une dérogation temporaire à cette loi. Voici dans quelles circonstances Moïse a permis le divorce : « lorsqu'un homme aura pris et épousé une femme qui viendra à ne pas trouver grâce devant ses yeux parce qu'il a découvert en elle quelque chose de honteux, il lui écrira une lettre de divorce... et la renverra de sa maison. » Deut., xxiv, 1. Les mots *'rrevaf dâbdr* ont donné lieu à de nombreuses controverses* entre les commentateurs. Peut-être désignent-ils une maladie contagieuse, ou un péché de la chair; en tout cas, il n'est pas question de l'adultère qui était puni de mort. Il faut remarquer que, dans les circonstances énumérées par Moïse, le divorce n'était pas un devoir, mais un simple droit. Au cas où il voulait user de ce droit, le mari était obligé de remettre à sa femme un acte de divorce; c'était pour elle la preuve (pie le mariage était légalement dissous, et qu'elle pouvait contracter de nouveaux engagements.

III. Dans la religion chrétienne. — Les grecs et les protestants prétendent que les textes du Nouveau Testament permettent de dissoudre le mariage dans le cas d'adultère d'un des conjoints. Les catholiques croient que même en ce cas le mariage est indissoluble. Les textes en cause sont de deux sortes, les uns se prononcent d'une façon absolue en faveur de l'indissolubilité du mariage; les autres parlent du cas d'adultère et prése-

nt la doctrine sous une forme moins précise. Il convient de donner en premier lieu les témoignages absolus, nous donnerons ensuite les passages qui parlent du cas de l'adultère en ayant soin de les expliquer d'après les textes parallèles.

/ TEXTES AÉSOUM QUI PARLENT DU CAS DE L'ADULTÈRE. — Marc., x, 11; Luc., xvi, 18; 1^{re} Cor., vn, 10, 11, 39; Horn., vu, 2. 3. Nous lisons dans saint Marc : « Et (Jésus) leur dit : Quiconque renvoie sa femme et en épouse une autre commet un adultère à l'égard de celle-là. Et si une femme quitte son mari et en épouse un autre, elle commet l'adultère. » Notre-Seigneur condamne nettement le mari qui contracte une nouvelle union, sous prétexte de divorce, et la femme qui se remarie dans les mêmes conditions. Il a proclamé pour les deux conjoints la parfaite égalité des droits; il était bon de mentionner cette disposition importante de la nouvelle législation. La loi juive, loin de reconnaître à la femme le droit de divorce, ne lui laisse aucune initiative sous ce rapport. La condition de la femme n'était pas non plus entièrement égale dans les lois païennes; ces lois avaient de grandes indulgences pour le mari coupable d'adultère, tandis qu'elles punissaient sévèrement la faute de la femme. Voir l'article précédent.

Le texte de saint Marc est absolu et ne comporte aucune restriction. Les Grecs objectent que l'écrivain sacré laissait aux autres évangélistes le soin de le compléter, mais il faut répondre que chaque Évangile forme un tout complet et indépendant des autres livres du Nouveau Testament. À supposer que l'adultère entraîne la dissolution du mariage, rien ne justifierait donc, de la part de saint Marc, l'omission d'une restriction aussi importante.

Le texte de saint Luc, xvi, 18, donne lieu aux mêmes remarques. Le voici : « Quiconque renvoie sa femme et en épouse une autre, commet un adultère, et quiconque épouse la femme répudiée par le mari, commet un adultère. » Ici encore Notre-Seigneur (c'est lui qui parle) inflige le nom infamant d'adultère* à toute nouvelle union contractée par le mari après son divorce; il condamne aussi formellement celui qui s'arroge le droit d'épouser la femme répudiée*v. La teneur de la loi est universelle et n'admet aucune exception.

Le principe de l'indissolubilité est également absolu dans saint Paul. Après avoir affirmé que le mariage donne les mêmes droits à la femme et à l'homme vis-à-vis l'un de l'autre, 1^{re} Cor., vii, 1, il dit : « Quant à ceux qui sont unis par le mariage, j'ordonne, non pas moi, mais le Seigneur, que l'épouse ne se sépare pas de son mari. Si elle en est séparée, qu'elle demeure sans se remarier ou qu'elle se réconcilie avec son mari... Que le mari ne quitte pas sa femme » 1^{re} Cor., vii, 10, 11; cf. i^{er}. Saint Paul envisageait uniquement le cas où le mari renvoie sa femme, saint Marc parlait en outre de la femme qui se sépare de son mari. Saint Paul s'occupe comme saint Marc du cas où la femme voudrait quitter son mari et du cas où le mari voudrait quitter sa femme. Il dit expressément que la femme qui a quitté son mari doit rester en dehors du mariage ou bien se réconcilier avec son mari. *Quod si discesserit, manere innuptam aut viro suo reconciliari*. Mais comme il vient de déclarer un peu plus haut que la femme et l'homme ont les mêmes obligations, on doit admettre que, dans sa pensée, le mari qui congédie sa femme est tenu aussi de rester en dehors du mariage ou de reprendre la vie conjugale avec son épouse. Saint Paul enseigne donc que le lien du mariage ne saurait être rompu sous aucun prétexte. Il s'exprime encore dans le même sens au chapitre vii, 2. 3. de son Épître aux Romains. La femme qui est soumise à un mari est liée par la loi (du mariage), tant qu'elle vit le mari; mais si son mari meurt, elle est affranchie de la loi du mari. Donc, elle sera appelée adultère si elle épouse un autre homme du vivant de son mari, etc. »

// *textes qui p.ihlekt du <4\$ dadultEde.* — Ce sont deux textes de saint Matthieu. Ils sont interprétés d'une manière différente par les catholiques et les protestants. D'après ces derniers, ils afin nieraient, en cas d'adultère, le droit de dissoudre le lien du mariage et de contracter une nouvelle union; d'après les catholiques, ils permettaient seulement l'interruption de la vie conjugale ou la séparation *quoad torum*. Voici les deux passages : « Et moi je vous dis : celui qui renvoie sa femme hors le cas de fornication, la rend adultère, et celui qui épouse la femme renvoyée commet un adultère. » Matth., v, 32. « Je vous dis que quiconque renvoie sa femme, si ce n'est à cause de la fornication et en épouse une autre, commet un adultère. » Matth., xix, 9.

Le *Toutes les parties des textes sont-elles authentiques?* — Dans un opuscule écrit en 1804 sur le sujet qui nous occupe, Jacqr disait que cette expression du x. 32. c. v, ne se trouvait pas dans le texte primitif et qu'elle y avait été introduite par des juifs convertis, pour conserver le divorce autorisé par la loi mosaïque. Les arguments qu'il invoquait en faveur de son opinion sont rapportés par Perrone. *De matrimonio chrisliano*, Liège, 1861, t. in, p. 149. Mais ils n'ont pas assez de valeur pour qu'il y ait lieu de nous y arrêter. D'ailleurs, Théophile d'Antioche cite déjà l'Évangile de saint Matthieu avec la clause. *P. G.*, t. vt, col. 11 L Origène la reproduit également dans son commentaire sur saint Matthieu. *P. (i., f. xiii, col. 1215.* Enfin Tertullien, *P. L.*, t. n, col. 173, donne ainsi les paroles de Notre-Seigneur : *Qui dimiserit uxorem suam prater causam adulterii, facit eam adulterari urge adulter censetur et ille qui dimissam a viro duxerit.*

Plusieurs exégètes mettent aussi en doute l'authenticité de la restriction insérée au T. 9, c. xtx : μή ἐπὶ πορνείῃ, par exemple, Hug, *De conjugii chrisliani inado indissolubili*, Fribourg, 1816, part. I, p. 4. Ils invoquent pour raison la multiplicité des variantes de ce passage : le *codex Vaticanus (D)* qui est du tv. siècle donne: nxptxxb; /όγου πορνεία ; les codex *N, C, I, V, Z*, et la plupart des autres portent ἐπὶ πορνεία. quelques-uns ajoutent et écrivent et μή ἐπὶ πορνεία. Mais la multiplicité des variantes n'est pas une preuve d'interpolation. Sinon, il faudrait rejeter une grande partie du Nouveau Testament. La plupart des manuscrits portant μή ἐπὶ πορνεία, il est permis d'accepter cette leçon comme la meilleure. D'ailleurs toutes les variantes que nous venons d'indiquer expriment le même sens.

On a prétendu aussi que les mots *et aliam duxerit, καὶ γαμήσῃ ἄλλην*, n'appartiennent pas au texte primitif, parce qu'ils sont absents du *codex Vaticanus* et omis par quelques Pères. Mais leur présence dans les autres manuscrits et dans les citations de la plupart des anciens auteurs prouve leur authenticité.

2. *Quel est le sens du mol fornicatio, πορνεία?* — Comme il s'agit d'une femme mariée, la fornication dont parle le Christ est un adultère. C'est ainsi que la plupart des auteurs anciens et modernes ont entendu ce passage. Jésus n'a pas employé le mot μοιχεία signifiant adultère, mais un terme plus générique, soit parce que le sens particulier de ce terme ressortait clairement du contexte, soit parce que, au chapitre xix, l'oreille aurait été choquée de la répétition des mots μοιχεία et μοιχάται. Telle est l'interprétation habituelle de ce terme πορνεία en cet endroit.

Cependant pour mettre le dogme catholique de l'indissolubilité absolue du mariage à l'abri de toute attaque, plusieurs commentateurs ont imaginé d'autres explications. Contentons-nous de signaler les principales

1. Doellinger, *Christenthum und Kirche*, Batisbonne, 1861), p. 391 sq., 158 sq., entend ce terme d'une faute contre les mœurs commise avant le mariage. Elle donnerait au mari, lorsqu'il la connaîtrait, le droit de regarder comme invalide le mariage contracté par lui

dans l'ignorance de celle faute de la femme qu'il prenait. Doellinger s'appuie sur ce fait que πορνεία désigne une simple fornication et ne signifie pas adultère. Cependant, ce mot a dans d'autres passages de la sainte Bible le sens d'adultère que Dodlinger rejette. Cf. les Septante, Os., ni, 3; Am., vu, 17. D'ailleurs il n'est pas exact que le fait d'être tombé dans la fornication avant de se marier constitue un empêchement dirimant du mariage ou que l'ignorance où le mari serait de la culpabilité de sa femme suffise à vicier son consentement au mariage; en tout cas, l'Eglise ne l'admet pas.

2. Le P. Palrizzi adopte une autre solution : L'homme et la femme ne doivent jamais se séparer, à moins qu'ils ne vivent en concubinage : *excepta fornicationis causa*. Πορνεία désignerait donc les relations d'un homme et d'une femme qui auraient contracté une union invalide pour cause de parenté ou pour tout autre motif. Leur mariage étant nul, il est évident que le divorce pourrait et même devrait être prononcé. Cette interprétation ferait disparaître les difficultés d'exégèse qui ont mis à la torture interprètes et théologiens; c'est du moins l'avis du P. Patrizzi, *Institutio de interpretatione libliontm*, in-8°, Home, 1876, p. 161, n. 281. Malheureusement la manière dont s'exprime le Sauveur dans tout ce passage et la comparaison qu'il fait avec le divorce permis par Moïse, supposent qu'il est question d'une épouse légitime, unie à son mari par un véritable mariage.

3. Dreher a proposé une autre interprétation dans le *Katholik*, 1877. t. n, p. 578 sq. Les rabbins discutaient la signification des mots du Deutéronome *érevaf ddbar*, qui expriment le cas où le divorce est permis au mari. L'école de Hillel admettait toutes sortes de causes; l'école de Schaminai restreignait le droit de divorcer. Les Juifs avant demandé à Jésus, Matth., xix, 3, s'il était permis de divorcer pour n'importe quel motif, comme le prétendait Hillel, le Sauveur leur aurait répondu sans vouloir s'occuper de la question controversée parmi les rabbins sous le nom de *question ile l'adultère*. *Excepta fornicationis causa* signifierait donc « abstraction faite de la question de l'adultère au sujet de laquelle je ne dis rien ». Cette explication de Dreher ne répond ni au sens naturel des mots, ni au contexte.

3° *Est-ce le divorce proprement dit ou une simple séparation que le Christ permet en cas d'adultère?* — En d'autres termes, l'époux lésé peut-il rompre le mariage et devenir ainsi libre de contracter une autre union, ou bien la première union reste-t-elle indissoluble même après l'adultère de l'un des conjoints? C'est la question qui divise les catholiques d'avec les grecs et les protestants. Les catholiques croient conformément au canon 7 de la session XXIV du concile de Trente que le mariage ne saurait être rompu à cause de l'adultère. Voir V. Adultère (//) et le lien du mariage, d'après le concile de Trente, col. 506. Suivant eux, dans les textes qui nous occupent, Notre-Seigneur aurait autorisé le mari à renvoyer sa femme adultère, mais il ne l'autoriserait pas à se regarder comme libre de son mariage avec elle et à contracter de nouveaux liens. Les grecs et les protestants estiment au contraire que le Christ autorise ici l'époux innocent à rompre le lien du mariage déjà contracté et à convoler par conséquent à une nouvelle union, la plupart croient aussi qu'il autorise l'épouse adultère à se remarier lorsque son mari l'a ainsi rendue à la liberté. Cependant certains protestants pensent que ce droit n'est pas accordé à l'épouse adultère mais seulement à l'époux innocent. Voir Charles Bois, article *Mariage*, dans Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, Paris, 1880. t. vin. p. 701. Un grand nombre ne le permettent à l'époux adultère qu'avec une dispense. Vering, *Lehrbueh des kathol. orient, und protestant. Kirchnrechts*, 2. edit., Fribourg, 1881. 263, p. 930 sq. Mais ce sont des détails dans lesquels nous n'avons

point à entrer ici. La question principale est de savoir si le lien du mariage peut être oui ou non brisé en cas d'adultère. Nous allons montrer qu'il subsiste toujours, alors même que répoux innocent renverrait son conjoint adultère. Cela résulte en effet du texte des versets de saint Matthieu, de leur contexte et des textes parallèles des autres écrivains sacrés.

1. *Le texte.* — Nous appelons le texte d'alionl le verset 32 du ch. v de saint Matthieu : *Ego autem dico vobis, quia omilii, qui dimiserit uxorem suam, excepta fornicationis causa, facit rant moschari cl qui dimissam duxerit adulterat*, et ensuite le verset 9 du ch. xix *Dico autem vobis, quia quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, mtrchatur : et qui dimissam duxerit nurchatur*. D'après ces versets, l'époux innocent, après avoir renvoyé son épouse adultère, commettrait-il un péché en s'unissant à une autre femme? Voilà toute la question. Le premier texte ne répond pas formellement à cette question. Il dit seulement, dans sa première partie, qu'il y a péché à se séparer de son épouse, en dehors du cas d'adultère, parce qu'en l'abandonnant, on la met dans le danger de commettre l'adultère, *facit eam mæchari*. H admet donc qu'il n'y a pas de péché à cette séparation dans le cas d'adultère; en ce cas d'ailleurs la séparation ne serait pas la cause des adultères subséquents de réponse infidèle, puisqu'elle en commettait déjà auparavant. Le second texte parle de la nouvelle union que l'époux innocent voudrait contracter, après avoir renvoyé son épouse coupable. Il déclare que cette nouvelle union serait un adultère, *el aliam duxerit, nurchatur*. Y aurait-il adultère dans cette nouvelle union, même au cas où cet homme se serait séparé de sa première épouse, à cause de ses adultères? Le texte, à s'en tenir à sa première partie, ne le dit pas clairement. On pourrait en effet l'entendre ainsi : « Quiconque aura renvoyé son épouse en dehors du cas de fornication, et aura pris une autre femme (en dehors de ce même cas) commet un adultère. » Le sens serait : Il est défendu de renvoyer son épouse et de se remarier, sauf en cas d'adultère de celle-ci; mais en cas d'adultère d'une épouse il est permis de la renvoyer et de se remarier. C'est l'interprétation îles grecs et des protestants. Elle s'imposerait, si l'exception *nisi ob fornicationem* se trouvait après *et aliam duxerit*; car alors elle affecterait les deux membres de phrase *quicumque dimiserit uxorem suam et aliam duxerit*; il y aurait lieu par conséquent de croire qu'en cas d'adultère de la femme qu'on a épousée, il n'y a pas plus de faute à se remarier, qu'à la renvoyer. Mais dans le texte évangélique, cette exception *nisi ob fornicationem* est mise seulement après le premier membre de phrase. On n'est donc pas en droit de dire qu'elle affecte aussi le second. Bien plus, comme elle a été placée après le premier membre, quand il eût été si facile de la placer après le second, c'est une raison de penser que, dans l'esprit du Sauveur, cette exception devait affecter seulement le premier membre de phrase : par conséquent il y a adultère pour un mari à prendre une autre femme, alors même qu'il aurait renvoyé sa première femme parce qu'elle se serait donnée à un autre. Telle est l'interprétation admise par les catholiques. Sunnnl eux, les paroles du Christ signifient donc : Quiconque aura renvoyé sa femme si ce n'est à cause de ses adultères (cas auquel il lui est permis de la renvoyer) el aura pris une autre femme (que la première ail été renvoyée pour cause d'adultère ou non) commet un adultère.

Otl» traduction s'accorde d'ailleurs mieux que la première avec la fin des deux textes où il est question de l'homme qui prendrait la femme renvoyée par son mari. Ix*s deux textes que nous éludions portent : *cl qui dimissam duxerit adulterat*, Maith., v, 32, *et qui dimissam duxerit moechatur*. Matth., xix, 9. Ils déclarent donc

qu'il y a non seulement fornication, mais adultère, *adulterat, nurchatur*, à prendre la femme renvoyée. Ctda suppose que cette femme n'était pas libre, mais restait toujours liée par son premier mariage, alors même qu'elle aurait été renvoyée par son mari. Cela suppose donc que le renvoi n'a pu briser le mariage, qu'il n'est pas un divorce *quoad vinculum* : il n'a pu Aire qu'une séparation. Reste à savoir si cela est vrai, même du renvoi en cas d'adultère. Les catholiques le pensent. En effet, Jésus-Christ parle ici de toute femme renvoyée par son mari, *dimissam*, el il y a moins de raison encore que tout à l'heure de supposer que l'exception *nm ob fornicationem*, doit encore être sous-entendue ici après le mol *dimissam*.

Cependant d'après les grecs et les protestants elle est sous-entendue et, par conséquent, l'adultère imputé par Jésus-Christ à l'homme qui prend une femme renvoyée par son mari n'existe pas. si cette femme a été renvoyée à cause de ses adultères. Ne nous arrêtons pas à remarquer que ce serait là un encouragement à l'adultère. Contentons-nous de remarquer que pour soutenir leur opinion au sujet des textes de saint Matthieu, les grecs et les protestants ont besoin, comme pour les écrits de saint Marc, de saint Luc el de saint Paul, étudiés précédemment, de supposer des sous-entendus qui ne sont point réclamés par le texte. Certains protestants admettent, nous l'avons dit, que la femme adultère ne saurait se remarier; ils semblent reconnaître ainsi que ce sous-entendu ne doit pas être supposé dans le texte. Ils comprennent donc le *qui dimissam duxerit* de toute femme qui a mérité d'être renvoyée par son mari, même pour cause d'adultère. Mais ils ne tiennent pas compte du mol qui suit : *adulterat, nurchatur*. Il résulte en effet de ce mol que le renvoi de la femme adultère ne brise pas le lien du mariage, mais qu'il entraîne seulement une séparation. comme les catholiques le prétendent. Nous l'avons dit, en effet, en se servant des termes *adulterat, nurchatur*, le Sauveur range le péché de celui qui prend une femme renvoyée par son mari, non pas parmi les simples fornications, mais parmi les adultères. O qui suppose qu'elle est toujours la femme du mari qui l'a renvoyée, même pour cause d'adultère.

On le voit, l'interprétation des catholiques s'accorde mieux que l'autre avec les textes de saint Matthieu, pris isolément. Ajoutons qu'elle est seule en harmonie avec leur contexte et avec les textes parallèles.

2. *Le contexte.* — Dans le premier passage, Matth., v, 31. 32. le contexte consiste seulement dans une opposition de la déclaration du Sauveur, avec l'autorisation du libellé du divorce reconnu par la loi mosaïque. De cette opposition, il y a lieu de conclure que la loi du Christ n'admet pas le divorce comme celle de Moïse. Mais le contexte est beaucoup plus développé dans le second passage. Matth., xix, 3-10. Aussi jette-t-il plus de lumière sur le sens du verset 9. Interrogé par les Pharisiens si une cause quelconque suffisait pour renvoyer son épouse. *quacumque ex causa*, t. 3, comme le soutenait une de leurs écoles, Jésus s'élève au-dessus de la controverse des rabbins relative aux motifs de divorce, pour déclarer que, d'après l'institution primitive, tout mariage fait de l'homme et de la femme une même chair : leur union, qui est l'œuvre de Dieu, ne doit pas être brisée par l'homme : *Itaque jam non duo sed una caro. Quod ergo Deus conjunxit homo non separet*, χιχ, 6, en d'autres termes, il ne doit y avoir de divorce pour aucune cause. Ia's Juifs comprennent que Jésus affirme l'indissolubilité absolue du mariage; car ils lui objectent le libellé de divorce prescrit par la loi de Moïse, ♦ 7. Ia? Sauveur ne mitige pas renseignement qu'il vient de donner. Il le maintient au contraire, en disant que c'est à cause de la dureté de leur cœur que Moïse leur a permis de renvoyer leurs épouses, cl il ajoute : Il n'en

» été ainsi dès le commencement, t. 8. C'est alors qu'il formule, i. 9, sa doctrine que nous avons étudiée. *Z/ito uuleni io ô m*, etc. Le contexte demande que cette doctrine soit conforme à ce que Je Sauveur vient de dire de l'institution primitive du mariage. Il faut donc penser que Jésus a enseigné, i. 9, l'indissolubilité absolue du mariage et que, s'il autorise la séparation des époux en cas d'adultère, il n'autorise pas le divorce, comme Moïse. Les disciples le comprennent «le cette manière, car ils disent : S'il en est ainsi, il n'est pas expédient de se marier, ». 10. Et le Sauveur leur répond en faisant l'éloge, non pas du mariage, mais de la virginité. D'après tout le contexte, Jésus a donc enseigné que le lien d'un mariage, une fois contracté, ne saurait être rompu pour aucun motif.

3. Le *testes parallèles*. — Nous avons rappelé plus haut les textes de saint Marc, de saint Luc et de saint Paul qui affirment l'indissolubilité de tous les mariages sans exception. Il est clair que la doctrine formulée en saint Matthieu n'est pas différente, par conséquent que l'adultère n'y est pas présenté par le Sauveur, comme une cause de divorce. Cette conclusion s'impose plus particulièrement, en raison du texte de saint Paul. I Cor., vu, 10. L'apôtre dit en effet : « A ceux qui sont unis par le mariage, je prescris, non pas moi, mais le Seigneur, *non ego, sed Domini*, que l'épouse ne se sépare pas de son mari, mais si elle s'est séparée de lui, elle doit rester en dehors du mariage ou se réconcilier avec son mari, etc. » Il présente donc l'indissolubilité absolue du mariage comme ayant été enseignée par le Christ lui-même. C'est une preuve que les textes de saint Matthieu ne permettent point le divorce en cas d'adultère.

Objection. — On peut opposer à notre interprétation une difficulté : Pourquoi Jésus-Christ n'autorise-t-il la séparation qu'en cas d'adultère, comme si c'était le seul cas où il soit permis à un époux de se séparer de son conjoint ? L'Eglise en reconnaît plusieurs autres. — On répond : l'adultère est la seule cause de renvoi qui, de sa nature, soit permanente. Cette cause est d'ailleurs la seule qui soit particulière au mariage; les autres se rencontrent dans toute espèce d'union ou de cohabitation.

Nous ne nous arrêtons pas à montrer que le Christ accorde à la femme les mêmes droits qu'au mari en cas d'adultère. Cette parité est fondée sur les enseignements de saint Paul que nous avons signalés plus haut.

Cf. Maldonat, *Commentarii in quatuor Evangelistas*, in-8°, Mayence, 1874. t. II, p. 379-383; Corluy, *Spectus biblicum*. Gand, 1881. t. II, p. 480 eq.; Schnitzler, *Die Evangelien des Matthäus*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1871, p. 191-192; Cnalic, *La Sainte Bible, Genèse*, in-8°, Paris, 1889, p. 43-44; Knabenbauer, *Commentarius in Evangelium secundum Mattheum*, in-8°, Paris, 1893, t. I, p. 227; Comely, *Commentarius in Epistolam primam sancti Pauli ad Corinthios*, in-8°, Paris, 1878, p. 372 sq.; Perron, *De matrimonio christiano*, in-8°, IJégr. 1801, t. III, p. 147-219; Palazzi, *De matrimonio christiano*, in-8°, Rome, 1880, p. 168-188.

K. SOLAKN.

lit. ADULTÈRE (L') et le lien du mariage d'après les Pères de l'Eglise. Nous allons voir que les premiers écrivains chrétiens qui furent amenés à s'exprimer sur cette question, comprenaient les textes du Nouveau Testament - Liment, comme nous les avons expliqués dans l'article précédent. Ils affirment clairement qu'il n'est permis à aucun des deux conjoints de convoler à un second mariage, si l'un d'eux est séparé de son conjoint pour cause d'adultère. Cependant tous les Pères ne se prononcent pas avec une égale netteté. Aussi, pour se rendre compte de leur pensée, il faut en dire quelques mots. — Les Pères du premier siècle ne se prononcent pas avec une égale netteté. — Les Pères du premier siècle ne se prononcent pas avec une égale netteté. — Les Pères du premier siècle ne se prononcent pas avec une égale netteté.

Voir VI. Am LT»IIK (-'), *cause dû dirorrr dans les Églises orientales*, col. 511. Lorsque les Pères parlent des mariages conformes à la loi civile, ils ne les considèrent pas pour cela comme conformes à l'Évangile. — La seconde, c'est que l'on se servait souvent des mêmes termes pour exprimer la séparation de corps et de résidence que l'Évangile permet en cas d'adultère, et le divorce ou dissolution du lien conjugal qu'il condamne. Voir VII. Aiwi.-Tèie (L'), *cause de séparation de corps*, col. 516. Aussi, pour conclure que les Pères admettaient le divorce proprement dit, en cas d'adultère, il ne suffit pas de leur entendre dire que les deux conjoints peuvent se séparer par un divorce, ils doivent ajouter que les conjoints divorcés ne commettraient aucune faute en contractant un autre mariage du vivant l'un de l'autre. — La troisième observation, c'est que le mot *adultère* n'avait pas, au temps des Pères, le même sens qu'aujourd'hui. Comme on l'a dit à l'article L ADULTÈRE (*Péché d'*) col. 163, le droit romain n'appelait pas *adultère* le commerce charnel de l'homme marié avec une femme libre; il réservait ce nom à celui de la femme mariée avec un autre que son mari. La signification donnée en droit civil au mot *adultère* était donc plus restreinte que celle d'aujourd'hui et les Pères étaient, par suite, portés à donner cette signification restreinte au mot *fornicatio* de saint Matthieu. Par contre, plusieurs d'entre eux étendaient la signification de ce mot à l'idolâtrie, qui est appelée *adultère* par l'Écriture, et même à d'autres fautes. Apn's avoir exposé qu'un homme doit se séparer de son épouse si elle tombe dans l'adultère, mais qu'il ne saurait prendre une autre femme, le *Pasteur d'Hermites* poursuit : « Non seulement il y a *adultère* lorsque quelqu'un souille sa chair, mais quiconque fait les mêmes choses que les païens est *adultère*. » *Mandat.*, IV, I, 9, Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, Tubingue, 1887, t. I, p. 394. De là une certaine difficulté à bien comprendre divers passages.

On a dit quelquefois que si les Pères ne permettaient pas un second mariage aux époux séparés pour cause d'adultère, c'était parce qu'ils regardaient d'une manière générale les secondes nocces comme illicites. Mais cela n'est pas exact, du moins pour le plus grand nombre des textes; car si les secondes nocces ont été prosrites par certains hérétiques comme les montanistes, elles n'ont jamais été défendues par l'Eglise. Cf. Perrone, *De matrimonio chrudiano*, Liège, 1861, t. II, p. 67 sq.

Ces observations faites, nous pouvons dire que l'Eglise, dès l'origine, a enseigné comme doctrine évangélique, la parfaite indissolubilité du mariage. Pour s'en convaincre, il suffit de parcourir la série des textes fournis par la tradition. Après avoir recueilli les principaux témoignages des représentants de l'Eglise grecque et de l'Eglise latine, nous ferons connaître quelques textes obscurs, où semble s'affirmer une doctrine différente.

1. P. Ius g. iec s. — On ne «aurait récuser le témoignage d'Herma, il date du milieu du II^e siècle. Voici ses paroles : « Henna dit à l'envoyé de Dieu : Si quelqu'un a une femme fidele dans le Seigneur, et qu'il la surprenne en adultère, commet-il un péché en vivant avec elle? Et il me «ht : H n'en commet pas tant qu'il ignore la faute, mais si, connaissant la faute, le mari vit avec sa femme sans qu'elle tienne compte de sa faute, il participe à son péché et à son adultère. Que fera donc le mari, si la femme demeure dans son péché? (Ju'il la divorce et qu'il reste lui-même seul, s'il épousait une autre femme après avoir renvoyé la première, d serait aussi adultère. » Α'ολυσάτω ὁ ἄνθρωπος τὴν γυναῖκα ἡν ἐμίσησεν, καὶ αὐτὸ μοιχᾷται. *Mandat.*, IV, I, 4, 5, Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, I, 8, Tubingue, 1887, t. I, p. 39\$. Herma admet bien que l'adultère autorise la séparation, mais le lien du mariage reste toujours intact. Il est à remarquer qu'Herma veut aussi l'adultère

dilation des époux, lorsque la femme coupable a fait pénitence. *IbuL.n* 7,8. — Saint Justin le prononce également en faveur de l'indissolubilité. Dans la *Première apologie*, il invoque l'autorité de l'Evangile sans faire la moindre* restriction : « Quiconque épouse une femme répudiée, commet un adultère. » *P. G.*, t. vi, col. 319. Au début de la *Seconde apologie* écrite vers l'année 155, il raconte, il est vrai, l'histoire d'une femme chrétienne qui avait envoyé* à son mari un billet de divorce à cause de sa mauvaise conduite. Elle aurait cru en conscience participer aux désordres (le son époux, si elle avait habité plus longtemps avec lui, μένουσα Ἡ τῇ συζύγῳ. xil ὁμομῆτο καὶ ὁμόχοιτο γινομένη. Mais les adversaires n'ont pas le droit de se prévaloir ici de l'autorité de saint Justin; car le saint martyr ne dit pas que la femme chrétienne ait contracté une nouvelle union; il y a eu simplement séparation *quoad mensam et torum*. *P. G.* t. vi, col. 114-445.

Clément d'Alexandrie s'appuie sur le témoignage de l'Écriture pour démontrer que les époux doivent habiter ensemble. Il dit que l'Écriture a posé celle loi : « Vous ne renverrez jamais votre femme sauf dans le cas de fornication, » et qu'elle donne le nom d'adultère à toute nouvelle union contractée du vivant d'un «les conjoints. Un peu plus loin le même auteur cite le texte des évangélistes sans formuler la moindre exception, et il déclare coupable d'adultère celui qui épouse la femme renvoyée par son mari : ὁ δὲ ἄπο). (λυμένην ἰ. αμβίων γυνήχα μοιχαται, et il veut que cette dernière revienne à son mari après avoir fait pénitence. *Stromal.*, I. H, c. XXI», *P. G.*, t. vm. col. 1006.

Origène constate que certains évêques permirent quelquefois à la femme abandonnée d'épouser un second mari, du vivant du premier, mais il ajoute en même temps que c'était une infraction positive au précepte de l'apôtre : *Mulier alligata est quanto tempore vir ejus vivit*. Il dit ensuite qu'il est permis de répudier sa femme pour cause d'adultère et se demande si cette répudiation ne peut pas se faire également pour d'autres causes. Mais il semble bien ne point admettre que cette repudiation brise le lien du mariage; car il ne dit pas que le man qui a répudié sa femme pour cause d'adultère puisse contracter une nouvelle union. Il affirme d'ailleurs que la femme répudiée commet l'adultère, si elle vit avec un autre homme, et que, d'après le Sauveur, cet homme qui vit avec la femme répudiée ne doit pas être appelé son mari mais un adultère. *In Matth.*, *P. G.*, t. xm, cpl 12LV1219.

Les canons apostoliques (seconde moitié du iv^e siècle) portent : « Si un laïque après avoir renvoyé sa femme en prend une autre, ou s'il prend une femme renvoyée par un autre, qu'il soit privé de la communion. » Can. 18, Pitra, *Juri» ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, in-8°, Hume, 1861, t. i, p. 2k

On a dit que saint Grégoire de Nazianze considère le divorce proprement dit comme permis par l'Evangile. Esmein, *Le mariage en droit canonique*, Paris, 1891, t. il, j». 50. C'est lui prêter une pensée qu'il n'exprime pas. Ce Père s'élève au contraire avec indignation contre les lois civiles, qui se montraient inexorables pour la femme infidèle et blindent impuni le crime du mari. Il affirme sans doute que le Christ permet au mari de se séparer de sa femme dans le cas où la femme est adultéré. Il en conclut que les maris ont le droit de renvoyer une épouse impudique, et qu'ils doivent supporter patiemment les autres défauts de leurs femmes. *Orat.*, XXXI, *P. G.*» t. XXXVI, col 289, 292. Mais il parle seulement de sêjcnalio n cl il ne dit nulle part que le mari puisse se remarier après avoir renvoyé sa femme adultère, ou «pie «lle-ci cesse d'être sa femme.

On a dit aussi (Esmein, *ibid.*) «pie saint Jean Chrysostome déclare, *Pc libello repudii*, I. II, *P. G.*, t. u, col. 221, «pie la femme adultère avant violé la loi même

«lu mariage, elle n'est plu- réponse légitime de *on mari. C'est dénaturer le sens de ce passage «pie de l'appliquer à notre question. Dans ce passage, en effet, saint Clirysostome parle «Lune femme qui a été répudiée par son mari ou qui l'a abandonné, quel que soit le motif de leur séparation. Il supplique à démontrer que cote femme appartient toujours à *on mari, et que si elle vit avec un autre «die e«t une adultère. Il s'écrie que cete femme adultère n'e«t l'épouse de personne, car elle a manqué a ms engagements envers son mari et elle ne s'i-st pas unie d une manière légitime à celui avec qui «lle vit. Aussi menace-t-il ce dernier du jugement du Christ dont il a violé la loi. N'est-ce pas dénaturer ce texte que d'y chercher une preuve, que saint Chrysostome regardait le mariage comme rompu par l'adultère de la femme? Il y affirme, au contraire, d'une manière absolue l'indissolubilité du mariage une fois contracté. Il le fait même avec une force remarquable. Voici, en effet, ce que nous lisons un peu plus haut. *Ibid.*, col. 218, 219. « Saint Paul n'a pas dit: que la femme cohabite avec son mari aussi longtemps qu'il vivra; mais *la femme est liée par la loi du mariage aussi longtemps que vivra son mari*. I Cor., v». 39. Donc alors même qu'il lui donnerait un billet de divorce, alors même qu'elle quitterait la maison, alors même qu'elle irait à un autre époux, elle est liée par la loi. «die est adultère. Car de même «pie les esclaves fugitifs traînent avec eux leur chaîne, alors même qu'ils ont fui la maison de leur maître, ainsi les femmes, alors même qu'elles abandonnent leur mari, ont pour chaîne la loi qui les poursuit et les accuse d'adultère. Cette loi poursuit aussi l'homme qui a pris celle femme et elle lui crie : Son mari est vivant, votre conduite est un adultère. *Car la femme est liée par ta loi, tant que vit son mari. L'homme qui prend une femme répudiée commet un adultère*. Matth., v, 32. » B ailleurs le saint docteur ne veut pas que les maris renvoient leurs femmes, sinon en cas d'adultère de celles-ci, et en ce cas il ne laisse pas «supposer qu'elles peuvent se remarier, *In Matth.*, homil. xv», *P. G.*, t. lv», col. 260. plutôt que les femmes qui seraient répudiées pour des motifs moins graves. Il convient d'ailleurs de noter ce fait : le saint évêque enseigne aussi que l'homme a absolument les mêmes devoirs que la femme dans le mariage, et que pour la continence le mari n'a aucune prérogative.

Par conséquent, loin de reconnaître à la femme ou au mari le droit de se remarier si l'un ou l'autre était adultère» saint Jean Chrysostome n'a rien dit qui soit favorable à ce point de droit.

II. Pères latins. — Tertullien est souvent présenté comme un défenseur du divorce en cas d'adultère. Cela est d'autant plus extraordinaire que, lorsqu'il fut devenu montaniste, il condamnait les secondes nocces comme illégitimes, même après la mort d'un des conjoints. Dans son traité *Pr munogamia*, parlant de la femme répudiée pour cause d'adultère, il dit qu'elle ne saurait légitimement se remarier. *Non et nubere legitime potest repudiata*. Partant de l'erreur montaniste, il ajoute qu'on ne saurait se marier qu'une fois. Et second mariage n'est permis ni du vivant de celui fi «pii on a été uni, ni après sa mort *P. L.*, t. il, col. 990 sq.

Un assez grand nombre d'auteurs sont d'avis que le prêtre de Carthage avait admis dans son IV^e livre contre Marcion que le lien du mariage est brisé par l'adultère. A nuire avis, il n'a pas exprimé ce sentiment. Ce traité u été écrit en ctfct en 207, assez longtemps après qu'il se fut fait montaniste. lorsqu'il le composa» il rejetait donc le second mariage, même après la mort du premier conjoint Aussi ne dit-il pas que l'époux ou l'épouse divorcés puissent se remarier. Que dit-il donc qui ait pu lui faire imputer cette doctrine? Le voici. Marcion prétendait mettre en opposition la loi de Moïse qui permet le divorce et la loi de Jésus-Christ qui le défend. C'est

une preuve que les chrétiens de son temps interprétaient l'Évangile en ce sens que le divorce mosaïque suivi d'un nouveau mariage n'était pas admis par l'Évangile. Comment répond Tertullien? Il soutient qu'il n'y a pas une si grande différence entre la loi mosaïque et la loi évangélique. Pourquoi? parce que, dit-il, Dieu n'a défendu le divorce que conditionnellement, pour le cas où quelqu'un renverrait sa femme, dans l'intention d'en épouser un autre. *Dico enim ilium candilionaliter tunc fecisse divortii prohibitionem, si ideo quis dimittat uxorem, ut aliam ducat.* Il est défendu pour la même cause d'épouser la femme renvoyée. Car le mariage n'a pas été rompu et subsiste... Mais le Christ en défendant conditionnellement de renvoyer son épouse, ne la pas défendu complètement; il la permis en effet lorsque la cause de sa prohibition n'existe pas. C'est ainsi qu'il n'est pas en désaccord avec Moïse. Après avoir rappelé que le mari peut renvoyer sa femme, si elle est adultère, Tertullien conclut: « La légitimité du divorce a donc eu aussi le Christ pour défenseur. » *Habet itaque et Christum assertorem justitiae divortii. Adv. Sfarctionem*, I. IV, c. xxxiv, *P. L.*, I. il, coi. 573, 47\$. Voilà le passage où l'on a cru voir que Tertullien admet la rupture des lois du mariage et le droit de se remarier en cas d'adultère. Mais ce passage affirme absolument le contraire, Il reconnaît assurément le divorce qui consiste dans une simple séparation des époux. Mais il rejette le divorce qui donnerait soit à l'épouse, soit à l'époux le droit de se remarier. Il ne se contente pas en effet de garder le silence sur ce droit. Il dit expressément que le Christ condamne le divorce quand le mari le fait avec l'intention de se remarier (c'est la condition ou l'hypothèse dans laquelle il défend le divorce). Tertullien pensait donc que, même lorsque l'époux renvoyait sa femme pour cause d'adultère, ni l'un ni l'autre ne pouvaient se remarier: c'est absolument la doctrine défendue aujourd'hui par les catholiques. Seulement Tertullien l'exagérait en raison de ses erreurs montanistes; il croyait en effet que les époux ne pouvaient se remarier, même après la mort de l'un d'eux.

Saint Cyprien, pour établir la doctrine du Christ sur le mariage, se contente de citer le texte de saint Paul, I Cor., vit, 10 sq., qui formule la loi de l'indissolubilité sans faire aucune réserve. *Testimonia ad Quirinum*, *P. L.*, t. iv, col. 80\$. Il pensait donc que le lien du mariage persiste, même lorsque le mari a renvoyé sa femme pour cause d'adultère.

Saint Jérôme a traité cette question d'une façon particulière dans sa lettre à Amandus: Tant que le mari est vivant, qu'il soit adultère, qu'il soit sodomiste, qu'il soit couvert de fautes et abandonné de sa femme à cause de tous ces crimes, il est réputé le mari de celle à qui il n'est pas permis d'en prendre un autre. *P. L.*, t. xxn, col. 560. Dans une autre lettre à Oceanus, il rapporte la pénitence publique à laquelle se soumit Fabiola, noble femme romaine, qui avait transgressé la loi du Christ en se remanant à cause de *Vadultère* et des autres crimes de son mari. Fabiola avait cru pouvoir user de l'autorisation de la loi civile qui permettait le divorce. Elle ne connaissait pas, dit saint Jérôme, la rigueur de l'Évangile dans lequel tout droit de mariage est ôté aux femmes du vivant de leurs maris. *Nec Evangelii rigorem novemur, in quo nubendi universa causatio, virentibus viris, firminis amputatur. P. L.*, I. XXII, coi. 690-698. Il ajoute dans la même lettre que sur ce point les hommes et les femmes ont les mêmes obligations. *Ibid.*, col. 691.

De tous les Pères, c'est saint Augustin qui traite le plus clairement ce point de doctrine. Cependant dans son traité *De fide et operibus*, c. xix, n. 35. *P. L.*, t. XL, col. 221, il dit que la faute de celui qui se remarie après avoir renvoyé sa femme pour cause d'adultère est moins grande que s'il l'avait renvoyée pour d'autres causes. Il ajoute même que le texte de l'Évangile ou le Christ dit

qu'on ne peut se remarier, en cas d'adultère, est si obscur qu'à son avis, il y a lieu d'excuser l'erreur de ceux qui pensent le contraire. Mais plus tard répondant à Pollentius qui admettait cette erreur, saint Augustin écrivit deux livres *De conjugii adulterinis*, où il approfondit la question et lui donna une solution qui ne laissait plus place au doute. Il reconnaît que les textes de saint Matthieu sont obscurs; mais il ajoute que la question est tranchée clairement par les autres passages de l'Écriture, I. I. c. xi. *P. L.*, I. XL, col. 158. Plus loin il donne pour fondement à l'indissolubilité du mariage chrétien, son caractère sacramentel. Il dit que le sacrement subsiste aussi longtemps que les deux époux sont vivants. Il poursuit: le Seigneur a dit sans exception: Quiconque renvoie sa femme et en épouse une autre, commet un adultère. Si le lien conjugal était rompu par l'adultère de l'un des époux, il s'ensuivrait cette absurdité: qu'une femme devrait à son impudicité d'être délivrée de ce lien, c'est-à-dire d'être désormais indépendante de l'autorité de son mari. Il affirme donc qu'une femme reste liée tant que son mari n'est pas mort. De la même manière, dit-il, le mari demeure toujours lié tant que sa femme est encore en vie. S'il la congédie pour cause d'adultère, qu'il n'en prenne pas une autre; car il commettrait ainsi le crime qu'il reproche à l'épouse dont il s'est séparé. De même, si la femme renvoie son mari adultère, elle ne doit pas s'unir à un autre homme; car elle est liée aussi longtemps que son mari vit. Seule la mort de celui-ci peut lui rendre la liberté de s'unir à un autre sans commettre d'adultère. *L. II, c. v, P. L.*, t. XL, col. 473 sq. On ne prétendit que saint Augustin avait douté ensuite de l'exactitude de cette doctrine et qu'il en avertit dans ses *Ilêtractions*. Esmein, *Le mariage en droit canonique*, t. H, p. 53. Le saint docteur se félicite au contraire en ce passage d'avoir jeté beaucoup de lumière sur le sujet, bien qu'il reconnaisse que son œuvre n'est point parfaite. Voici ce qu'il dit: *Scripti duos libros de conjugii adulterinis quantum potui secundum Scripturas, cupiens solvere difficillimam quaestionem, quod utrum enodatisime fecerim nescio; imo vero non me pervenisse ad hujus rei perfectionem sentio, quamvis multos ejus sinus aperuerim, quod judicare poterit quisquis intelligenter legit. Detract.*, I. II, c. Lvn, *P. L.*, t. XXXII, coi. 653. Saint Augustin, après avoir constaté la difficulté de la question, a donc été un partisan résolu de l'indissolubilité du mariage en cas d'adultère de l'un des époux. Ses écrits ont contribué pour une large part à affermir cette doctrine dans l'Eglise.

Le pape saint Innocent Ier répondait à Exupère de Toulouse qu'il fallait priver de la communion comme *adultères* les hommes ou les femmes qui, après s'être séparés de leur conjoint, contractaient un second mariage. *Epist.*, vi. n. 12, *P. L.*, t. xx, col. 500. Cf. *Epist.*, xxxvi, col. 602.

Aux témoignages des saints Pères nous pouvons ajouter ceux de quelques conciles de cette époque, le concile d'Elvire en Espagne, tenu au commencement du IV^e siècle (305), a porté le canon suivant: « La femme chrétienne qui se sera séparée de son mari adultère chrétien et qui en épouse un autre doit être empêchée de le faire. Si elle le fait, elle ne doit plus être admise à la communion, avant que le mari qu'elle a quitté ne soit mort, ou à moins de maladie grave. » Can. 9, Mansi, *Conciliorum collectio*, Florence, 1759, t. II, col. 9.

Le concile d'Arles à la même époque (314) formulait une doctrine semblable; il y avait celle seule différence que le concile d'Arles envisageait le cas où le mari renvoie sa femme adultère, tandis que le concile d'Elvire parlait du cas où la femme abandonne son mari adultère. Mais comme la loi civile permettait aux hommes de se remarier en ce cas et qu'il était sans doute difficile d'obtenir d'un mari jeune encore qu'il conformât à la loi do

4^e Évangile, le concile, après avoir rappelé cette loi, ne porte point de peine contre les jeunes gens qui la violeraient; il dit seulement qu'on leur conseillera de l'observer. Voici ses paroles : *Aur 71/1 conjuges suas in adulterio deprehendunt, et iidem sunt adolescentes fideles, et prohibent nubere, placuit ut in quantum possit consilium eis detur ne viventibus uxoribus suis, licet adulteris, alias accipiant.* Can. 10, Mansi, t⁶ L, Col. 472.

Lo second concile de Milève (516), auquel assista saint Augustin, se préoccupa aussi de l'opposition de la loi civile avec la loi chrétienne. Après avoir déclaré que d'après la loi évangélique l'homme et la femme qui se sont séparés ne sauraient ni l'un ni l'autre se remarier, il dit qu'il y a lieu de demander la promulgation d'une loi impériale sur cette matière. *Placuit ut secundum evangelicani et apostolicam disciplinam, neque dimissus ab uxore, neque dimissa a marito alteri coniungantur, sed ita maneant aut sibimet reconcilientur, quod in contempserint, ad poenitentiam redigantur. In qua causa legem imperialem petendum est promulgari.* Can. 17, Mansi, t. iv, col. 331.

III. TEXTES douteux. — 1^o Auteurs grecs. — Quelques passages des Pères grecs, il faut le reconnaître, semblent porter atteinte au principe de l'indissolubilité. C'est aujourd'hui une doctrine réputée incontestable chez les grecs orthodoxes que le mariage peut être rompu en cas d'adultère. Ils renvoient à l'autorité de saint Basile, de saint Épiphane, d'Astère d'Amasée, de Théodoret.

Voici d'abord ce que dit saint Basile :

Saint Basile s'exprime d'une façon assez difficile à comprendre, bien qu'il ne contredise pas, semble-t-il, les enseignements que nous avons recueillis de la bouche des autres Pères. Selon la décision qui a été prononcée par le Seigneur, dit-il, il est défendu également aux maris et aux femmes de se soustraire à leur mariage, hors le cas d'adultère; mais telle n'est point la coutume, *ἡ δὲ συνήθεια οὐχ οὕτω* c/ct... La coutume impose aux épouses l'obligation de conserver leurs maris, alors même qu'ils seraient adultères et vivraient habituellement dans la fornication. Aussi je ne sais si l'on pourrait appeler adultère la femme qui vivrait avec l'homme ainsi abandonné. La faute est en effet ici pour la femme qui a abandonné son mari, quel que soit le motif de cet abandon. Aussi la femme qui a abandonné est adultère, si elle s'approche d'un autre homme, mais le mari abandonné par la femme mérite l'indulgence, et celle qui vit avec lui n'est point condamnée. *Epist.*

ad Amphilocho., c. ix, *P. G.*, t. xxxn, col. 677. Comme on le voit, saint Basile distingue entre la loi de Jésus-Christ et la coutume : le saint évêque reconnaît que la seconde n'est guère conforme à la première. Celle coutume semble désigner la loi civile qui n'accordait pas à la femme les mêmes droits qu'au mari. Noël Alexandre pense que saint Basile approuvait cette coutume; mais celle opinion est au moins contestable, car ce Père dit ici même que la loi de Jésus-Christ impose aux maris les mêmes obligations qu'aux femmes et il admet encore en d'autres passages, *Moralia*, reg. 1. xxiii, *P. G.*, t. xxxi, col. 849 sq., la parfaite égalité des conjoints dans le mariage. On pourrait dire tout au plus qu'il tolérât cet usage, à l'exemple de ces évêques dont parle Origène. Mais il est à remarquer que s'il tolère l'incontinence de la part d'un mari abandonné par sa femme, il ne reconnaît pas pour cela le droit de se remarier au mari qui a répudié sa femme. Il ajoute en effet, *ibid.*, : « Mais si le mari après s'être séparé de sa femme s'approche d'une autre femme, il est lui-même adultère, parce qu'il fut commettre un adultère à cette femme; et la femme qui habite avec lui est adultère, parce qu'elle a attiré à elle le mari d'une autre. » Saint Basile ne semble donc pas admettre la rupture du mariage, même au cas de l'adultère de l'époux.

Saint Épiphane s'exprime ainsi : *Ὁ δὲ μὴ δυνήθη τῇ*

μὴ ἀρκεσθῆναι τὴν ἐπιτήδευσιν τινος προφάσιω, πορνείᾳ, ἢ μοιχείᾳ, ἢ κατὰ αἰτίαν χωρισμοῦ γινομένου, συναφθέντα δὺτέρᾳ γυναικί. ἡ γυνὴ δ' ὑτέρῳ ἀνδρὶ, οὐκ αἰτιέται ὁ δὲ αὐτὸς λόγος ... οὐχ ὅτι δύο γυναῖκες ἐστὶν αὐτῷ σχῆμα ἵτι ζῆντι, ἀλλ' ὅτι ἅρξας μὴ ἀζοοσχημῶς, δὺτέρᾳ, ἐλ τύχοιεν, νόμῳ συναφθῆναι. *livres.*, LIX. *P. G.*, t. xli, col. 1024-1025. Perrone, *De matrimonio christiano*, Liège, 1861, t. Ht, p. 280, explique ce passage de la façon suivante : saint Epiphane suppose le cas où il y a eu divorce entre le mari et sa femme pour cause d'adultère ou de quelque autre crime. Le mari peut (malgré ces crimes et la pénitence à laquelle il a pu être soumis) se remarier après la mort de cette femme adultère. Il ne devra pas avoir deux femmes en même temps, mais il lui sera permis de s'unir à une autre épouse dès qu'il aura été séparé de la première (par la mort), suppose Perrone. Les raisons de cette explication sont tirées du contexte. Saint Épiphane combat en cet endroit les novateurs qui refusaient la pénitence à ceux qui avaient commis de grands crimes et rejetaient aussi les secondes nocces. Les preuves qu'il donne ensuite de ce qu'il vient de dire établissent seulement la légitimité d'un second mariage après la mort d'un des conjoints; enfin il parle ici du cas où l'on ne peut se contenter de l'épouse morte, *mortua*. Cette interprétation est plus ingénieuse que convaincante. Aussi plusieurs auteurs ont admis que saint Épiphane se prononce pour la dissolution du lien du mariage en cas d'adultère; c'est l'opinion de Pelau qui croit à une corruption du texte, à cause de son obscurité. *P. G.*, t. xu, col. 1023-1024, note 13. Les Pères Condamin et Portail*, S. J., viennent de proposer une solution nouvelle. A leur avis, il faut intercaler une virgule avant *χωρισμοῦ*. Avec cette ponctuation, les motifs de fornication, etc., sont allégués pour justifier les secondes nocces, après la mort d'une première femme, et il n'est pas question de divorce. *Ilulct. de litter, ecclésiastique, publiée par l'institut catholique de Toulouse*, janvier 1900. Cette explication paraît vraie, car elle a l'avantage d'uter toute obscurité au texte et de cadrer parfaitement avec le contexte. Saint Épiphane dit donc : « Si celui qui ne peut se contenter d'une première femme défunte, parce qu'il craint de tomber dans la fornication, l'adultère ou d'autres fautes, une fois séparé d'elle (par sa mort), en épouse une autre, ou si une femme épouse un second mari, l'Écriture divine ne le condamne pas..., pourvu toutefois qu'il n'ait pas deux épouses en même temps, la première survivant, mais qu'étant séparé de la première (par sa mort) il contracte avec une seconde une union légitime. » Ainsi entendu le saint docteur ne parle pas de divorce en cas d'adultère.

Altère d'Amasée contemporain d'Arcadius dit dans une de ses homélies sur saint Matthieu, c. xix, que le lien du mariage est rompu par l'adultère de même que par la mort. *P. G.*, t. xi, col. 225 sq. Cependant le saint évêque ne dit pas expressément que dans le cas d'adultère il autorise le mari à contracter un second mariage, aussi bien que dans le cas de mort.

On nous oppose aussi l'autorité de Théodoret. Lau-
noy, *Ilegia in matrinionunn potestas, Opera*, Cologne, 1731, t. I a, p. 836, dit qu'il enseigne de la façon la plus claire la rupture du lien du mariage dans trois passages. *litretic. fabul.*, L V, c. XVI, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 505; *ibid.*, t. XXV, col. 538; *Grircorum affectionum curatio*, IX, *De legibus, ibid.*, col. 1054. Il est vrai qu'il dit en ces passages que l'adultère entraîne dissolution du mariage ou séparation des époux. Mais nous avons déjà remarqué que ces tonnes s'entendent assez souvent de la simple séparation des époux *quoad forum*. Comme Théodoret ne déclare nulle part que le mari peut se remarier après avoir quitté sa femme adultère, sa pensée sur ce sujet reste douteuse. Dans le troisième texte, il nous semble même faire entendre assez clairement, que l'in-

fréquemment, comme celui de la captivité d'un des conjoint, C'est ce que nous verrons se produire en particulier aux conciles de Vorberie et de Compiègne, qui ne rangèrent pas l'adultero simple parmi les nombreuses causes de divorce qu'ils admirent. Il y a là une preuve que le courant dont nous parlons résultait de mœurs invétérées et des lois civiles, et qu'il ne prenait pas sa source dans des données d'ordre religieux et spéculatif.

Il ne faudrait pas croire cependant qu'il fût jamais prédominant. Il s'en faut du beaucoup; car, nous allons le voir, toujours et presque partout il fut comblé par les papes, par les évêques*, par les exégètes et les théologiens*, au nom des principes de l'Évangile.

2° La pénitence et le mariage. — La pénitence, pour quelque faute qu'elle eût été imposée, entraînait, par rapport au mariage, des conséquences qu'il importe de connaître pour apprécier les décrets de l'époque. La question n'est pas sans difficulté; comme ce n'est pas le lieu de la discuter, nous donnons simplement les conclusions auxquelles s'arrête M. Freisen, *op. cit.*, § 53, p. 561 sq. Pendant la période antérieure au VIII^e siècle, il a été défendu aux gens mariés d'user du mariage et aux gens non mariés de contracter mariage, tout le temps que durait la pénitence. On ne cite qu'un canon de cette époque inséré dans Gratien, cans. XXXIV, q. n, c. 13, et attribué à saint Léon le Grand, qui permette l'usage du mariage pendant la pénitence; mais les critiques pensent que le canon est apocryphe et qu'il a été fabriqué peu avant le temps de Gratien. Freisen, *op. cit.*, p. 572; Friedberg, *Corpus juris canonici*, Leipzig, 1879, t. I, p. 1156. C'est pour cela que les gens mariés avaient besoin de l'assentiment de leur conjoint pour recevoir la pénitence. — Le droit d'user d'un mariage antérieur ou d'en contracter un nouveau était-il rendu aux pénitents après leur pénitence? Il y eut sur ce point deux disciplines en vigueur. Une plus sévère et plus ancienne indiquée par le pape Sirice (385), dans une lettre à l'évêque Himerius, c. v. Jaffé-Wallenberg, *Digesta pont. Horn.*, n. 255(65), P. L., t. I, col. 651; décret de Gratien, caus. XXXIII, q. II, c. 12, qui défendait aux pénitents de se marier ou d'user de leur mariage, même après leur pénitence, et (qui était un peu mitigée par l'exception faite à cette règle, en faveur des jeunes gens, par Léon I^{er} (458 ou 459), *Decret.* caus. XXXIII, q. n, c. II; Jaffé-Wallenberg, *op. cit.*, n. 511(320), P. L., t. IV, col. 1199, dans une lettre à Rusticus de Narbonne. Cette discipline fut adoptée par l'Espagne et par les pays francs. Cependant une autre pratique était suivie en Gaule au VI^e siècle. Les conciles d'Agde (506), c. 61, Labbe, *Concil. t. IV*, col. 1393, et d'Épône (517) en Bourgogne, c. 30, *ibid.*, col. 1579, accordent en effet à ceux qui ont péché par des unions incestueuses, la liberté de contracter d'autres mariages. *Quibus conjunctio illicita interdictur habebunt ineundi melioris conjugii libertatem*. Décret de Gratien, catis. XXV, q. II, c. 8. Cette pratique plus douce fut adoptée en pays francs à partir du VIII^e siècle. ainsi qu'en témoignent les conciles de Vorberie (753), can. I. Hardouin, *Concil.*, t. I, col. 1910, et de Worms (868), can. 30. Mansi, *Concil.*, t. XV, col. 875. Elle serait même devenue la règle de l'Église romaine, dès le milieu du IX^e siècle, si les deux lettres du pape Nicolas I^{er} à l'évêque Charles de Mayence étaient authentiques; car la première de ces lettres, P. L., t. IX, col. 809, reproduit le canon 30 du concile de Worms. Mais l'authenticité de ces lettres* est contestée. Jaffé-Wallenberg, *Digesta*, n. 2709 (2015); Freisen, *op. cit.*, p. 567. Quoiqu'il en soit, Gratien, *Decret.*, cans. XXXIII, q. XXI, c. II, 12, présente l'ancienne discipline prescrite par saint Sirice comme la règle stricte; il considère la pratique qui autorisait l'usage ou la célébration du mariage après la pénitence, comme tolérée par l'autorité ecclésiastique. Cette pratique était donc cer-

tainement reconnue de son temps par le Saint-Siège.

3° Conditions faites à l'époux coupable en cas d'adultère. — L'adultère devait être expié par la pénitence. Celui qui l'avait commis était donc soumis aux règles que nous venons de rappeler. On se montrait même plus sévère vis-à-vis de* adultères que vis-à-vis de plusieurs autres pénitents, pour ce qui regardait le mariage.

Lorsqu'une femme avait été convaincue d'adultère, son mari devait la renvoyer. Gratien, caus. XXXII, q. I, c. I, 2, 3. Cependant il n'y était tenu qu'autant qu'elle ne voulait point se corriger. *Ibid.*, c. I. Mais il ne pouvait vivre avec elle qu'à la condition de subir lui aussi une pénitence. *Ibid.*, c. 4, 6.

Pendant que l'adultère faisait pénitence de «son crime», son mari (devait s'abstenir de tout rapport conjugal avec elle, mais il pouvait la reprendre ensuite. *Ibid.*, c. vu. vm. Il était aussi défendu à la femme adultère, qu'elle eût été ou non renvoyée par son mari, de contracter aucun autre mariage, même après la mort de ce dernier, du moins aussi longtemps qu'elle n'avait pas fait pénitence. *Décret de Gratien*, caus. XXXII, q. I, c. IO, § 2; c. 13. Le concile de Frioul, réuni en 791 sous la présidence de saint Paulin d'Aquilée, s'exprime à ce sujet aussi clairement que possible. Il nous a plu, dit-il, c. 10, Mansi, *Concil. col.*, Florence, 1767, t. X, col. 849, il nous a plu, lorsque le lien du mariage a été dissous pour cause de fornication, qu'il soit défendu au mari, tant que vit la femme adultère, de prendre une autre épouse, bien que la première soit adultère. Quant à la femme adultère qui doit subir des peines très graves ou le tourment de la pénitence, il lui est défendu de recevoir un autre époux, soit du vivant, soit après la mort du mari qu'elle n'a pas eu honte de tromper, *sed nec adultero, qua pœnas gravissimas tel l'amtmtix tormentum lucre debet, ahum accipere tirum ner rivente nec mortuo, quem non erubuit defraudare marito*. D'autres textes permettent un nouveau mariage, mais après la pénitence accomplie. Ainsi, le pénitentiel de saint Théodore Fautortae, après cinq ans suivant certains manuscrits, après dix ans suivant d'autres. L. H. c. xii (xi), n. 5; Schmitz, *Die Bussbücher und kanonische Bussverfahren*, t. n, Dusseldorf, 1898, p. 576. Cf. Freisen, *Geschichte des canonischen Ehnrechts*, 2^e édition. Paderborn, 1893, § 56, p. 620 sq.

Cependant Gratien admet que la femme adultère est impropre à un nouveau mariage, même après qu'elle a fait pénitence. *Ibid.*, c. 13. Mais, à ses yeux, il y avait à cette règle des exceptions, aussi bien qu'à la règle stricte qui défendait le mariage à tous ceux qui avaient subi la pénitence. Gratien admet en effet qu'il est louable d'épouser une prostituée, comme Rahab, pour la ramener à la vertu. *Ibid.*, c. 13, 11.

Quoi qu'il en soit des adoucissements apportés ensuite à la loi sévère formulée à la fin du VIII^e siècle au concile de Frioul, cette loi interdisait à tout jamais aucun mariage aux adultères. Il convient de s'en souvenir pour avoir le vrai sens de certains canons de cette époque, qui semblent permettre un nouveau mariage du vivant d'un premier mari. Perrone, *De matrimonio christiano*, Liège, 1861, t. II, p. 350, rappelle cette loi, pour expliquer un canon d'un pénitentiel dit romain, publié par Antoine Augustin, *Canones penitentialis*. Venise, 1581. *Penitentialis rom.*, tit. in. c. 20, p. 27. Voici ce canon : *Contigit tibi ut uxor tua te conscio et hortante, cum alio viro, illa autem nolente, adulterium perpetraret : si fei isti quadraginta dies in pane et aqua pœnileas, et septem annos, unum ex his in pane et aqua; et nunquam sibi sine pœnileidia. Si autem iuvr tua hoc probare potuerit, quod tua culpa et tuo iuvr, se innuente et luctante, adulterata sit; si se contineat non potest, nubat cui voluerit, tantum in Domino. Tu autem sine uxoria spe in perpetuo mancas. Illa autem si consentiens fuerat, eadem jejuna, qua tibi proposita*

sont et utne spr conjugii maneat, Il s'agit dan?» ce canon d'une femme qui a été prostituée à un autre homme par son mari. Le mari est de ce chef condamné à une pénitence perpétuelle et tout mariage lui est à jamais défendu. Pour la femme, elle est soumise à la même peine lorsqu'elle s'est prêtée de son gré à ce crime. Mais il en est autrement, quand elle en a été victime malgré elle; si elle ne peut garder la continence, on lui permet en ce cas d'épouser qui elle voudra. Ni *re continere non potest, nubat cui voluerit, tantum in Domina*,

A en juger par la discipline actuelle de l'Église, on serait porté à croire que ce canon permettait à cette femme un second mariage du vivant de son indigne mari. Si l'adultère simple n'avait pas été à cette époque un empêchement de mariage, il n'y aurait pas eu en effet de raison de permettre à cette femme adultère, de se marier après la mort de son mari. La permission exprimée par le canon qui nous occupe ne se comprendrait donc guère que d'un mariage avant la mort de son mari. Mais cette permission prend un autre sens, quand on sait que le mariage était à jamais interdit aux adultères, comme notre texte le montre lui-même, en défendant tout mariage à cette femme, si elle a consenti à son adultère. *Ilia autem si consentiens fuerat,, sine spe conjugii maneat*. Cette interdiction une fois connue, il y a lieu de penser que la permission de se marier donnée à cette femme, si elle a été la victime innocente d'un attentat, regarde seulement le temps où elle deviendrait libre par la mort de son premier mari. L'adultère commis sur elle l'aurait obligée à la pénitence et l'aurait privée du droit de se marier, si elle en avait été coupable. Mais du moment quelle n'en était pas responsable, il ne lui était pas plus interdit de se marier qu'à toute autre femme vertueuse; elle pouvait donc le faire après la mort de son premier mari. Tel est, à ce qu'il semble, le sens du canon qui nous occupe. S'il se trouvait dans un des pénitentiels anglo-saxons postérieurs au vii^e siècle, il y aurait quelques raisons de douter de ce sens, parce que, comme nous le verrons, plusieurs de ces pénitentiels permettaient un second mariage au mari du vivant de son épouse adultère (bien que non à la femme en cas d'adultère du mari). Mais ce canon se trouve dans un pénitentiel où cet abus était condamné. Cet abus était condamné en effet, nous le verrons, par les pénitentiels du groupe romain et par les pénitentiels du groupe german. Remarquons cependant que ce canon ne se trouve point, comme Perrone le croyait, dans les pénitentiels d'origine romaine. Voir Schmitz, *Du* Bussbücher, passim*, Il se trouve seulement dans les pénitentiels des églises germaniques, n. 110. Schmitz, *Die Bussbücher*, t. II, p. 420, Düsseldorf, 1818. Il a pu assurément s'introduire comme bien d'autres éléments dans un pénitentiel dénommé romain. *Ibid.*, p. 142 sq. Mais il est d'origine germanique. Comme le pénitentiel des Églises germaniques où ce canon se trouve défendait, n. 44, Schmitz, *ibid.*, p. 419, aussi bien que les pénitentiels d'origine romaine, de se remarier du vivant d'un époux adultère dont on se serait séparé, il y a lieu de penser que le mariage permis à la femme prostituée malgré elle par son mari ne devait avoir lieu qu'après la mort de ce dernier. Cependant, comme le même pénitentiel (voir plus loin) semble permettre quelquefois un nouveau mariage avant la mort d'un premier conjoint, l'interprétation que nous avons admise avec Perrone est moins certaine que si ce canon avait une origine romaine.

Quoi qu'il en soit, on comprend qu'il est nécessaire de connaître la législation de cette époque sur la pénitence et sur l'adultère, pour comprendre les canons relatifs à l'influence de l'adultère sur le lien matrimonial.

» *L'incrite empêchement du mariage*. — On donne le nom d'inceste à la fornication commise avec toute personne à laquelle on était lié par la consanguinité ou

l'affinité. On étendit même ce nom au commerce charnel avec des personnes consacrées à Dieu et en général au commerce des personnes entre lesquelles le mariage eût été interdit. Au commencement du vi^e siècle, celui qui avait commis un inceste n'était pas regardé encore comme incapable de se marier. Nous le voyons par les conciles d'Agde (506), c. 61, et d'Épône (517), c. 30, Labbe, *Concil.*, I. IV, col. 1393. 1579.

A partir du milieu du vii^e siècle, l'inceste, alors même qu'il résultait d'une affinité clandestine, par exemple un commerce secret avec deux sœurs, entraînait l'incapacité de se marier jamais. Les conciles de Verrière (753) et de Compiègne (757) affirment, en raison de ce principe, la nullité de divers mariages. Les mêmes règles de conduite sont suivies par les conciles de Mayence (813), can. 56. Mansi, I. XIV, col. 75. Le pape saint Zacharie (f 752) avait étendu les effets de l'inceste aux rapports charnels entre parents ou *affines* jusqu'au septième degré (suivant la computation du droit civil romain). Cependant, on ne considéra généralement comme rendant inhabiles à tout mariage que les rapports incestueux avec des parents plus proches que les cousins germains, ou avec des *affines* de même degré. Cette inhabileté des incestueux au mariage dérivait sans doute primitivement des règles de la pénitence que nous avons rappelées plus haut. Mais lorsqu'on eut permis aux pénitents de se marier après l'accomplissement de leur pénitence, on n'appliqua point cet adoucissement aux incestueux, on continua au contraire à leur refuser tout espoir de mariage. Hincmar combattait le divorce du roi Lothaire avec Theutberge. Il reconnaissait néanmoins que leur mariage eût été nul, si Theutberge avait eu antérieurement des rapports charnels avec son frère, comme le prétendait Lothaire. *De divortio Lotharii* P. L., I. LXXXV, col. 705, 706, 730, 731. Cf. le Pénitentiel des Églises de Germanie, n. 113 et 118, Schmitz, *Die Bussbücher*, t. II, p. 434, 435, Düsseldorf, 1898. Cette inhabileté au mariage pour cause d'inceste était encore en vigueur au temps de Grégoire, caus. XXXII, q. vu, c. 20, 24. Il y avait d'ailleurs d'autres crimes qui entraînaient l'incapacité de se marier. Freisen, *op. cit.*, § 54, p. 575 sq. Nous parlons en particulier de l'inceste, parce que l'empêchement qu'il produisait amenait quelquefois des séparations qui semblaient une rupture du lien matrimonial pour cause d'adultère.

IL L'ADULTÈRE INCESTUEUX ET LE LIEN DU MARIAGE jusqu'au xii^e siècle. — Nous croyons devoir consacrer deux paragraphes distincts à l'action de l'adultère incestueux et à celle de l'adultère simple sur le lien du mariage, dans la première partie du moyen âge. En effet, comme nous l'allons voir, l'adultère incestueux, à l'exclusion de l'adultère simple, semble avoir rompu à cette époque bien des mariages légitimes dans les pays germaniques, en raison des décrets des conciles de Verrière et de Compiègne, tandis qu'au contraire, dans les pays francs et anglo-saxons qui se servaient du pénitentiel de Saint-Théodore, le lien matrimonial fut souvent rompu à la suite d'un simple adultère, sans qu'il fût besoin pour cela que cet adultère fût incestueux.

La clarté de notre exposition demande donc que nous étudions séparément les rapports de l'adultère simple et de l'adultère incestueux avec les mariages déjà contractés et consommés.

Nous avons remarqué précédemment que, durant une partie de la période qui nous occupe, l'adultère et l'inceste empêchaient tout futur mariage. Cependant, lorsqu'une personne mariée commettait un adultère incestueux avec ses propres parents, il ne semble pas que celle faute ait été regardée comme entraînant d'autres conséquences par rapport au mariage qu'elle avait contracté, que les conséquences de n'importe quel adultère ou de n'importe quel inceste. Hincmar soutenait que le mariage de

Lothaire avec Theutberge serait resté indissoluble, au cas même où celle-ci aurait eu un commerce incestueux avec son propre frère après ce mariage. Freisen, *Geschichte des Eherechts*, p. 578.

Mais lorsqu'une personne mariée se rendait coupable d'un inceste avec les proches parents de son mari, il se produisait par le fait, non plus seulement deux, mais trois obstacles à l'usage de son mariage; car en même temps qu'elle avait commis un adultère et un inceste, elle était tombée vis-à-vis de son conjoint dans l'empêchement d'affinité (voir ce mot). L'affinité contractée antérieurement rendait le mariage nul, car elle était un empêchement dirimant. Si elle était contractée postérieurement au mariage, elle rendait l'usage du mariage illícite, au moins pour la personne qui connaissait cette affinité. Il est à savoir si l'on a cru, dans les siècles qui précédèrent le décret de Gralieu, que l'affinité ainsi contractée après le mariage annulait celui-ci; en d'autres termes, si on a permis à l'époux innocent de contracter une nouvelle union du vivant de l'époux coupable. En ce cas, l'adultère incestueux aurait été cause de la rupture du mariage, non pas, il est vrai, en raison de l'adultère, mais en raison de l'affinité qui résultait de son caractère incestueux, ou, pour prendre l'expression adoptée par plusieurs auteurs modernes, en raison de l'affinité survenant après le mariage, *affinitas superveniens*.

Ihsons tout de suite que jusqu'au VIII^e siècle aucun texte ne laisse supposer que l'Église ait laissé rompre des mariages pour ce motif.

IX^e siècle. — La plupart des documents du VIII^e siècle se prononcent de même pour l'indissolubilité absolue du lien matrimonial en cas d'inceste. Cependant il est quelques décrets qui semblent accorder à l'époux innocent le droit de contracter une nouvelle union du vivant de l'époux incestueux. Ces décrets ont été portés par les diètes ou conciles de Verberie (753) et de Compiègne (756 ou 758), assemblées présidées par le roi Pépin et où l'élément laïque était mêlé à l'élément ecclésiastique, de sorte qu'il y a lieu de se demander si leurs décisions ont été des capitulaires revêtus de l'autorité civile ou des canons revêtus de l'autorité religieuse. Freisen, *op. cit.*, p. 152, note 2. Il faut y ajouter un décret semblable attribué par Gralieu, *Décret.*, caus. XXXII, q. vu, c. 32, au pape Zacharie (752). Mais son authenticité est très douteuse; car, comme on va le voir, il n'a pas la forme d'un décret pontifical, mais plutôt celle d'un article de pénitentiel. Il apparaît d'ailleurs pour la première fois sous le nom du pape Zacharie au XI^e siècle, dans le recueil de décrets de Burchard, c. XIX, P. L., t. cxl, col. 965, d'où sans doute Gratien l'a extrait. Voici ces canons :

Concilium Verberie. — Can. 2: Si quis cum filia sua (la fille que sa femme a eue d'un autre mari) manet, nec matrem, nec filiam prius potest habere, nec ille, nec illa alius se poterunt coniungere ullo unquam tempore. Attamen uxor ejus, si ita voluerit, si se continere non potest, si postquam cognovit quod cum filia sua vir ejus fuit in adulterio, carnale commercium cum eo non habet, nisi voluntate abstinet, potest alio nubere. — Can. 10. Si filius cum noverca sua uxore patris sui dormient, nec ille, nec illa possunt ad conjugium pervenire. Sed tunc vir, si vult, potest aliam uxorem habere; sed melius est abstinere. — Can. 11. Si quis cum filiastra sua dormient, simili sententia stare potest; et cum sorore uxoris sue, simili modo stare potest. — Can. 18. Qui cum consobrina uxoris sue manet, sua carcat, et nullam aliam habeat; illa mulier quam habuit, faciat quod vult. Hoc Ecclesia non recipit. Hardouin, *4da conciliorum*, t. m, col. 1990-1992.

CONCILE DE COMMIGNY. — Can. 8. Si quis homo habet mulierem legitimam, et frater ejus adulteravit cum ea, ille frater vel illa femina, qui adulterium perpetrave-

runt, interim quo vivunt, nunquam habeant conjugium. Ille cujus uxor fuit, si vult, potestatem habet accipere aliam. Hardouin, *ibid.*, col. 2006.

Concubuit cum sorore uxoris tue? Si fecisti, neutram habeas, et si illa. quia uxor tua fuit, conscia sceleris non fuit, si se continere non vult, nubat in Domino cui velit. Tu autem et adultera sine spe conjugii permaneat, et quamvis vivit, juxta preceptum sacerdotis penitentiam agite. Gralieu, *Décret.*, caus. XXXII, q. vii, c. 23, édit. Friedberg, Leipzig, 1879. col. 1145.

D'après ces décrets, le droit d'avoir aucune relation conjugale avec leur conjoint, et celui décontractée jamais aucun autre mariage est ôté à ceux qui ont commis un inceste avec un proche allié, c'est-à-dire pour les femmes, avec le fils ou le frère de leur mari, et pour les hommes avec la fille, la sœur ou la cousine de leur femme (l'Église n'admettait pas cette loi pour la cousine). Cette discipline est la conséquence de la loi que nous avons rapportée plus haut au sujet de l'inceste. Si l'époux innocent a continué à avoir des rapports conjugaux avec l'époux coupable, après avoir connu son inceste, il tombe sous les mêmes peines; car il a été, lui aussi, sciemment incestueux dans ces rapports, puisque son conjoint avait contracté une affinité avec lui. Mais que peut-il faire, si aussitôt qu'il a connu cette affinité il a cessé de mener la vie conjugale avec son conjoint coupable? Puisqu'il est innocent, il n'a encouru aucune peine. Il n'est donc pas inhabile au mariage. Aussi nos textes s'accordent à dire qu'il peut se remarier, s'il le veut.

La question est de savoir s'il peut oui ou non contracter ce nouveau mariage avant la mort de son conjoint incestueux. S'il le peut, c'est que l'affinité survenant après le mariage en aura dissous le lien. S'il ne le peut pas, c'est que ce lien est resté indissoluble.

Deux interprétations se sont produites sur ce point. L'une soutient que ce n'est qu'après la mort de son conjoint, que l'époux innocent peut se remarier d'après les canons cités. Elle n'est pas sans vraisemblance. Les textes mettent en effet en opposition la condition de l'époux incestueux et celle de l'époux innocent. Après avoir dit que l'époux incestueux ne pourra jamais se marier, on ajoute que l'époux innocent le pourra faire, si cela lui plaît. On est en droit de croire qu'il ne le pourra néanmoins que suivant les lois que lui impose son premier mariage, c'est-à-dire après la mort de son conjoint. C'est ainsi que nos textes ont été expliqués par la plupart des anciens canonistes, en particulier par Gratien.

Une autre interprétation a été proposée. Elle consiste à dire que les décrets en question donnent à l'époux innocent le droit de se remarier, même du vivant de son conjoint coupable. C'est en effet le sens évident de ces décrets, en particulier du canon 2 de Verberie, qui dit au présent (non au passé) si concubium cum eo non habet. et du canon 10, qui ajoute cette observation : *sed melius res abstinere*. Il paraissait d'ailleurs équitable de permettre à l'époux innocent de se remarier, du moment que l'adultère incestueux de son conjoint le mettait dans l'obligation de se séparer de lui à jamais. Enfin, les conciles de Verberie et de Compiègne ont édicté d'autres capitulaires ou canons qui semblent permettre un nouveau mariage, du vivant d'un premier époux légitime (can. 5, 7, 9, 19 de Verberie, can. 9 et 19 de Compiègne). Hardouin, *loc. cit.* Il y a donc lieu de croire que les canons que nous avons cités ont le même sens. Aussi cette interprétation défendue par Freisen, *loc. cit.*, nous paraît-elle la plus probable.

Suit-il de là (pie ces lois sur l'affinité survenant après le mariage, aient été portées par l'Église? Nous ne le pensons pas. Le décret attribué au pape Zacharie ne saurait entrer en ligne de compte, puisqu'on en ignore la provenance. Quant aux canons ou capitulaires de

Verberie et de Compiègne, c'étaient des lois civiles plutôt que des lois ecclésiastiques. Nous avons déjà dit que ces assemblées furent des diètes en même temps que des synodes. Ajoutons que les annotations qui accompagnent ces capitulaires prouvent qu'ils émanaient avant tout de l'autorité civile. Le capitulaire 18 de Verberie est suivi de cette mention : *Hoc Ecclesia non recipit*. Cette mention ne s'expliquerait pas, si l'on était en présence de lois émanant de l'autorité religieuse. Les capitulaires 9, 11, 12, 13 et 17 de Compiègne portent : *Georgius consensit*. L'évêque Georges était un légat du souverain pontife qui se trouvait à l'assemblée. L'omission de cette mention à la suite des autres capitulaires, et en particulier à la suite du capitulaire 8, où il est question de l'affinité survenant après le mariage, suppose que cet évêque n'avait pas voulu approuver ces autres canons, et par conséquent que ces canons tenaient uniquement leur autorité du pouvoir civil. Les rapports qui unissaient alors l'Église et l'État dans le royaume franc expliquent que des décrets portés dans ces conditions, aient été considérés à la fois comme des capitulaires et comme des canons. Cependant la confusion des deux pouvoirs ne doit pas aller jusqu'à attribuer à l'Église des lois que ses représentants avaient simplement laissé faire, s'ils ne les avaient pas combattues.

Nous aurons une nouvelle preuve du caractère civil de ces lois dans la manière dont elles ont été traitées presque aussitôt après leur promulgation par les conciles de l'époque carlovingienne. Nous allons voir en effet que ces conciles ne les ont cités que pour corriger et supprimer la permission accordée à l'époux innocent de contracter un nouveau mariage, du vivant de son conjoint incestueux.

2e Depuis le LV siècle. — Un concile de Mayence de 813, can. 50, Mansi. *Collect, concil.*, I. xiv, col. 75. résumé les capitulaires de Verberie sur les adultères incestueux de la femme ou du mari; il condamne les époux coupables à ne jamais user de leur mariage; mais il ne parle pas du droit de se remarier, accordé par les diètes de Verberie et de Compiègne à l'époux innocent. Un autre concile de Mayence tenu en 817, can. 29, Mansi, *ibid.*, col. 911, fait de même. En 868, un concile à Worms, can. 36 et 63, Mansi, t. xv, col. 876, 879, revient encore sur la question des adultères incestueux. Il défend le mariage à tous ceux qui ont commis sciemment ces incestes; il affirme la nullité des mariages qu'ils contracteraient et donne en conséquence à ceux avec qui un incestueux se serait uni, la liberté de se remarier; mais il n'accorde pas le droit de se remarier du vivant de son conjoint, à l'époux dont le mariage légitime a été troublé par les incestes de ce dernier. 27 ans plus tard, en 895, le concile de Tribur consacre encore un canon, le 41, Mansi, t. xvm, col. 152, au commerce illégitime qu'une femme aurait avec le frère de son mari. Divers auteurs ont cru qu'il avait affirmé que le mariage était brisé par cet adultère. Il permet en effet un nouveau mariage, après pénitence, non plus comme la dicte de Verberie, à l'époux innocent, mais à la femme coupable ainsi qu'à son complice. C'est qu'il s'agit d'un cas fort différent des précédents. Le texte suppose en effet que le mari trompé par sa femme était dans l'impuissance de s'unir à elle. Si l'homme *legitimam duxerit tuorem, et impediante quacumque domestica infirmitate, uxnum opus non valens implere cum illa*. Le mariage en question était donc nul. La femme a donc commis avec son prétendu beau-frère, non pas un adultère incestueux, mais une fornication. C'est pourquoi après pénitence, cette femme pourra se marier, soit avec son complice, soit aussi sans doute avec tout autre homme. Il n'y a qu'avec son premier mari, qu'elle ne pourrait plus le faire: elle est devenue, en effet, son *infamis*, en raison de son commerce avec son frère. Aussi le canon porte-t-il : *conjugium, quod erat legitimum,*

fraterna commaculatione est pollutum, et quod erat licitum illicitum est / actum, paroles qui ont fait croire à Freisen, *op. cit.*, p. 466, qu'il s'agissait d'un cas semblable à celui des canons de Verberie. Gratien, caus. XXXII, p. Vil, c. 24. attribue à un concile de Worms les canons 10 et II de Verberie. Mais c'est par erreur.

En résumé des nombreux conciles du vm^e et du ix^e siècle, qui ont traité la question des incestes commis pendant le mariage, ceux de Verberie et de Compiègne sont les seuls qui semblent autoriser l'époux innocent à se remarier.

Le recueil de capitulaires de Benoît Lévite (f845) rapporte le onzième canon de Compiègne, I, n. 21, *P. L.*, t. xcvi, col. 707; mais il rapporte aussi, I. III, n. 381, col. 845, un autre canon qui défend à l'époux innocent de se remarier du vivant de l'époux coupable, en cas d'adultère incestueux de ce dernier.

Les canons de Verberie et de Compiègne sont cités par Béginon (915). *De Eccles, disciplin.*, I. II, n. 213-216, *P. L.*, t. cxxxii, col. 326; et par Burchard (f 1625), *Decret.*, I. XVII, n. 10. II, *P. L.*, t. cxl, col. 921. Burchard, *ibid.*, n. 17, col. 922, attribue au concile de Tribur un canon semblable, qui n'est pas de ce concile.

Mais il y a lieu de remarquer que Benoît Lévite, Béginon et Burchard écrivaient en Germanie. Or, à cette époque, la pratique de ce pays était conforme aux décrets de Compiègne et de Verberie. Nous en avons pour preuve le pénitentiel transcrit par Burchard, sous le nom de *Corrector*, au livre XIX de son recueil; ce pénitentiel fut en effet en usage en Germanie du ix^e au XIII^e et même au xiv^e siècle, et il a été appelé pour cette raison *Pœnitentialc Ecclesiarum Germanite*, Schmitz. *Die Hussbücher*, Düsseldorf, 1898, I. II, p. 382, 402. Or, ce pénitentiel contient les décrets de Verberie et de Compiègne qui permettent un nouveau mariage en cas d'adultère incestueux, *P. L.*, t. cxl, col. 966. J. XIX, c. v; Schmitz, *op. cit.*, n. 109, 110, 111, p. 433, ainsi que le décret analogue attribué par Gratien, au pape Zacharie. *P. L.*, *ibid.*, col. 965; Schmitz, *ibid.*, p. 432.

Il convient en même temps de noter que ces recueils, faits en Germanie, n'admettent pas qu'on se remarie du vivant de son conjoint, pour cause de simple adultère, comme nous l'allons voir permettre par les pénitentiels en usage en France et en Angleterre. Ils le défendent au contraire formellement. Béginon, *op. cit.*, I. II, n. 103, 105. 131, col. 304, 309; Burchard, *op. cit.*, I. IX, c. liv, *P. L.*, t. CXL, col. 826; *Pœnitentiale Ecclesiarum Germanite*, n. 44, Schmitz, p. 419; *P. L.*, t. cxii, col. 958. Ils autorisent néanmoins un nouveau mariage, dans certains cas où il n'y a ni inceste, ni adultère. Burchard, *op. cit.*, n. 120. 124, 127, col. 308. 309; I. IX, c. liv, col. 826. Le pénitentiel des Eglises d'Allemagne le permet-il aux femmes que leurs maris prostitueraient malgré elles à un autre homme, n. 50. Schmitz, p. 120, *P. h.*, t. cxl, col. 959. C'est une question dont il a été parlé plus haut.

Pendant que les canons de Verberie et de Compiègne étaient mis en pratique en Allemagne, ils étaient tenus comme non avenus dans les autres pays. Aucun des pénitentiels placés par Schmitz, *op. cit.*, dans le groupe romain ou dans le groupe anglo-saxon ne donne de solution conforme à ces canons.

Yves de Chartres († 1116), qui était français, rapporte le décret du concile de Mayence, qui défend le mariage aux incestueux. *Decret.*, part IX, c. txxi. *P. L.*, I. c. Lxi, col. 678. Mais il ne transcrit pas les canons de Verberie et de Compiègne qui permettent un nouveau mariage à l'époux innocent, en cas d'inceste de son conjoint.

Gratien, qui était Italien († 1201), cite aussi le décret du concile de Mayence, can. XXXII. q. vii. c. 20, et non les textes rapportés plus haut des conciles de Verberie et de Compiègne. Il rapporte par contre le décret du pape Zacharie, cans. XXXII, q. vu, c. 23; mais il entend

que cent M^uleTTient après la inori du nuri adultère et incestueux, que sa femme innocente pourrai... remarier. Cela résulte en <lhl du chapitre précédent, c, 21. qui A pour tilrr : *Causa adulterii uxorem relinquens continentiam servet*. Gratien n admet pas en effet qu' l'époux innocent puisse jamais se remarier du vivant d'an premier conjoint adultéré. Il parle cependant, à propos du texte de *VAmbrosiastrr*, caus. λ λ XII. q. vil,c. 18, d'une opinion qui donnait à l'époux dont h femme s'était livrée à l'inceste, le droit de contracter un nouveau mariage, avant la mort de cette dernière, mai* c'est pour la combattre. Voir ai tide précédent, col. 491 Voici comment il expose cette opinion: *Quidam vero sententiam Ambrosii servare cupientes, non de qualibet fornicatione illud arbitrantur inttdligi, ut oh quamlibet fornicationem vif licite dimittat uxorem, et vivente dimissa aliam ducat, fed de merstuosa tantum fornicatione intelhgitur, cuni uror videlicet alicujus, patri et filio, fratri vel avunculo Viri sui, vel alicui similium se construpandam publice tradiderit, llæc autem, quia viro nuo se illicitam reddidit in perpetuum, dum per copulam consanguinitate in primum, vel secundum, vel tertium gradum transivit affinitatis, licite dimittitur, et ea vivente superducitur alia*. Après avoir dit que ce n'eM qu'après la mort de l'épouse que le mari peut se remarier, Gratien ajoute : *Sic et illud intelligitur quod in capitulo cujusdam concilii legitur*. Ce capitulaire d'un concile dont il ne connaît pas le nom est sans doute le canon 8 du concile de Compiègne, auquel renvoient ses annotateurs.

CONÇU SIONS. — Il résulte de ce qui précède que le droit de se remarier accordé, semble-t-il, au vm^e siècle, par les capitulaires des dictes de Verberie et de Compiègne, à l'époux innocent, en cas d'adultère incestueux, n'a été adopté ensuite par aucun pape, ni aucun concile même d'Allemagne. Cependant ces capitulaires sont entrés dans quelques recueils de canons faits en Allemagne, et dans le pénitentiel de Burchard employé dans ce pays du ix^e au xm^e siècle. Ils ne se trouvent point dans les pénitentiels en usage dans le reste de la catholicité.

111. I.E SIMPLE ADULTÈRE ET LE LIEN DU MARIAGE DU v^e au xn^e siècle. — Ie *Les conciles et les papes*. — Au commencement du v^e siècle le concile de Milve el le pape saint Innocent Ier avaient prodamé l'indissolubilité absolue du mariage el la défense de convoler â de secondes noces, du vivant du premier conjoint, soit pour le mari, soit pour la femme. Voir l'article précédent, col. 489. Depuis lors celle doctrine n'a cessé d'être affirmée par le concile de Nantes (650), can. 2. Mansi, t. xvm. col. 169; par le concile d Hereford (673), can. 10. Mansi, t. xi, col. 130, qui fut présidé par saint Théodore; par les conciles de l'rioul (791),can. 10. Mansi, l. xm. col. 819; de Paris (829), can. 2, Mansi, t. xiv, col. 596; de Worms (829), Mansi, t. xiv, col. 626; par le pape Jean VHI dans une lettre écrite en 878 à Ederede, archevêque des Anglais, Jaffé-Wattnluch, n. 3125 (2344), P. L., t. cxxvi. col. 745; Mansi, t. xvn, col. 55; par les conciles de Nantes (895), can. 12, Mansi, l. xvm. col. 169; de Tribur (895), can. 16. Mansi, t. xvm, col. 154. Il est à remarquer qu'aucun concile, ni aucun pape ne formulent une doctrine contraire. Les conciles de Verberie cl de Compiègne qui, en cas d'adultère incestueux, semblent permettre un second mariage à l'epoux innocent, du vivant de son conjoint, ne s'occupent pas des adultères non incestueux.

2. *Les auteurs*. — Walafrid Strabon (+849). In *Matt/i*, κix, 9. P. L., t. c.xtv, col. 148, expose que si le mari se sépare de sa femme adultère, il n'en saurait épouser une autre, tant qu'elle est en vie. La même doctrine est enseignée par llinemar (+882), *De divortio Lotharii*, p, L., t. exxv, col. 642, 658; Yves de Chartres (fl! 16), *Decret*, part. VHI. c. xun. P. L., i. clxi, col. 593,

Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, I. H, a. 9, c. vm, P. L., t. CLXXVI, coi. 405. Inutile d'allonger cette liste, car nous ne connais*on<i aucun auteur de cette époque qui ait défendu le sentiment contraire en ci* de simple adultère.

3 *Concdr attribue à saint Patrice*. — A côté de tous ces ti'inoignagra concordants en faveur de l'insolubilité du mariage souillé par l'adultéré, il c*t cependant quelques textes qui parai*/nl reconnaître au mari innocent le droit de se remarier. *i si femme commet ce crime. C'est d'abord le canon 26 du second concile attribué a saint Patrice et qui «e serait tenu an milieu du v^e siècle. Ce *onl cn<uit< d'ancien* pénitentiel*.

L^e canon 26 du second concile attribué à saint Patrice porte :/1μ 4i *Dominum dicentem... : non licet < iro dimittere uxorem nisi ob causam fornicationis, ac si dicat ob hanc causam : unde si ducat alteram velut post mortem prioris, nem vetant*. Mansi, *ConciL collrct.*, t. vi, coi. 526 Maison admet qu'une partio an moins des canons de ce synode sont d une date plus récente. Hefe, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1908. t. n, p. 998. Ce canon 26 est-il authentique? Freisen, *Gesrhichte des canonischen Ehcrechts*, 2^e édit., Paderborn. 1893, p. 776. le croit. Cependant de nombreuses raisons prouvent le contraire. San* parler de plusieurs erreurs relevées dans ce canon par Perrone, *De matrimonia chnstiano*, Liège. 1861, t. m. p. 329, il faut recoonaitre que le texte n'a pas la forme d un canon de concile. Comme d ailleurs la doctrine qui y est formulée est en désaccord avec les décisions des papes et des conciles du v^e, du vu et du vu^e siècle, il y a lieu de croire que ce canon n'a pas été n digé avant le vin^e siècle. Il faut au moins avouer que sa date est incertaine. Or avec celle incertitude, on ne saurait s'en servir pour hire l'histoire du dogme en cette matière.

40 *Les pénitentiels*. — Il n eu est pas de même d'un certain nombre de pénitentiels qui penne tient un second mariage en cas d'adultère, l'n ouvrage récent, que nous avons déjà cité plusieurs fois, Schmitz. *Die Bussbücher und das canonische liussx'crfahnm. Die Rusibücher und die Bussdisciphn der Kirche*, t. n. Dusseldorf, 181^Λ (le premier volume avait paru à Mayence en a fixé la date approximative de ces pénitentiels, en même temps qu'il en a donné une édition critique très soignée, Grâce â cet ouvrage, nous pouvons savoir quelle était la pratique prescrite par les pénitentiels dans les divers Mècles el dans les divers pays, relativement â la question qui nous occupe. Or, voici le n sultal de nos recherches à ce sujet :

Les pénitentiels, antérieurs au vm^e siècle, affirment l'indissolubilité absolue du mariage sans faire aucune exception, Schmitz, t n, p. 120. 435, soit qu'ils appartiennent au groupe romain, soit qu'ils appartiennent au groupe anglo-saxon. H en est même, comme le pénitentivl anglo-saxon de Finnian. qui défendent expressément un second mariage avant la mort du coupable, soit à l'homme (n. 13), soit à la femme (n. 15). que leur conjoint ont abandonné pour vivre dans l'adultere. Schmitz. *ibid.*, t. l, p. 508. Parmi les p. niU nliel* du vm^e siècle et des siècles suivants, nous ne trouvons plus la même uniformité.

Les pénitentiels romains sans mélange d'éléments étrangers et un grand nombre d'autres pénitentiels, comme ceux qui portent le nom de Bède, d'Egbert, de Colomban. de Comméan, restent fideles à la doctrine de l'indissolubilité du mariage; mais d'autres pénitentiels dêrivésdu pénitentiel de saint Théodore ou de scs sources, [x'rmetlcnl expressément un second mariage au mari, du vivant de sa femme, lorsque celle-ci s'est rendue coupable d'adultère, Schmitz, *ibid.*, t. n, p. 119 sq.» 133 sq. Ce jivnitentiel de saint Théodore n'est point l'œuvre de l'archevêque de Cantorbéry de ce nom, qui mourut à la fin du vu^e siècle. C'est un recueil fait dans la seconde moitié

du III^e siècle et composé de deux livres qui lui ont été faussement attribués : le premier de ces livres est un pénitentiel proprement dit ; le second est plutôt un cours de droit. Ce cours de droit dérive lui-même d'un ouvrage un peu antérieur publié sous divers titres et en particulier sous ceux de *Judicia Theodosii* et de *Canones sancti Gregorii papæ*, Schmitz, t. II, p. 510-522.

Les *Canones Gregorii* ne permettent pas à la femme de se remarier, ni même de quitter son mari, si celui-ci commet l'adultère. Ils disent en effet (n. 67) : *Mulieri non est licitum virum suum dimittere, licet fornicator, nisi forte pro monasterio. Basiliius judicavit*, Schmitz, t. II, p. 529, et cette décision est reproduite par le cours de droit ou second livre du pénitentiel de saint Théodore, part. XII, n. 6. Schmitz, t. II, p. 576; t. I, p. 515. Mais lorsque c'est au contraire la femme qui tombe dans l'adultère, les *Canones Gregorii*, n. 66, 82, Schmitz, t. II, p. 520, 531, et, à leur suite, le second livre du pénitentiel de saint Théodore, part. XII, n. 5, autorisent le mari à prendre une autre femme, après avoir renvoyé l'épouse adultère. Ils autorisent même celle femme adultérée ainsi renvoyée à prendre après deux ans (d'autres textes portent après cinq ans) un autre mari, pourvu qu'elle ait fait pénitence de sa faute. Voici le texte du second livre du pénitentiel de saint Théodore, ou sont réunis en un seul article les deux articles des *Canones Gregorii* : *Si cujus uxor fornicata fuerit, licet dimittere eam et aliam accipere* (un manuscrit de Munich du IX^e siècle des *Canones Gregorii* porte *et aliam non accipere*, et témoigne des répugnances qu'on éprouvait à transcrire pareille doctrine), *hoc est, si vir dimiserit uxorem suam propter fornicationem, si prima fuerit, licitum est, ut aliam accipiat uxorem, illa vero si valuerit peccata sua pernitere post (vingt) duos annos alium virum accipiat*. Schmitz, t. II, p. 576; t. I, p. 545.

Il n'y a pas lieu de trop s'étonner de cette latitude accordée même à la femme adultère. Les *Canones Gregorii*, n. 70, 72, 73, et le I. II du pénitentiel de saint Théodore, n. 8, 19, 20, 21, 22, 23, 24, autorisent l'homme à se remarier, si la femme l'a abandonné par mépris. Ils permettent également à l'homme et à la femme de contracter une nouvelle union, si leur conjoint tombe dans l'esclavage ou s'il a été enlevé par l'ennemi. Schmitz, t. II, p. 530, 576, 577. (Hugues de Saint-Victor, ou plutôt l'auteur de la *Summa sententiarum*, qui lui est attribuée, explique, tr. VU, c. IX, P. L., t. CLXXVI, col. 161, qu'il y avait, en ce cas, tolérance de l'Église, mais que le second mariage n'était point valide.) Les *Canones Gregorii*, n. 73, permettent même à un esclave (homme ou femme), marié par son maître avec une autre esclave, de contracter un second mariage avec une personne libre, s'il était mis en liberté et qu'il ne pût racheter son conjoint esclave. Schmitz, t. II, p. 530.

Le pénitentiel de saint Théodore n'avait aucun caractère officiel, non plus que les autres pénitentiels; mais, comme il était très répandu, il exerça une grande influence sur la pratique. Ses décisions furent d'ailleurs reproduites par des pénitentiels postérieurs jusqu'au XI^e siècle, Schmitz, *ibid.*, t. II, p. 516, dans les pays francs et anglo-saxons où il était employé. Schmitz, *ibid.* Ces pénitentiels sont, par conséquent, des témoins de la pratique admise dans un grand nombre d'églises de ces contrées, du milieu du VI^e siècle jusqu'au XI^e, relativement à la dissolution du mariage en cas d'adultère. Cette pratique se prolongea-t-elle davantage? Nous ne le croyons pas. Yves de Chartres (f 1116), *Decret.*, part. VIII, c. xi, in, P. L., t. CLXI, col. 593, enseigne expressément qu'un mari peut renvoyer sa femme adultère, mais qu'il ne saurait en épouser une autre du vivant de la première. Il ne faut pas supposer que personne suive encore une coutume contraire. Gratien (f 1201), à son tour, ne se contente pas d'affirmer l'indissolubilité absolue du mariage, il nous donne encore à entendre que, de son temps, per-

sonne n'admettait plus le droit de rompre le mariage pour cause de simple adultère. Ayant en effet à s'expliquer au sujet d'un texte de l'Ambrosiaster qui admet ce droit, il dit, cans. XXXII, q. vu, c. 18. que certains auteurs (qu'il combat du reste) interprètent ce texte comme accordant au mari la liberté de renvoyer sa femme et de se remarier de son vivant, si elle s'est rendue coupable non d'un adultère quelconque, mais d'un adultère incestueux. Nous avons cité plus haut ce passage de Gratien. Il semble prouver que personne n'admettait plus de son temps les décisions du pénitentiel de saint Théodore, relativement au droit de se remarier en cas d'adultère.

Conclusion. — Du VI^e au XI^e siècle, la doctrine de l'indissolubilité du mariage, en cas d'adultère non incestueux, a été affirmée en Occident par les papes et les conciles, sans que nous possédions aucun acte authentique de l'autorité ecclésiastique qui se prononce pour la doctrine opposée. Les auteurs, dont les écrits nous sont parvenus, sont également unanimes dans le même sens.

La pratique de l'Église romaine, pendant toute cette période, celle de toutes les Églises occidentales jusqu'au VI^e siècle et de la plupart d'entre elles jusqu'au XII^e siècle, a été conforme à cette doctrine. Cependant, au même moment où les conciles de Verberie et de Compiègne permettaient, à ce qu'il semble, la rupture du lien conjugal en cas d'adultère incestueux et l'introduisaient en Germanie, c'est-à-dire au milieu du VI^e siècle, le pénitentiel de saint Théodore et d'autres pénitentiels qui s'y rattachent autorisaient aussi cette rupture en cas de simple adultère. Ce relâchement, contraire aux lois ecclésiastiques et condamné par elles, se produisit dans une partie des Églises franques et anglo-saxonnes, du VI^e au XI^e siècle. S'il subsistait encore au XI^e, c'était à titre très exceptionnel, car Gratien donne à entendre que l'opinion (qui tolérerait ce relâchement) n'était plus admise par aucun de ses contemporains.

IV. Du décret de Gratien jusqu'au concile de Trente. — Cette période ne nous arrêtera point longtemps; car depuis le XI^e siècle on ne cessa de suivre la doctrine enseignée par Gratien. Elle ne semble avoir donné lieu à aucune contestation jusqu'au XVI^e siècle. Au XI^e siècle les auteurs l'admettent unanimement, non seulement en raison du caractère sacramentel du mariage, mais plus encore en raison du droit naturel qui régit ce contrat. Ils discutent sur la rupture du lien matrimonial, mais leurs discussions sont relatives soit au droit reconnu par saint Paul à un païen qui se convertit de rompre son mariage avec son conjoint infidèle, si celui-ci doit être un obstacle à sa persévérance et à son salut. I Cor., vu, 12, 15, voir Mariage des païens, soit à la possibilité, voir INDISSOLUBILITÉ du mariage, de rompre un mariage chrétien avant sa consommation. Freisen, *Geschichte des canonischen Eherechts*, Paderborn, 1893, § 69, p. 803 sq. Pierre Lombard étudie à pari les deux questions des effets de l'adultère incestueux et de l'adultère simple sur le mariage. Il traite la première dans la dist. XXXIV du quatrième livre, la seconde dans la dist. XXXV. Il affirme pour les deux cas que le mariage reste indissoluble. Saint Thomas reprend cet enseignement dans son commentaire sur ces passages. Dans Scot ne s'y arrête plus, parce que sans doute il ne pense pas qu'il puisse offrir de difficulté; il se contente de reproduire ce texte de Pierre Lombard. Aucun théologien du XI^e, du XIII^e, du XIV^e ou du XV^e siècle n'éprouve la moindre hésitation.

Il ne fut pas question du divorce en cas d'adultère dans les actes du concile de Lyon, ni dans ceux du concile de Florence, bien qu'un y travaillât à l'union avec les grecs. On n'est pas que les latins eussent à ce sujet la moindre doute. Mais comme la question n'avait jamais été l'objet d'aucune controverse entre les deux Églises, ils ne voulurent pas ajouter de nouveaux sujets de divi-

sion, en la soulevant. Cependant en 1439, après que l'acte d'union des grecs avec le*» latins eut été signé, le pape Eugène IV interrogea sur ce point les évêques* grecs. Mais comme plusieurs de ces évêques étaient déjà partis de Florence, ceux qui restaient répondirent d'une façon vague et évasive, en faisant observer qu'ils ne pouvaient se prononcer sur ce point au nom des autres évêques. Binius, *Concilia generalia et provincialia*, Cologne, 1618, t. iv a, p. 609 sq. Mais peu de temps après, la doctrine unanimement admise depuis si longtemps en Occident fut solennellement promulguée par le même pape Eugène IV dans le décret aux Arméniens. On y lit en effet à l'article du mariage : *Quamvis autem ex causa fornicationis liceat tori separationem facere, non tamen aliud matrimonium contrahere (as est, cum matrimonii vinculum legitime contracti perpetuum sit.* Labbe, *Concilia*, Paris, 1672, t. xm, col. 539. Ce décret sanctionnait la doctrine reçue et observée par tout l'Occident depuis très longtemps. Cependant un siècle plus tard cette doctrine fut contestée par des auteurs catholiques, qui écrivaient, du reste, il faut le remarquer, avant la définition du concile de Trente. Gijetan (j. 1554), dont l'exégèse est souvent trop hardie, s'étonne dans son commentaire sur saint Matthieu, c. xix, et dans son commentaire sur la première Éplître aux Corinthiens, c. vu, que le torrent des docteurs refuse au mari le droit de jamais contracter une seconde union, bien que le Christ ait fait une exception pour le cas d'adultère. Perrone, *De matrimonio christiano*, Liège, 1861, t. m, p. 208, 209. Faut-il attribuer l'écart de cet auteur à l'influence du protestantisme qui prétendait justifier par la sainte écriture le droit de se remarier, en cas de divorce pour cause d'adultère? Nous ne savons. Mais, comme on le remarqua à plusieurs reprises dans les congrégations qui préparèrent le décret du concile de Trente que nous allons étudier, l'opinion émise par Cajetan était contraire à la pratique et à la tradition arrêtées depuis de longs siècles. Voir en particulier les discours de Pierre Solo dans Le Plat, *Monumenta ad historiam concilii Tridentini*, Louvain, 1785, l. v, p. 687-689, et de Jean Itamirvz, dans Theiner, *Acta concilii Tridentini*, Agram, 1874, l. it, p. 247. Nous lisons aussi dans les actes de ces congrégations que le pape n'avait jamais donné dispense ou dénoué le lien conjugal, en cas d'adultère. Theiner, *ibid.*, p. 248. Ce qui supposait que la coutume de l'Église latine dépendait non d'une loi disciplinaire, mais d'une doctrine évangélique.

Conclusion générale. — 1. Du v* au xvi* siècle, les enseignements authentiques des papes et des conciles où l'élément ecclésiastique dominait, ont affirmé unanimement l'indissolubilité absolue du mariage en cas d'adultère d'un des époux. — 2. À l'exception de quelques collecteurs de canons qui écrivaient en Allemagne du IX^e au x^e siècle et de quelques auteurs du XVI^e siècle, tous les docteurs dont les écrits sont parvenus jusqu'à nous, ont enseigné la même doctrine. — 3. Malgré les lois civiles, la pratique réputée chrétienne a été partout conforme à ces enseignements jusqu'au xv^e siècle dans l'Église latine. — 4. Du VIII^e siècle au x^e celle pratique s'est continuée dans la plupart des Églises de l'Occident, ainsi qu'en font foi les pénitentiels eux-mêmes. — 5. Cependant du xv^e au xvi^e siècle, et même jusqu'à une époque un peu postérieure, les mariages semblent avoir été rompus, et remplacés par de nouvelles unions, dans les Églises germaniques, en cas d'adultère incestueux. On justifiait cet usage sur les capitulaires des dièses de Verberie et de Compiègne, reproduits par le *Dnntemiale Ecclesiarum Germanae*. — 6. Du xv^e siècle au xvi^e, les Églises franques et anglo-saxonnes qui se servaient du pénitentiel de saint Théodore ou d'autres qui y étaient apparentés, ont dû, conformément à ces pénitentiels, lorsque la femme se rendait coupable d'adultère, laisser

rompre le mariage par son mari et tolérer dans ce cas de nouvelles unions, non seulement de la part du mari innocent, mais encore de la part de la femme répudiée. — 7. Du xvi^e au xviii^e siècle on n'a plus toléré dans aucune Église latine de semblables pratiques. La coutume de ne jamais se remarier du vivant de son conjoint même adultère ou incestueux était rangée parmi celles dont le souverain pontife ne dispensait jamais.

Permno, *matrimonio Christiano*, Liège, 1801, t. m, p. 322-359; Frriçn. *Geschichte der canonischen EhegrichU*, T M»L, Paderborn, 1816, p. 7(19-817 et panice: F>mcin, L? mariage in droit canonique, Paris, 1801, l. II, p. 17-KJ et pamlm; Schmitz, *Die Butsbüchrr und der canonische Fiusiwrffahrn; Die IhtMbuchrr und die Itiuutdi^ciplin der Kirche*, t. n, Dwaclldorf, 1898, p. 119-122, 182 eq., 517-518.

A. Vacant.

V. ADULTÈRE (L') et le lien du mariage, d'après le concile de Trente. — L Histoire du can. 7. sess. XXIV. II. Sens et portée. HL Application aux grecs unis.

Le concile de Trente s'est occupé de l'indissolubilité du mariage en cas d'adultère, dans le can. 7 de sa XXIV^e session. On s'est appuyé sur les circonstances dans lesquelles ce canon avait été promulgué, pour soutenir qu'il exprime simplement la discipline de l'Église latine, qu'il n'a aucun caractère doctrinal et que les grecs n'ont pas à s'en préoccuper. C'est pourquoi nous exposerons l'histoire de ce canon d'après les actes authentiques du concile. Nous terminerons ensuite quels en sont le sens et la portée. Nous montrerons enfin que les grecs n'ont pas à s'en préoccuper.

L Histoire. — Le can. 7 de la sess. XXIV ne fut formulé d'une façon définitive qu'après de longues discussions. On demanda d'abord aux théologiens du concile d'apprécier la proposition suivante : < Après avoir répudié son épouse pour cause de fornication, il est permis de contracter un autre mariage du vivant de cette épouse; et c'est une erreur d'admettre le divorce en dehors de cette cause. > Les théologiens du concile étaient répartis en quatre classes qui comptaient chacune une quinzaine de membres. L'examen de cette proposition fut confié à ceux de la quatrième classe. Leur étude commença le 17 février 1563 et porta principalement sur la première partie de la proposition. Massavillo, *Acta concilii Tridentini*, Agram, 1874, t. il, p. 232. 244. Le dominicain Pierre Solo opina le premier. Son sentiment fut que, si la question avait soulevé des doutes autrefois, elle s'était élucidée depuis lors et que la proposition méritait d'être tenue pour hérétique. Le Plat, *Monumenta ad historiam concilii Tridentini*, Louvain, 1785, l. v, p. 687-689. Ce fut aussi l'avis des autres théologiens. Ils s'appuyaient en particulier sur le décret du concile de Florence et sur ce fait que les papes n'avaient jamais donné dispense pour permettre à un mari de contracter un second mariage, en cas d'adultère de sa femme. Massavillo, *ibid.*, p. 244-250. En conséquence, le 20 juillet 1563, on soumit aux Pères du concile un canon ainsi conçu : « Anathème à qui dirait que le mariage peut être dissous à cause de l'adultère d'un des époux, et qu'il est permis aux deux époux, ou du moins à celui qui est innocent sans avoir donné aucune cause à l'adultère, de contracter un second mariage, et qu'il y a point de péché de fornication ni pour celui qui se remarie après avoir renvoyé son épouse adultère, ni pour celle qui se remarie après avoir renvoyé son époux adultère. > Du 24 juillet au 27 octobre, tous les Pères furent appelés à donner leur avis sur ce canon, à quatre reprises successives; car il fut refondu quatre fois conformément à leurs observations.

Dûs la première lecture une centaine de Pères formulèrent leur opinion. La moitié à peu près se prononcèrent en faveur du projet, à la suite du cardinal de Lorraine, archevêque de Reims. L'autre moitié se montra moins faite. Quatorze évêques rejetèrent ab-

solument le canon, parce qu'ils y voyaient une condamnation des anciens Pères et surtout de l'Eglise grecque. A leur tête était le Vénitien Pierre Audi, archevêque de Crète, connu pour ses recherches sur les pays orientaux. Dix-huit demandèrent, pour les mêmes raisons, qu'on se contentât de porter un décret sans anathème. Parmi eux se trouvait le futur Urbain VU, Jean-Baptiste Castagni, archevêque de Bossano. Martin Perez de Apia, évêque de Ségovie, approuva la doctrine du canon; mais la forme lui déplaisait parce qu'à son avis elle frappait d'anathème la doctrine de plusieurs Pères de l'Eglise; il proposa donc de formuler le canon de cette manière : « Anathème à qui dirait que l'Eglise s'est trompée en disant que le lien du mariage n'est pas dissous par la fornication. » Huit des évêques qui parlèrent après lui se rallièrent à cette proposition qui traçait le chemin dans lequel on allait bientôt entrer. Massarello, p. 314-33L Mais elle n'attira pas l'attention de ceux qui étaient chargés de remanier les canons; car les actes du concile, rédigés par Massarello, ne la relevent point dans le résumé des vœux formulés alors. Ils relèvent par contre une proposition analogue du dominicain Gilles Poscarini, évêque de Modène, qui avait obtenu aussi l'assentiment exprès de neuf Pères. Il demandait qu'on portât un « thème contre ceux qui refusent à l'Eglise le droit de dissoudre un second mariage, en cas d'adultère. *Ibid.*, p. 33L La diversité des vœux des évêques qui avaient désapprouvé l'anathème direct porté contre la doctrine des grues et de quelques anciens Pères, empêcha sans doute de remarquer que la majorité ne s'était pas prononcée pour le canon.

Comme le vœu qui avait réuni le plus d'adhésions demandait le maintien, ce canon fut proposé à nouveau pour la seconde lecture. Il n'avait subi qu'une retouche de style et avait passé du sixième rang au septième, dans la liste générale des canons sur le mariage.

Mais dès le début de cette seconde lecture, les députés de la république de Venise firent observer que le canon ainsi maintenu serait un sujet de scandale dans les possessions vénitiennes de l'archipel et qu'il pourrait y détacher du Saint-Siège les grecs unis, attendu qu'ils conservaient leur antique usage de se remarier en cas d'adultère de leurs épouses. Les députés supplièrent donc le concile de ne point anathématiser cet usage. La formule proposée en première lecture par l'évêque de Ségovie les avait sans doute frappés. Ils proposèrent aux Pères d'accepter une formule analogue en condamnant ceux qui accusent l'Eglise d'erreur, dans l'enseignement qu'exprimait la première rédaction du canon. Cette proposition rallia aussitôt les suffrages du concile. Douze Pères seulement la rejetèrent et se prononcèrent pour le maintien de l'ancien canon. Tous les autres demandèrent qu'on accueillît la pétition des ambassadeurs vénitiens. Soixante-neuf Pères se bornèrent à exprimer ce désir. Trente voulaient en outre, avec le cardinal de Lorraine, qu'on affirmât que la doctrine enseignée par l'Eglise est conforme aux Ecritures. Six combattaient au contraire cette addition. Massarello, *ibid.*, p. 33-369.

On remania donc le canon une seconde fois conformément au vœu des ambassadeurs vénitiens, en y introduisant toutefois les mots *juxta evangelicam et apostolicam doctrinam*, il fut adopté presque unanimement en troisième lecture. Une dizaine de voix discordantes seulement se firent entendre, les unes pour réclamer qu'on revint à la condamnation directe primitivement admise, les autres pour réclamer au contraire qu'on fit disparaître l'anathème et qu'on ne dit rien qui fut contraire à la pratique de l'Eglise grecque et aux enseignements de plusieurs saints Pères. *Ibid.*, p. 386-396. Bien que moins nombreuses les mêmes protestations se firent tout-à-fois de nouveau entendre en quatrième lecture et jusqu'à la session solennelle du 11 novembre 1563, où le

canon fut définitivement accepté, après avoir reçu à chaque examen des retouches de style. *Ibid.*, p. 427-429, 463-467. Voici en quels termes il fut promulgué :

Si quis dixerit Ecclesiam errare cum docuit et hoc, juxta evangelicam et apostolicam doctrinam, propter adulterium alterius conjugum matrimonii vinculum non potest dissolvere; et utrumque vel etiam innocentem. (ut causam adulterio non dedit, non potest), altero conjugum vivente, aliud matrimonium contrahere; mœchamque cum qua dimissa adulteri, aliam duxerit, et eam qui dimissa adultero, alii nupsit: anathema sit.

Anathème à qui dirait que l'Eglise se trompe lorsqu'elle a enseigné et enseigne suivant la doctrine évangélique et apostolique que le lien du mariage ne peut être dissous à cause de l'adultère d'un des conjoints; et que l'un ou l'autre conjoint, même celui qui est innocent, n'a pu, l'autre vivant, se remarier; et que celui qui a contracté un autre mariage, après avoir été dimissa d'adultère, et qui a contracté un autre mariage, après le renvoi de sa femme adultère, et de la part de la femme qui s'unit à un autre mari, après le renvoi de son époux adultère.

II. Sens et portée du canon. — Le Sens du canon. — La première forme du canon frappait directement d'anathème trois erreurs qui découlent logiquement l'une de l'autre : — 1. la première affirme que le lien du mariage est brisé par l'adultère : *projiter adulterium alterius conjugum matrimonii vinculum posse dissolvere*; — 2. tenant le lien du premier mariage pour brisé, la seconde affirme qu'on peut contracter un autre mariage, du vivant du premier conjoint : *et utrumque vel etiam innocentem, qui causam adulterio non dedit, potest, altero conjugum vivente, aliud matrimonium contrahere*; — 3. tenant ce second mariage pour valide, la troisième erreur déclare qu'il n'y a pas péché à user de ce nouveau mariage, *neque mœcham eam, qui dimissa adultera aliam duxerit, neque eam quæ dimissa adultero, alii nupsit*. Mais une autre forme a été donnée à ce canon ou je remarque trois choses : — 1. Dans cette nouvelle forme, le canon affirme que l'Eglise a enseigné dans le passé (sans dire qu'il en a toujours été ainsi), *docuit*, et quelle enseigne encore, *docet*, une doctrine contraire à la triple erreur exprimée dans les termes que nous venons d'indiquer. — 2. Il ajoute que cet enseignement est en conformité avec celui de l'Evangile et celui des apôtres, *juxta evangelicam et apostolicam doctrinam*. Le mot *juxta* semble marquer que cet enseignement est formellement exprimé dans le Nouveau Testament. — 3. Le canon frappe d'anathème quiconque taxerait d'erreur cet enseignement de l'Eglise : *Si quis dixerit Ecclesiam errare, cum docuit et docet juxta evangelicam et apostolicam doctrinam...*; *anathema sit*; c'est-à-dire quiconque contesterait l'inerrance de l'Eglise dans cet enseignement. Nous allons voir les conséquences qu'entraîne ce changement de forme.

2. Le canon est-il disciplinaire ou doctrinal? — Le canon serait un décret disciplinaire, s'il exprimait une loi ecclésiastique qui peut être modifiée par les chefs de l'Eglise, suivant les circonstances de lieu et de temps. C'est un décret doctrinal, s'il formule un enseignement sur lequel l'Eglise ne saurait plus revenir. Quelques auteurs entachés de gallicanisme ou de jansénisme l'ont regardé comme purement disciplinaire. Perrone en cite une vingtaine. *De matrimonio christiano*, Liège, 1861, t. I, p. 380 sq. Indiquons seulement le P. Le Courayer, dans sa traduction de l'histoire du concile de Trente de Sarpi, Amsterdam, 1750, t. I, p. 92, et Launoy, *Legia in matrimonium potestas*, part. III, a. 2, c. v, *Opera*, 1731, t. I, p. 857; cf. *ibid.*, p. 1031. Le Courayer tire cette conclusion de ce que le canon tolérerait la discipline des grecs; Launoy de ce que le concile de Trente ne pouvait définir un enseignement qui, selon lui, serait contraire à l'ancienne doctrine de l'Eglise. Mais à de

rières exceptions près» tous les théologiens considèrent Ce canon comme doctrinal. H <*st clair en effet <|u'tl ne formule pas une .simple prescription disciplinaire, puisqu'il frappe d'anathème ceux qui accuseraient l'Eglise d'erreur, et cela non point dans les décrets qu'elle porte, mais dans les enseignements qu'elle donne suivant la doctrine de l'Évangile et des apôtres. Les discussions auxquelles la rédaction du canon a donné lieu au sein du concile, prouvent d'ailleurs que tous les Pères le regardaient comme doctrinal. S'il s'était agi uniquement de faire connaître la discipline pratiquée dans l'Eglise latine, on se fût contenté de faire un simple décret, comme quelques-uns l' demandaient; mais la majorité des Pères fut d'un autre avis Elle voulut qu'on fil un canon, avec anathème, ce qui suppose non seulement un enseignement doctrinal, mais encore un enseignement de foi catholique. Le Courayer prétend qu'on n'a fait qu'un décret disciplinaire, parce qu'on a montré de la tolérance pour les grecs. Nous dirons tout à l'heure quelle tolérance on a montrée pour eux et l'on verra que cette tolérance n'allait pas jusqu'à approuver leur pratique comme conforme à la doctrine évangélique. Latinoy objecte, de son côté, que le concile n'a pu formuler un enseignement doctrinal qui serait contraire aux enseignements antérieurs de l'Eglise. Mais il résulte des articles qui précèdent que la doctrine exprimée dans le canon du concile de Trente n'est opposée à aucun enseignement antérieur de l'Eglise. C'est au contraire la doctrine qui a été prédominante au temps des Pères dans l'Eglise universelle. Elle a été constamment enseignée par l'Eglise romaine, aussi bien que par tous les conciles vraiment ecclésiastiques de l'Occident. Après avoir subi quelques atteintes dans la pratique de quelque* pays du vm^e au xir siècle, elle était devenue, depuis lors, la coutume incontestée de toutes les Eglises latines. Le concile de Trente l'a simplement formulée d'une façon plus solennelle qu'elle ne l'avait été jusque-là, en particulier au concile de Florence.

Un auteur contemporain, Esmein, *Le mariage en droit canonique*, Paris. 1891, t. II, p.295-305, a cru trouver une sorte de contradiction entre les éléments du canon. A son avis, l'introduction de cette clause *juxta evangelicani et apostolicam doctrinam* rendit le texte obscur. C'est cette clause, pense-t-il, qui lit entrer un élément doctrinal dans le canon, qui jusque-là était purement disciplinaire. Suivant lui, en effet, l'opinion qui considère le canon comme la simple confirmation d'un point de discipline « a pour elle l'histoire générale tie la rédaction du canon 7, dans laquelle on voit quel intervention des Vénitiens fut décisive ». La thèse des théologiens orthodoxes qui fait de ce canon la déclaration d'un dogme « a pour elle le renvoi aux Ecritures que lit insérer dans le texte le cardinal de Lorraine ». *Ibid.*, p. 905; ci. p. 302, 303. Il est difficile de partager ces vues. Non* croyons que, si l'intervention des Vénitiens fut si décisive, c'est parce quelle répondait, comme nous l'avons dit, aux vœux précédemment exprimés par un grand nombre de Pères. C'est un point qui nous est révélé par les *acta concilii* et que les anciens historiens du concile n'avaient pas assez remarqué. Mais quoi qu'il en soit le remaniement obtenu par les Vénitiens ne donne pas au canon un caractère disciplinaire, au lieu du caractère dogmatique qu'il avait auparavant. Il eut simplement pour but et pour effet de ne point faire tomber sur les grecs l'anathème du concile et par conséquent de ne point les ranger parmi les hérétiques. Mais le caractère dogmatique du canon résulte à la fois et de cet anathème qui fut maintenu et de la définition de l'infailibilité de l'enseignement de l'Eglise, qui est l'objet du canon, si *quis dixerit Ecclesiam errare*, et de l'affirmation de cet enseignement qui y est longuement exprimé, *cum docuit et docet*, etc. L'addition incidente des mots *juxta evangelicam et apostolicam doctrinam*

ajoutait peu de choses à toutes ces déclarations et n'en changeait pas le sens; elle ne faisait que dire plus explicitement ce qui y était déjà contenu implicitement et clairement; car tout le monde savait que l'Eglise donnait son enseignement comme conforme à l'Évangile, et on aurait été en droit de l'accuser d'erreur s'il avait été contraire à la doctrine de Jésus-Christ et des apôtres.

Concluons donc que le canon du concile de Trente a un caractère doctrinal et non un caractère disciplinaire.

2. *Quelle est la doctrine exprimée par le canon?* — Il suffit d'une lecture attentive, pour se rendre compte que le canon exprime deux points de doctrine, l'un directement, l'autre indirectement.

1. il déclare directement que l'Eglise ne se trompe pas dans son enseignement sur l'indissolubilité du mariage, en cas d'adultère: *Ecclesiam (non) errare cum docuit et docet*, et pour préciser le sens de cette déclaration, il affirme incidemment la nature et l'objet de cet enseignement de l'Eglise : — *in natura*, c'est un enseignement proprement dit, donné par consensus comme certain, *docet*; il est présenté comme conforme à l'Évangile, *juxta evangelicam et apostolicam doctrinam*; il ne date pas de la définition du concile, il était déjà donné auparavant, *docuit et docet*; — *son objet*; l'Eglise enseigne: a. que le lien du mariage ne peut être dissous à cause de l'adultère d'un des conjoints; b. que les conjoints ne peuvent, du vivant l'un de l'autre, contracter un second mariage; c. qu'il y a fornication de la part du conjoint innocent à contracter une autre union, du vivant de son conjoint coupable. Le concile est entré incidemment dans tous ces détails sur l'enseignement de l'Eglise, pour déterminer en quoi on ne saurait accuser l'Eglise d'erreur, mais peine d'hérésie et sans tomber sous l'anathème. La doctrine exprimée dans le canon est donc celle de l'innocence du mariage dans tout cet enseignement. Cette doctrine appartient certainement à la foi divine. Elle pouvait être l'objet d'une définition; car la sainte Écriture et la tradition affirment l'infailibilité de l'Eglise dans son enseignement religieux.

2. Dans la déclaration directe du concile est contenue une autre affirmation indirecte; c'est que l'indissolubilité du mariage en cas d'adultère est une doctrine vraie et conforme à l'Évangile.

A notre avis, si le concile s'était contenté de condamner ceux qui accusent cette doctrine d'erreur, s'il avait dit par exemple : *si quis dixerit errare eos qui docent propter adulterium alterius conjugum matrimonii vinculum non posse dissolvi*, on pourrait contester qu'il affirme indirectement la vérité de l'indissolubilité du mariage. Supposons en effet que cette indissolubilité soit simplement probable, on n'aurait pas le droit d'accuser d'erreur ceux qui la défendent, et l'Eglise pourrait défendre de porter contre eux cette accusation. C'est ainsi qu'elle interdit d'infliger la note théologique d'erreur, à des théories libres et simplement probables, comme le thomisme et le molinisme, sans nous garantir pour cela la vérité de l'une ou l'autre de ces thèses. Si le concile de Trente s'était borné à frapper ceux qui taxeraient d'erreur la doctrine de l'indissolubilité du mariage, en cas d'adultère, on aurait donc pu simplement en conclure que cette doctrine ne mérite pas d'être qualifiée d'erreur, qu'elle est au moins probable au moins probable : on aurait pu présumer que cette doctrine est vraie, cependant on n'aurait pas le droit de la présenter comme certaine, en raison de la décision du concile.

Mais, nous venons de le remarquer, le concile n'a pas déclaré qu'on ne saurait taxer d'erreur la doctrine de l'indissolubilité du mariage. Ce qu'il a déclaré c'est qu'on ne saurait taxer d'erreur sur ce point l'enseignement de l'Eglise dont il détermine la nature et l'objet. Or cette détermination nous montre que, dans la pensée du concile, l'indissolubilité du mariage en cas d'adultère est

Certaine. lx» lecteur sen souvient, le canon affirme en effet que l'Église enseigne ce point non comme une opinion probable, mais comme une doctrine certaine et conforme a Ir-vangilc. Or cela posé, la portée de l'anathème promulgué contre ceux qui taxeront cet enseignement d'erreur est tout autre que nous ne disions tout à l'heure. Nous disions qu'en interdisant d'appliquer la qualification d'erreur, à la doctrine de l'indissolubilité du mariage, le concile n'aurait pas affirmé pour cela que Cette doctrine est vraie. Mais du moment qu'il défend d'accuser d'erreur ceux qui présentent cet enseignement comme certain, il faut que cet enseignement soit vrai et certain. En effet si cet enseignement n'était pas vrai, s'il était simplement probable, l'Église qui le présenterait comme certain, tomberait dans l'erreur. Pour qu'on ne puisse accuser son enseignement d'erreur, il faut donc que l'indissolubilité du mariage soit certaine. Par conséquent en anathématisant quiconque dirait que l'Église se trompe dans son enseignement au sujet de l'indissolubilité du mariage, le concile de Trente a indirectement affirmé que la doctrine enseignée par l'Église est certaine.

Cette déclaration indirecte résulte d'ailleurs également de cette seule affirmation incidente que l'Église a enseigné et enseigne cette doctrine conformément à l'Évangile. C'est en effet un principe incontestable que l'Église ne pourrait enseigner l'erreur en matière religieuse. Du moment que le concile déclare que l'Église a enseigné et enseigne l'indissolubilité du mariage, en cas d'adultère, conformément à l'Évangile, il faut par conséquent que cette doctrine soit vraie.

Ainsi le canon du concile déclare directement que l'Église ne se trompe point dans son enseignement et il affirme indirectement que cet enseignement est vrai.

3. *Quelle est la doctrine déclare herelujue par le caiumf* — C'est sans aucun doute la doctrine contre laquelle porte directement l'anathème du concile, et celle-là seulement. Dans les canons doctrinaux du concile de Trente, l'anathème est en effet employé pour désigner et frapper les propositions hérétiques. La proposition frappée directement par l'affathème est donc hérétique et su contradictoire est de foi catholique; mais on ne saurait regarder comme de foi catholique les propositions incidentes que les Pères du concile ont fait entrer dans le canon, non plus que les affirmations indirectes qui en résultent.

L'application de ces principes nous mène aux conclusions suivantes : 1. Il est hérétique de dire que l'Église se trompe en enseignant l'indissolubilité du mariage en cas d'adultère. C'est en effet la proposition que frappe l'anathème porté par le canon. Il est donc de foi catholique que l'Église ne se trompe pas dans cet enseignement. 2. Il n'est pas de foi catholique que l'Église enseigne l'indissolubilité du mariage en cas d'adultère conformément à la doctrine évangélique. Cela est assurément exprimé dans le canon; mais cette affirmation est simplement incidente; elle n'est donc pas définie par le concile. 3. Il n'est pas de foi catholique que le mariage est indissoluble, en cas d'adultère. Cette indissolubilité est la conséquence logique du canon, nous l'avons vu tout à l'heure. Mais du moment que l'affirmation de cette indissolubilité est faite d'une manière indirecte, elle n'entre pas dans l'objet de la définition. C'est même pour ne pas définir l'indissolubilité du mariage en cas d'adultère que le concile a remanié le premier projet qui lui a été présenté.

Il résulte de là que l'Église grecque prise en corps n'est pas hérétique, en raison du canon 7 de la XXIV^e session du concile de Trente. Jamais en effet l'Église grecque n'a reproché à l'Église latine de se tromper dans sa doctrine sur l'indissolubilité du mariage.

Elle s'est bornée jusqu'ici à pratiquer la rupture du mariage en cas d'adultère, sans même ériger en dogme indiscutable la doctrine sur laquelle s'appuie cette pra-

tique. Mais alors même qu'elle érigerait cette doctrine en dogme obligatoire, elle ne serait pas encore formellement hérétique, puisque la doctrine de l'indissolubilité du mariage n'est pas de foi catholique. Ainsi tout en faisant des déclarations contraires à la pratique de l'Église grecque et à la doctrine supposée par cette pratique, le concile de Trente n'a pas condamné cette Église comme hérétique. Il a donc réussi à affirmer la doctrine de l'Église latine, sans infliger à l'Église grecque la note d'hérésie avec toutes les conséquences canoniques qu'elle entraîne.

Son anathème atteint seulement les individus qui, dans l'Église grecque ou ailleurs, qualifieraient d'erreur l'enseignement de l'Église catholique. Il atteignait les protestants qui, à cette époque de luttes violentes, reprochaient à l'Église catholique de s'être trompée grossièrement dans ses enseignements, on particulier au sujet du mariage et de son indissolubilité en cas d'adultère. Il n'y a donc que ceux qui prennent ainsi l'Église à partie, qui tombent dans l'hérésie au for externe.

Cependant il n'est pas besoin d'aller aussi loin pour tomber dans l'hérésie au for externe. Pour cela il suffit de combattre seulement une doctrine qui, sans être de foi catholique, est cependant très certainement de foi divine. Or la doctrine de l'indissolubilité du mariage en cas d'adultère ne doit-elle pas être rangée au nombre des vérités de foi divine, en vertu de l'affirmation indirecte contenue dans le canon de Trente? On peut le penser. Il résulte en effet de ce canon que cette doctrine est enseignée par l'Église conformément à l'Évangile. Cependant les formules employées par le concile ne semblent pas assez nettes, pour qu'on puisse dire qu'il a rangé lui-même cette doctrine parmi les vérités de foi divine.

III. Application aux grecs unis. — Les actes du concile de Trente témoignent qu'au moment où il promulguait le canon relatif à l'indissolubilité du mariage en cas d'adultère, les grecs unis soumis à la république de Venise avaient, comme les grecs non unis, la coutume non seulement de divorcer en cas d'adultère de l'un des époux, mais encore de contracter de son vivant un nouveau mariage. Si le canon du concile de Trente avait été purement disciplinaire, il n'aurait porté aucune atteinte à cette coutume, puisqu'il aurait simplement exprimé quelle était la pratique des latins, sans rien dire au sujet de la pratique des grecs. Mais si ce canon a un caractère doctrinal, s'il affirme, comme nous l'avons montré, la certitude de la doctrine de l'indissolubilité du mariage, même dans l'hypothèse de l'adultère, la coutume des grecs est par le fait même désapprouvée. Il résulte en effet de cette déclaration doctrinale du concile, que la coutume des grecs est en opposition non seulement avec la pratique des latins, mais encore avec la doctrine de l'Église et de l'Évangile. Or, du moment qu'elle est certainement contraire à l'Évangile, que ce soit directement ou indirectement, c'est une coutume qui doit être abandonnée.

Nous aurons donc un nouveau critérium pour juger du sens et de la portée du canon du concile de Trente, dans la conduite tenue par l'Église romaine vis-à-vis des grecs depuis la promulgation de ce canon. S'il est doctrinal, elle a dû les désapprouver. Si le canon est purement disciplinaire, elle a pu admettre la légitimité de leur usage. Voyons donc comment elle s'est comportée vis-à-vis d'eux. Elle n'a eu depuis lors aucun rapport avec les grecs non unis, qui l'obligeaient à manifester ses sentiments. Mais elle n'a cessé d'en avoir avec les grecs, qui étaient déjà unis ou qui demandaient de se réunir à elle. Or, au xv^e siècle, les grecs unis avaient, aussi bien que les grecs schismatiques, l'habitude de dissoudre leur mariage en cas d'adultère. L'Église romaine leur a-t-elle laissé observer cet usage, ou bien leur en a-t-elle imposé l'abandon?

Les actes authentiques du Saint-Siège et de ses représentants nous montrent que, loin de le tolérer, ils l'ont interdit et ont travaillé à l'extirper. Dans la profession de foi imposée aux grecs par Grégoire XIII en 1576, il n'est pas fait mention, il est vrai, de l'indissolubilité du mariage. On y demande seulement une adhésion à toutes les animations, définitions et déclarations des conciles, en particulier de celui de Trente, § 6, 18. Chérubini, *Bullarium Homanum*, Luxembourg, 1742. Lu, p. 129, 430. Mais vingt ans après, dans une instruction du 31 août 1595 sur les rites des grecs, Clément VIII ordonne aux évêques de ne permettre la rupture d'aucun mariage : *Matrimonia inter conjuges græcot dirimi, seu divortia quoad vinculum fieri nullo modo permittant, nut patiantur, et si qua de facto processerunt, nulla et irrita declarent*, § 5. *Ibid.*, t. ni, p. XI.

Une trentaine d'années plus tard, Urbain VIII promulgua pour les Orientaux une profession de foi qui a été en usage jusqu'à nos jours. À la différence de la profession de Grégoire XIII, celle d'Urbain VIII est aussi explicite que possible sur le point qui nous occupe. Elle porte : *Item (profiteor) sacramenti matrimonii vinculum indissolubile esse, et quamvis propter adulterium, hæresim aut alias causas possit inter conjuges thon et cohabitatiunis separatio fieri, non tamen illis aliud matrimonium contrahere fas esse. Juris pontificii de propaganda fide*, pari. I. in-4°, Rome, 1888. t. I, p. 227. Cette profession est reproduite par Benoît XIV, dans sa constitution LXXVIII *Nuper ad nos* du 14 mars 1743. *Benedicti XIV bullarium*, 4^e édit., Venise, 1778, I.1, p. 116.

Le même pape reproduit encore textuellement le passage cité plus haut de l'instruction de Clément VIII, dans sa constitution LVII *Etsi pastoralis* sur les dogmes et les rites des italo-grecs, § 8, n. 2, *ibid.*, p. 80.

La S. C. du Concile, chargée par les souverains pontifes de l'interprétation du concile de Trente, s'est aussi prononcée sur la question. Interrogée au sujet d'un grec catholique qui s'était séparé de sa femme parce qu'elle était coupable de trois adultères évidents et avoués, et qui voulait contracter un nouveau mariage, la S. C. a répondu, le 15 janvier 1724, qu'il ne pouvait se remarier. Muhlbauer, *Thesaurus resolutionum S. C. Concilii*, Munich, 1872, t. I, p. 247. Cf. Benoît XIV, *De synodo*, l. XIII, c. xxn, n. 4. Le Saint-Siège a donc manifesté très nettement sa pensée sur le sens du canon du concile de Trente.

Il faut reconnaître toutefois que certains grecs unis ont parfois gardé leur usage de se remarier du vivant d'un premier conjoint adultère. Ainsi les Valaques et les Rulhènes de Transylvanie, réunis à l'Église romaine en 1699, gardèrent cet usage pendant un siècle parce qu'ils prétendaient y avoir été autorisés par les souverains pontifes. Ils appuyaient cette prétention sur ce fait que leur usage n'avait pas été réprouvé expressément dans leur acte d'union avec l'Église romaine. Ils ne voulaient pas remarquer qu'on leur avait imposé dans cet acte, l'adhésion à tous les décrets du concile de Trente. Or dans la pensée du Saint-Siège, cette adhésion comprenait l'aliandon de l'usage de se remarier, en cas d'adultère de leur conjoint. Aussi les évêques de Fogarasse Ir. is. iillèrent-ils à l'extirper, et ils en étaient venus à bout au commencement du xix^e siècle. Perrone. *De matrimonio christiano*, Liège, 1861, t. m, p. 570-572.

M. is-nrrlfo, édité par Tbrlnrr, *Acta concilii Tridmtini*, Agmm. 1K71, l. n. p. 2:12-40.; Perrone, *De nuitntnonio chnstiano*, Liège, 1861, L m, p. 339-389.

A. Vacant.

VI. ADULTÈRE (L') CAUSE DE DIVORCE DON* LES ÉGLISES ORIENTALES. — I. Grecs. II. Syriens et nestoriens. III. Arméniens. IV. Abyssins.

I. g ih cs. — Quoique les chrétiens des premiers siècles aient réprouvé la liberté du divorce dont les juifs et les

paiens n'avaient, Justin, *Dial. cum Tryph.*, l. W; *Apol.* < > g., L 15, P. G., I. vr, col. 779, 350; et que les canonistes des apôtres aient prohibé sans distinction un nouveau mariage de l'un ou l'autre des deux époux après la séparation. *Can. apost.*, 48. Pitra. *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, Rome, 1864. t. i, p. 24; que la «auction contre l'adultère n'ait été que la pénitence canonique, *Concil. /nci/r.*, can. 20, *ibid.*, p. 447, et note 10. p. 450; on doit reconnaître que les facultés données par la loi mosaïque, et la pratique suivie dans l'empire romain influèrent sur la législation matrimoniale de l'Église grecque. Constantin avait permis le divorce par une loi, *Cod. Theodos.*, l. III. tit. xvi, leg. 1 (331), autorisant un second mariage pour le mari aussitôt après la séparation, et, pour la femme divorcée, au bout de cinq ans. La loi d'Honorius maintint cette anomalie. *Ibid.*, leg. 2 (421). Théodose le Jeune imposa le célibat aux deux époux au cas où le divorce aurait été effectué sans de justes motifs. I. VIII, § 4; puis Justinien réduisit les cas de divorce. *Novell.*, 117, c. IX; 134, c. xn. Le motif de l'adultère subsiste dans les lois de Justinien, mais les conditions du mari et de la femme y sont rendues plus égales. Voir *Nomocanon*, tit. XIII, c. iv, Pitra. *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, Rome, 1868, t. π, p. 613-615. Néanmoins, la loi et l'usage faisaient au mari coupable une situation meilleure qu'à la femme infidèle. Non seulement la faute de celle-ci était tenue pour plus grave et plus odieuse, mais l'infidélité du premier n'était pas considérée comme un adultère proprement dit, ni dans les lois romaines, ni dans les édits de Constantin. Plusieurs des Pères anciens ont condamné ce principe. Voir Astère d'Amasée *J7oni.* r xix. P. G., t. XL. col. 237-240; Lacbnce; *Divinarum institutionum*, l. VI, c. xxiii. P. L., t. vi, col. 719; Chrysostome, *Horn.*, v, in / *Thess.* IV, P. G., t. LXII, col. 425; mais la législation ecclésiastique des grecs ne se dégagea pas entièrement des principes du code civil, suivant en cela une pratique contraire à celle de l'Église d'occident. Leur principal argument repose sur le texte de l'Évangile, Matth., v. 32, où ils trouvent, en plus de la répudiation, la liberté donnée à l'époux trompé de contracter un nouveau mariage, l'adultère étant, comme la mort, la rupture du lien conjugal : γάμο μόνω κχι μου / i i διακύπτει. Astère d'Amasée, *Hom. cit.*, p. 228. Nous avons vu III. Adultère (L') et le lien du mariage d'après les Pères de VÉglise, que cette dissolution du mariage était entendue par les anciens auteurs comme ne donnant point droit à contracter la seconde union autorisée par les lois civiles.

La coutume établie au temps de saint Basile était qu'une femme qui abandonnait son mari était tenue pour adultère si elle vivait avec un autre homme, alors que le mari, abandonné, n'encourait pas cette note, s'il prenait une autre femme. La même inégalité s'attachait à l'infidélité des deux conjoints aucun canon ne condamnait comme adultère le mari coupable, et il avait le droit de revenir à la maison de sa femme; tandis que la femme souillée du même crime était punie comme adultère et devait être répudiée, d'après le texte des Proverbes, xviii, 2. Il est peu aisé de rendre raison de ces déterminations, dit saint Basile, mais la coutume a prévalu de la sorte. *Can.* 9 et 2t. Pitra, t. i, p. 582, 583, 589. Ailleurs il émet l'opinion que la femme répudiée doit demeurer dans le célibat, can. 48, p. 591, et, dans le livre des *Morales*, il interdit franchement des secondes noces aux époux divorcés. *Ilegula LXXIII*, P. G., t. XXXI, col. 352.

Nous avons cité plus haut. III. Adultère (h*) et le lien du mariage d'après les Pères, col. 481, les canons du concile d'Arles (314) et du second concile de Milève (416) relatifs à ce sujet. Le canon de Milève, reproduit par plusieurs conciles d'Afrique, enjoignait, d'après l'apôtre, I Cor., vu, 11, aux époux séparés, la réconciliation ou lo

célibat. et demandait à la loi impériale de sanctionner cette disposition. *Cod. canonum Ecclesiae africana*, can. 102. Cf. *Conr. African.*, can. 69, et *Milevitan.* II, c. xvii, Coleli. *Concil.*, Venise, 1728. t. n. col. 1333; t. ni, col. 521, 384. Ces canons, qui existent en grec et en latin, faisaient autorité parmi les grecs, et le patriarche Matthieu invoque expressément celui que nous venons de citer. *Matthæi monachi questiones et causa matrimoniales*, P. C., t. exix, col. 1293. Pourtant l'usage se maintint, et devint une obligation, de renvoyer l'épouse coupable. On suivait à la lettre le précepte de l'Évangile, interprété dans le sens d'une rupture du lien conjugal. L'époux innocent pouvait se remarier, en acceptant la pénitence «les bigames; l'époux coupable gardait le célibat. Xicéphoro (815), can. 173; Pitra, *op. cit.*, t. ii, p. 313. La loi civile avait même décrété des pénalités contre l'époux qui ne répudiait pas sa femme convaincue d'adultère et l'on renfermait celle-ci dans un couvent. Justinien permit ensuite au mari de la prendre. *Canon*, tit. i, c. 32, dans Pitra, *ibid.*, p. 479.

Justinien permit aussi à la femme «le divorcer d'avec son mari et de se remarier, -i. sans tenir compte de ses observations. ou de celles d'une autre personne, son mari continuait à vivre en concubinage habituel avec une autre femme dans la même ville ou la même maison. Cette loi fut aussi adoptée par l'Église grecque, comme on peut le voir par le commentaire de Zonaras (f vers 1230) sur le canon 9 de saint Basile, P. G., t. cxxxviii, col. 623, et le *Nbnuicanon*, tit. xiif, c. i. Pitra, *op. cit.*, t. II, p. 61. Il y a donc entre l'homme et la femme mariés cette différence que l'homme peut divorcer pour un motif d'adultère bien établi de sa femme, ou même pour des actes qui la rendent suspecte d'adultère, tandis que la femme ne saurait divorcer que pour un concubinage habituel et opiniâtre du mari. Vering, *Lchrbuch des kathol. orient, und protestant. Kirchenrechts*, 2^e édit. Fribourg-en-Brisgau. £ 262. p. 927.

Ces dernières prescriptions du code byzantin constituent la législation actuelle des tirées de «les Russes». Pour eux-ci, la jurisprudence ecclésiastique tient lieu de législation civile, mais le code civil altère la loi canonique, laquelle accepte parfois l'expédient de l'adultère fictif pour servir les combinaisons intéressées. » d'après mal assortis. Voir A. Leroy-Beaulieu. *L'empire des tsars et les liasses*, Paris, 1889, t. iii, p. 152, 217. Relativement à la clause interdisant à perpétuité le mariage aux époux coupables, plusieurs canonistes la rejettent comme non approuvée par les conciles. « On incline, en Russie, à se départir d'une sévérité jugée généralement excessive. Cela n'est plus guère qu'une affaire de temps. Il y a déjà des exemples d'autorisation de remariage pour l'époux déclaré coupable. Si les procès (en divorce) deviennent un peu moins scandaleux, il est douteux que le lien conjugal en soit fortifié. » *Ibid.*, p. 111.

II. Syriens et nestoriens. — Chez les syriens et les nestoriens, bien que la séparation et le divorce soient permis, il n'y a pas d'adultère corporel et d'adultère spirituel (sorcellerie ou apostasie) prouvé par l'Église fait ou par moins. Les anciens textes canoniques ne mentionnent pas le second mariage du vivant du premier époux. On trouve pourtant cette permission donnée suivant certaines conditions. Voir pour les syriens, Ilir-Ilénus, *Nomocanon*, vm, 5. Mai. *Scriptorum vrlrrum nova collectio*, t. x. p. 77. Pour les nestoriens, on accorde le second mariage après un temps d'épreuve, et si les époux qui se séparent n'ont pas d'enfants. Ahdit, *Epitome canonum*, il. 18. M ii, t. x n, p. 19. Pourtant cet auteur demeure plus fidèle à la saine conception du mariage lorsqu'il range la femme parmi les personnes avec lesquelles un homme peut canoniquement s'unir. *Ibid.*, t. n, p. 41, n. 63, et b, n. 61. p. 41. Le patriarche Josué Bar-Nun, au

IX^e siècle, semble avoir été le premier, parmi les nestoriens, à suivre la pratique postérieure du droit byzantin. En face des progrès de l'invasion musulmane, ces relâchements de l'ancienne discipline ecclésiastique fournissaient du moins aux chrétiens orientaux des moyens de soustraire les filles de leur nation au mariage avec les infidèles. Cf. Sollier, *Acta sancto-coptis jacobitis*, *Acta sanctorum*, juin, t. vu. p. 115.

III. Arméniens. — Dans l'Église arménienne, la violation de la loi conjugale donne droit au mari de répudier sa femme, mais il ne peut se remarier de nouveau qu'à un an d'intervalle, d'après le vingt-troisième des canons attribués à saint Grégoire l'Illuminateur. Mai, *op. cit.*, p. 270. Cette disposition, analogue à celle de la loi civile de Byzance, avait pour but de remédier au danger de recourir à l'expédition criminelle de l'adultère pour obtenir par là une séparation désirée. Quand le terme fixé pour le second mariage était avancé, le mari payait une amende de trois cents deniers s'il était noble, ou subissait un châtement corporel s'il était de condition inférieure. Quant à la nouvelle épouse cause du divorce de la première, elle devait être intermée dans une léproserie pour servir les malades, à moins que, suivant sa condition, elle n'eût versé cent deniers à l'hospice des lépreux. *Canon i syuntium* (VI^e siècle), Mai, *op. cit.*, p. 293. Après le divorce et le second mariage, le retour à la première épouse n'est permis que moyennant une pénitence canonique de cinq ans. *Canons de Nersès*, 8, p. 313. Quant à l'épouse coupable, elle ne peut se remarier, comme dans le droit byzantin. *Ibid.*, can. 7.

IV. Abyssins. — Les chrétiens d'Abyssinie considèrent l'infidélité conjugale comme une cause de rupture du mariage, pourvu que la faute soit prouvée clairement. En ce cas, l'époux offensé garde la dot. Mais les personnes de rang élevé ne connaissent souvent d'autres règles que celles que leur prescrit la dignité de leurs familles. Il est vrai que le mariage n'est souvent qu'un contrat privé que l'on peut dissoudre à volonté, au lieu d'un engagement solennel célébré à l'église et protégé par l'autorité suprême. Voir H. Sait, *Voyage en Abyssinie*, Paris, 1816, t. n, p. 165, 166. Chez les coptes, le divorce, suivi d'un second mariage, a lieu d'après la sentence de tribunaux laïques qui reçoivent la preuve de la faute d'adultère. Cette modification «le la procédure elle-même date de l'invasion musulmane, à la suite de laquelle les chrétiens, privés souvent du recours au pouvoir ecclésiastique, voulurent cependant se soustraire au joug des Turcs et ne pas être obligés, par la trop grande sévérité des lois matrimoniales, à laisser les chrétiennes en mariage aux musulmans.

Sur la pratique des Églises orientales unies, voir l'article prêchaient, col. 512, 513.

J. Parisot.

VII. ADULTÈRE (L') CAUSE DE SÉPARATION DU CORPS ET DU MARIAGE. Si, par respect pour l'institution primitive du mariage et pour son caractère de sacrement, l'Église le maintient indissoluble, elle n'entend pas, néanmoins, imposer un joug et un commerce qui répugnent aux plus nobles instincts de la nature humaine. À l'heure où la question «le savoir si l'adultère entraîne la dissolution du lien conjugal, n'était pas encore parfaitement élucidée, les docteurs convenaient tous qu'il peut donner lieu à la séparation du corps. Il est même juste de reconnaître que les divergences sur le premier point provenaient en grande partie de l'obscurité qui planait sur les mots *disolutio*, *divortium*, divorce. Primitivement, on réunissait sous ces appellations tous les cas où deux personnes, ayant vécu comme mari et femme, étaient séparées par un jugement de l'Église, les autorisant à cesser ou leur défendant de continuer la vie commune. Les obligations qui résultent du mariage disparaissant en fait, on était porté à croire que le mariage lui-même cessait d'être, sans que parfois une

réconciliation des époux pouvait lui rendre l'existence. Une conception si vague i]LiiI insuffisante. Pierre Lombard et ses disciples firent admettre, dans la langue juridique, quo la ou le divorce prononcé ne donnerait à aucun des époux le droit de se remarier, on l'appellerait *sejiaralio corporalis*, tandis qu'on nommerait *divortium quoad vmculum* la nullité du mariage judiciairement prononcée. Senf., I. IV, dist. XXXI. *De duplici separatione*. Cf. Gratien, *Decret.*, cans. XXXII, q. vu. Dès lors, il était facile d'arriver promptement à la précision de la doctrine. Grâce à cette lumineuse distinction, les docteurs comprirent mieux les enseignements de la sainte Écriture et pénétrèrent plus avant dans le sens des témoignages de la tradition et des décrets conciliaires. Ils en tireront un double enseignement. 1° L'adultère ne peut donner lieu à une action en nullité de mariage, mais l'époux trahi a le droit de refuser désormais à son conjoint le devoir conjugal et même de l'abandonner; 2° L'époux innocent ne doit en venir la qu'après avoir fait étudier son cas par un tribunal ecclésiastique. Avant donc intenté une action contre le coupable, il avait à repousser devant les juges les exceptions qu'on lui opposait; il fallait démontrer qu'il n'avait pas lui-même commis d'adultère, ni prostitué son conjoint par n'importe quelle complicité, que le criminel n'avait pu, de bonne foi, se croire libre par la mort de son conjoint, enfin, qu'il n'avait été l'objet d'aucune violence. Quand il sortait victorieux de ce débat, il obtenait une sentence, lui conférant les libertés dont je viens de parler plus haut. Ces choses n'étaient pas irrévocables*, les époux gardaient par devers eux le droit de se réconcilier et de reprendre la vie commune. Bien plus, si l'époux en faveur duquel la séparation avait été prononcée tombait plus tard dans la fornication, son conjoint pouvait demander la restauration de la vie commune. *Decretales de divor.*, I. IV, lit. xix. Le concile de Trente ne changea rien à ce droit. On avait préparé un canon qui signalait expressément l'adultère parmi les causes de séparation. La majorité le jugea inutile. Massarello édité par Theiner, *Acta concilii Tridentini*, Agram (1874), I. n, p. 313. Dans un canon général, le concile se borna à porter des anathèmes contre quiconque critique l'Église quand elle enseigne qu'elle peut, pour de nombreux motifs, prononcer la séparation perpétuelle ou temporaire de corps et d'habitation ». Sess. XXII, cm. 8.

Nous en sommes donc, pour le fond des choses, aux théories élaborées par le moyen âge. Ici part des siècles postérieurs se réduit à quelques explications de détail qui mettent la doctrine dans son vrai jour. Pour légitimer la séparation, l'adultère doit être matériel et formel. Or on n'appelle pas de ce nom, en langue canonique, les privautés malsaines commises en dehors du mariage. Il est requis, en outre, que l'époux infidèle se rende compte de la faute qu'il fait. Étant données ces conditions et celles que j'ai indiquées plus haut, l'époux innocent a droit d'intenter contre le coupable une action en séparation en première instance, devant son ordinaire, et en appel devant la S. C. du Concile siégeant à Rome.

Le jugement de l'autorité ecclésiastique est-il toujours requis ? A cette question, les docteurs ne donnent pas des réponses concordantes. Mais Do Angelis semble avoir rétabli l'harmonie dans l'école, en proposant une distinction, faite déjà par plusieurs canonistes des siècles derniers, entre l'adultère notoire et l'adultère secret. Dans le premier cas, l'époux innocent peut abandonner son conjoint sans recourir à l'Église; dans le second, il lui est prescrit d'introduire une instance, afin de ne pas s'exposer à condamner à faux sur un simple soupçon provoqué par la jalousie. De Angelis, *Pivc/r/r/iones juris canonici*, I. IV, lit. xix. Rome et Paris, 1881, t. II a, p. 339. Dans quelque manière qu'elle ait été faite, quand la sépara-

tion est consommée, l'époux offensé conserve la faculté de pardonner à son conjoint et de reprendre avec lui la vie commune, à moins qu'il n'entre en religion, auquel cas le coupable ne retrouvera plus ici-bas celui qu'il a odieusement trompé.

Decretalium, L. IV, tit. XIX, *De divortiis*, et le canon Ute-», notamment : De Luca, *Theatrum l'eritatu et joiut* Lr, Venise, 1670, de matrimonio, «pécUleaint dice. XII. D. 2; Fagnan. *Commentarium in quinque libros Decretalium*, Berne, 1761, dans le commentaire du Utrc *Dr divortiis*, chapitre *Er IlCteru*; Ferrari*, *Prompta bibliotheca*, Manfred-Coasto, 1845, V *Adulterium*; De Angeli», *Prrlrctionrs juris canonici*, Rome et Paris, 1875. I. V, Ut. xvi; I. IV, Ut. xix : Exmejn. *Le mariage en droit canonique*, Paris*, 1801, L II, c. VI.

B. Parayre

VIII ADULTÈRE (L') EMPÊCHEMENT DE MARIAGE. La séparation n'est pas la seule conséquence que l'adultère soit susceptible d'entraîner; il en est une autre qu'on entrevit de bonne heure dans l'Église. Il paraissait souverainement immoral de permettre le mariage entre l'époux adultère devenu libre et son complice; peu à peu se forma cet axiome juridique qui a fourni l'inscription d'un titre des Décrétales (I. IV, tit. vu) : *l't nullus copulet matrimonio quam prius polluit adulterio*. C'était une application d'un principe plus général et très ancien, en vertu duquel personne ne devait épouser une femme souillée par l'adultère et même par la fornication. On convenait également, depuis le décret porté par le concile de Verberie (768), que si l'époux, aidé d'une tierce personne, tentait de tuer son conjoint, il ne pourrait jamais épouser la personne complice. Ces diverses idées lentement élaborées, puis étudiées scientifiquement, aboutirent à la formation de l'empêchement dirimant connu sous le nom de crime, le crime par excellence, dans lequel les canonistes distinguent trois cas : 1° l'adultère avec promesse de mariage; 2° le conjugicide ou l'assassinat de l'époux; 3° l'adultère et le conjugicide réunis.

1° *Adultère avec promesse de mariage*. — Le premier cas, où l'adultère qualifié crée l'empêchement, a été prévu par le concile de Trente (895), et il doit réunir trois conditions : la première, que l'époux adultère «tonne à son complice ou reçoive de lui une promesse jurée de l'épouser, *fides data*, dont il vliet. évidemment, ne m» produira que s'il devient libre par le décès du conjoint. L'acceptation de la promesse par le complice doit être explicite; car, dans les choses odieuses, dit un adage juridique, le silence de l'interlocuteur n'indique pas qu'il acquiesce à ce qu'on lui propose. C'est pourquoi âhr Gaspard. *7 nutatus canonicus de main monu*» Paris, 1814, t. I, n. 618, et quelques autres canonistes exigent une répromission, laquelle n'étant pas donnée, l'empêchement est douteux et, parlant, n'existe pas. Il faut remarquer toutefois que, s'il y avait eu tentative de mariage, au sens du droit, la promesse ne serait plus nécessaire* suppléée qu'elle serait par un acte «spiivaient. La deuxième condition, ce sont des relations adultères entre l'époux et le tiers auquel il est uni par la promesse dont nous venons de parler. Il faut enfin que le tiers complice sache qu'il contracte avec une personne mariée; car s'il la croyait libre de tout lien, son acte serait purement matériel et ne créerait pas d'empêchement» C'est donc, on le voit, l'union de deux crimes : l'adultère et la promesse illicite du mariage, qui constituent le cas. Les deux éléments sont indispensables. Peu importe d'ailleurs que l'adultère précède ou suive la promesse, des lors que les deux actes sont accomplis du vivant de l'époux trompé.

2° *Conjugicide en vue du mariage*. — Le deuxième cas se réalise quand il y a homicide de l'époux par son conjoint, aidé d'un complice avec qui il y aura empêchement de mariage. Qu'on n'oublie bien ici encore les conditions que le droit requiert pour en faire l'empêchement : d'abord, il faut que les complices concourent tou*

ADULTERE L) EMPÊCHEMENT DE MARIAGE — ADVENTISTES

deux à l'homicide, soit par conseil, soit par ordre, soit par coopération physique : ce n'est pas assez d'une simple ratification. Une fois le crime accompli. Il est requis, en second lieu, que l'homicide soit consommé, c'est-à-dire que mort s'ensuivre. *Decretal.*, I. III, tit. xxxm, c. 1. Il faut, troisièmement, que le crime ait été commis en nie de pouvoir convoler ensuite, et non pas simplement pour vivre dans l'adultère avec plus de liberté. La raison de cette troisième condition provient de ce que l'empêchement a été établi afin que les époux ne s'entr'égorgent pas dans l'impair de contracter un nouveau mariage qui leur sourit. En quatrième lieu, le crime doit être perpétré, comme nous l'avons dit plus haut, par les deux amants.

3* *Adultère* cf *conjugicide*. — Le troisième cas comprend l'adultère compliqué de conjugicide. Après un ou plusieurs adultères qualifiés, l'époux infidèle et son complice tuent effectivement le conjoint qui les gêne et cela avec intention de se marier ensemble. Dans le cas précédent, cette intention devait exister chez les deux coupables; ici, c'est assez qu'on la trouve chez l'un des deux. La différence s'explique d'elle-même : le crime de conjugicide est plus significatif, lorsqu'il est précédé de l'adultère que lorsqu'il manque de cette circonstance. Nous disons « précédé », c'est à dessein; au lieu que dans le premier cas, nous avons fait observer qu'il n'importait en rien que l'adultère précédât ou suivît la promesse, le droit requiert en l'espèce que l'adultère soit commis avant le meurtre de l'époux offensé. C'est là une vérité évidente que les législations positives énoncent afin de ne laisser subsister aucun doute dans les âmes.

i. *Question : Est-il nécessaire de connaître l'empêchement pour l'encourir ?* — Ce qui motive cette question, c'est la similitude du cas avec celui des irrégularités *ex delicto*, dont on n'est pas atteint quand on les ignore. A la vérité, l'assimilation ne peut s'établir parfaitement, car l'irrégularité revêt un caractère pénal, tandis que l'empêchement rend inhabile à contracter. Cependant, M^{re} Gaspnri, *ibid.*, n. 658, soutient qu'il a aussi quelque chose de criminel et de répressible. D'où la question posée n'est pas résolue de la même manière par tous les docteurs. Les uns pensent que l'ignorance est une cause excusante; les autres le nient catégoriquement, et Gaspard, *ibid.*, en présence de ce conflit, dit que l'empêchement est douteux. Or, dans le doute, il n'y a pas empêchement. Mais cette doctrine est opposée à la pratique de l'Église. Les tribunaux et les chancelleries ecclésiastiques voient surtout dans l'empêchement une cause d'inhabileté à contracter. Ils ne considèrent que le fait matériel; dès lors que deux individus se trouvent dans l'un des trois cas précédemment énoncés, on les regarde comme liés l'un vis-à-vis de l'autre par l'empêchement de crime.

Decretalium, I. IV, lit. vu, *Draco qui duxit in matrimonium quam polluit per adulterium*, cites canonis. * *hunc locum*. R. Pa HAVRE.

ADVENCE, ADVENTIUS ou **ADVENTUS**, fut élu évêque de Metz en 858 (ou 855), par le peuple et le clergé. Il a été mêlé aux principaux événements de son temps. Advence fut surtout engagé dans la malheureuse affaire du divorce de Lothaire II, fils de l'empereur du même nom, qui répudia Theutberge pour épouser Wiltrade. L'évêque de Metz prit une part active à la décision des conciles d'Aix-la-Chapelle (860 et 862) et de Metz. ⁷¹ ou fut prononcée la nullité du mariage de Lothaire avec Theutberge, après qu'on eut extorqué à celle-ci l'aveu d'un inceste qu'elle aurait commis avant son mariage. Le pape saint Nicolas ⁷² ayant cassé le concile de Metz, Advence lui demanda humblement pardon et l'obtint, grâce à l'intervention de Charles le Chauve. Baronius blâme sévèrement la conduite d'Advence en cette affaire et l'accuse de faiblesse et de mensonge; Meurisse, au contraire, l'excuse et croit

à sa probité et à sa bonne foi. Après la mort de Lothaire, Advence sacra et couronna Charles le Chauve dans la cathédrale de Metz (9 septembre 869) et prononça à cette occasion un discours qui a été conservé. Les historiens signalent aussi le zèle d'Advence pour la décoration de la cathédrale de Metz : il fit faire, entre autres, un grand reliquaire d'argent, qu'on appela « la muche » ou « la niche », dont il orna le pied d'une inscription en vers. Il composa, également en vers, sa propre épitaphe. Il mourut, laissant une réputation générale de sainteté, le 10 septembre 875 (ou le 31 août 873).

Outre les deux pièces de vers et le discours, dont il vient d'être parlé, on a conservé d'Advence cinq lettres au pape saint Nicolas I^{er}, une à Theutgnud, archevêque de Trèves, une à Hatton, évêque de Verdun, et une sorte de mémoire en faveur de la nullité du mariage de Theutberge. Une partie de ces écrits a été insérée par Migne au tome cxxi, col. 1142 sq., de sa *Patrologie latine*.

Baronius. *Annales cedes.*, ad an. 862-869: M^{re}curlww, *Histoire des Evêques de l'Église de Metz*, Metz. 1633, p. 214-274, G»; *Histoire littéraire de la France*, nouvelle édition. Parla, 1866, t. V. p. 429 «q.»; H. Parifot, *Le royaume de Lorraine*, Paris, 1898, passim; Kraus, *Kunst und Alterthum in Lothringen*, Strasbourg, 1889, p. 459.

J.-B. PELLET.

ADVENTISTES — I. Histoire et doctrines fondamentales. II. Différentes sectes.

On désigne sous le nom d'adventistes, du mot anglais *advent*, qui veut dire avènement, un groupe de sectes américaines qui croient au prochain avènement du Fils de Dieu, suivi du règne de mille ans.

I. Histoire et doctrines fondamentales. — Leur fondateur fut un certain Guillaume Miller (d'où le nom de millerites sous lequel ils sont aussi connus), né en 1781 à Pittsfield (Massachusetts) et mort à Low Hampton (New-York) en 1819. Pendant la guerre de 1812, il servit comme capitaine de volontaires dans l'armée américaine, et se livra ensuite à l'agriculture. Les idées rationalistes, si communes à cette époque, l'avaient d'abord séduit; mais en 1816 la lecture de la Bible le convertit : il se fit baptiste (voir ce mot), et devint un membre très actif de cette secte. Il s'appliqua, avec plus d'ardeur que d'intelligence, à l'étude des saints Livres, où il trouvait, disait-il, un remède pour tous les maux de l'Amérique. Il y trouva en particulier sa fameuse doctrine sur le *millenium*. Partant de ce principe que toutes les prophéties concernant le Messie doivent se réaliser à la lettre, et remarquant que plusieurs d'entre elles ne s'étaient point accomplies en Noire-Seigneur, lors de son premier avènement, il en conclut qu'elles le seraient lors de son second avènement. Ainsi il est écrit que le Messie possédera la terre de Chanaan. Gen., xviii, 8; Is., vin, 8; qu'il régnera sur le trône de David et que son royaume s'étendra jusqu'aux extrémités de la terre, Ps. n, 8; qu'il apparaîtra sur les nuées du ciel pour juger les nations et régner sur elles. Dan., vu, 13-14. Or rien de tout cela ne s'est réalisé au premier avènement du Christ, puisqu'il n'a même pas eu où reposer sa tête. Donc il faut admettre un second avènement du Fils de Dieu. Mais quand aura-t-il lieu ? En comparant divers textes, particulièrement Apoc., XX, 1-6, et I Cor., 20-28, Miller se persuada que ce second avènement, aussi bien que la fin du monde, devaient précéder le règne de mille ans, dont il est question dans l'Apocalypse. Restait à en déterminer la date exacte. Il se livra pour cela à une étude minutieuse des prophéties de Daniel, avec une patience digne d'une meilleure cause. Les 2300 jours, dont parle le prophète. Dan., vin. 14, désignent, d'après lui, autant d'années : elles commencent avec les soixante-dix semaines, c'est-à-dire 157 ans avant Jésus-Christ; les 1335 jours du chapitre i. 12, marquent la durée de la suprématie pontificale, qui, d'après lui, a commencé en 503

après Jésus-Christ; cette suprématie devait donc finir l'année 1813, et c'est l'année qui devait paraître le Christ pour régner en maître souverain, écraser ses ennemis, récompenser ses fidèles disciples et faire prévaloir partout la justice et la paix. Il n'en fallait pas davantage pour séduire les imaginations en quête de merveilleux; et lorsqu'en 1831 le nouveau prophète commença à publier ses vues, il trouva de nombreux adhérents, surtout parmi les baptistes et les méthodistes. Bientôt des conférences furent tenues, des journaux fondés, des brochures publiées pour répandre les doctrines nouvelles jusque dans les États de l'Ouest. Mais Miller commit la faute de vouloir préciser la date de la venue du Christ : ce devait être entre mars 1813 et mars 1844. Cette dernière date passa et le Christ ne parut pas! Grande déception parmi les 50000 disciples. Toutefois le prophète ne se découragea pas et continua d'affirmer que la venue du Seigneur ne pouvait tarder; un de ses disciples, S. Snow, refit les calculs, et on annonça la fin du monde pour le 22 octobre 1814. On vit alors, dans certaines bourgades et campagnes d'Amérique, un spectacle vraiment extraordinaire : des milliers de fermiers et d'ouvriers quittèrent leur travail et passeront plusieurs nuits à la belle étoile, attendant avec une impatience fiévreuse la venue du Christ. Il ne vint pas plus que la première fois, et le désenchantement fut encore plus grand. Cependant Miller, tout en avouant son erreur sur la date précise qu'il avait fixée, continua d'annoncer l'avènement du Seigneur, et, chose étrange, bon nombre de disciples crurent en lui. En 1815 une conférence générale se réunit à Albany et affirma à nouveau la croyance des adventistes à la venue prochaine et personnelle du Christ, sans toutefois vouloir en préciser la date. En dehors de ce point fondamental, les adventistes n'ont pas de croyances bien distinctes; généralement ils croient, comme les baptistes, au baptême par immersion, et, comme les congrégationalistes, à l'indépendance des différentes églises locales; seuls les adventistes du septième jour ont une organisation presbytérienne, comme les calvinistes. D'après le dernier recensement officiel (1800), les adventistes comptaient 60 191 communiant (adultes admis à participer à la Cène); à la fin de 1898, ils étaient, d'après *l'Independent*, journal protestant bien informé, 81 454, répartis en six sectes différentes, que nous allons passer brièvement en revue.

II. DIVERSES SECTES ADVENTISTES. — 1. Les *Christianists évangéliques* commencèrent à former une organisation spéciale en 1855. Contrairement à certaines autres sectes, que nous allons mentionner ci-dessous, ils croient (pie l'âme est immortelle et demeure consciente d'elle-même après la séparation d'avec le corps; que les méchants ne seront pas anéantis, mais subiront dans l'autre vie un châtement positif et éternel. En 1890, ils étaient 1 117 communiants, répartis surtout en quatre États, le Massachusetts, le Vermont, la Pennsylvanie et Rhode Island. Ils publient à Boston un journal (qui s'appelle le *Messiah's Herald* (le Héraut du Messie).

2. Les *chrétiens de l'avènement* (*advent Christians*) diffèrent des premiers en ce qu'ils admettent (pie l'âme est mortelle de sa nature. D'après eux, tous ceux qui sont morts demeurent dans un état inconscient. Quand le Christ viendra à la fin du monde, il ressuscitera tout d'abord les justes, pour leur conférer le don de l'immortalité et les faire régner avec lui; puis les méchants, pour leur signifier leur sentence de condamnation et les anéantir. Le dernier recensement leur attribue 25816 communiants, *l'Independent* 26300 en 1898. Ils ont deux principaux journaux hebdomadaires *The World's Crisis* (la Crise du monde), Boston, et *Bible Banner* (la Bannière de la Bible), Philadelphie.

3. Les *adventistes du septième jour*. Ce qui leur a

fait donner ce nom, c'est qu'ils observent le sabbat, le septième jour de la semaine, ou samedi; car ils prétendent qu'on ne peut justifier par l'Écriture le transfert du sabbat au dimanche; et il faut avouer que, si l'on n'admet d'autre règle de foi que la Bible, il est difficile de leur prouver le contraire. Ils croient aussi que les 2300 jours de Daniel se sont bien terminés en 1844, mais que le Christ depuis cette époque est en train de purifier le sanctuaire, et qu'il viendra aussitôt après avoir terminé cette œuvre; alors les bons régneront avec lui; quant au démon et aux méchants, ils seront annihilés. Leurs fondateurs furent M. White, né à Palmyre (Maine) en 1821, et Hélène Harmon, qui prétendit avoir des révélations, et finit par épouser M. White. En 1890, ils avaient 28891 communiants, en 1898, 50288, sans compter quelques recrues faites en Canada; ils publient à Baltic Creek (Michigan), leur quartier-général, la *Revue de l'Avènement* (*Advent Review*).

4. *L'Église de Dieu* (*The Church of God*) est un rameau qui s'est détaché de la branche précédente en 1864, pour n'avoir pas voulu accepter comme réelles les prétendues visions de M. White. Il n'a que 647 communiants et se recrute surtout dans le Michigan et le Missouri; il publie à Stanberry (Missouri) *The Advent and Sabbath Advocate* (l'Avocat de l'avènement et du sabbat).

5. *L'Union de la vie et de l'avènement* (*The Life and Advent Union*) a été organisée en 1864 à Wilbraham (Massachusetts); sa doctrine spéciale, c'est que les méchants ne ressusciteront jamais : ils dorment d'un sommeil éternel. En 1890, elle comptait 1018 communiants; en 1898, 3000; son organe est *The Herald of Life* (le Héraut de la vie), publié à Springfield (Massachusetts).

6. Les *Églises de Dieu dans le Christ Jésus* (*The Churches of God in Christ Jesus*). Un bon grand nom pour une secte insignifiante ! Aussi on les appelle plus communément les *adventistes du siècle à venir*. Ils croient que le monde ne sera pas détruit à l'avènement du Fils de Dieu, que le *millennium* précédera la restauration finale, que les juifs rentreront à Jérusalem, que tous les morts ressusciteront, les bons pour régner avec Jésus-Christ, les méchants pour être anéantis. Leur origine remonte à l'année 1831 ; mais ce n'est qu'en 1881 qu'ils se sont définitivement organisés. Le recensement de 1890 leur donne 2 872 communiants qui se trouvent surtout dans l'Illinois et l'Indiana; ils publient à Plymouth (Indiana) un journal appelé *The Restitution* (la Restauration).

Voir Wellcome. *History of the Advent Movement*, Yarmouth. 1874; White, *Life of Miller*, Ballou Crook, 1875; H. K. Carroll. *The Religious Force of the United States*, New York, 1893, p. 1-15; Anvritin *Supplement to the Encyclopedia Britannica*, New York, 1888, au mot *Adventism*; W. H. Lynde, *A Study of the Sects*, Boston. 1892. p. 154-157; *The Independent*, New York. 5 Janvier 1899.

An. Tanquerel.

ADVERTANCE. Voir Attention.

ÆGIDIUS. Voir Gilles.

ÆNEAS SYLVIUS Voir Pie IX.

ÆPINUS Jean, de son vrai nom *Hock* ou *Hoch*, est un réformateur de second ordre qui a joué un certain rôle dans quelques-unes des principales controverses du xvi^e siècle, et aussi comme organisateur de l'Église luthérienne d'Hambourg. Il naquit, en 1499, dans le Brandebourg et étudia à Wiltemberg. Il adopta les idées de Luther et travailla à les répandre en Brandebourg. Il fut emprisonné. Après sa délivrance, il se rendit en Angleterre, puis il alla à Stralsund. Enfin, il se fixa à Hambourg; il y devint pasteur et y mourut en 1553.

Comme théologien, Æpinus soutint sur un point une

doctrine particulière qu'il exposa, en 15H. dans un traite sur le xvi* psaume. Selon lui, Jésus-Christ, par sa descente aux enfers, était arrivé au degré le plus extrême de rabaissement; il avait, aux enfers, enduré des supplices, parce que le but de cette descente aux enfers était l'expiation des peines infernales. Cette doctrine suscita de violentes contradictions; l'ordre en fut troublé et le magistral dut intervenir. On consulte Mélanchthon : celui-ci refus. de se prononcer sur le fond de la question, mais fut d'avis qu'on imposât silence aux uns et aux autres; de telles controverses, disait-il, ne pouvaient (pie troubler les fideles. Les adversaires d'.Epmus ne désarmèrent pas cependant; plusieurs d'entre eux furent bannis. Quatre ans après la mort d'Æpinw, sa théorie fut reprise par Draconites, surintendant de Rostock, qui fut de ce chef, et pour quelques autres motifs, destitué et obligé «le quitter la ville.

En 1518, lorsque les *intérim* d'Augsbourg et de Leipzig donnèrent beu à la controverse adiaphorite (voir ce mot), .Epinus se rangea, avec Flacius Illyricus, parmi lr> plus farouches adversaires des concessions faites par Mëûnchthon aux pratiques catholiques. En revanche, on le trouve l'année suivante (1519) d'accord avec Mélanchthon, que suivent aussi Flacius, Joachim Westphal et Joachim Marlin, pour combattre énergiquement la doctrine d'Osiander sur la justification. Deux ans avant sa mort, /Epinus couronna l'œuvre qu'il avait accomplie à Hambourg comme prédicateur en réglant l'église et le culte par son ordonnance ecclésiastique (*Kirchen-Ordnung*) de 1551.

A. Baudhilaht.

AÉRIUS, AÉRIENS. Aérius, originaire du Pont, était un compatriote et un ami d'Eustalhe, futur évêque de Sébaste en Arménie, avec qui il vécut quelque temps dans les exercices de l'ascélisme. Eustethe devenu évêque (355) ordonna Aérius prêtre et lui conila dans sa ville épiscopale la direction de l'hôpital ou *xenodochium*, que dans le Pont l'on appelait plus couramment *ptochotropilium*. Entre les deux anciens amis il éclate bientôt une rivalité «pii dégénéra en lutte ouverte. Aérius reprochait a son évêque d'abandonner ses résolutions d' vie ascétique et de s'adonner â la recherche de l'argent et des biens de la terre. On ne sait quelle part la jalousie et l'ambition trompée eurent dans l'attitude d'Aérius. Il abandonna son hospice (vers 360) et se mit à dogmatiser pour son propre compte. Saint Epiphane, qui nous renseigne sur la secte des aériens, réduit la doctrine de leur chef aux points suivants : 10 H n'y a aucune différence entre le prêtre et l'évêque «jui participent au même ordre, i la même dignité. L'un et l'autre imposent les mains, baptisent, accomplissent tes diverses fonctions du culte. — 2° La célébration de la fêle de Pâques est un usage juif à supprimer. Il invoquait h? texte I Cor., v. 7. — 3 De même les jeûnes prescrits par une loi sont condamnables. — V Les prières pour les morts sont inutiles.

D'après ces données, il ne semble pas qu'Aérius ait eu d'autre* opinions que celtes d'Eustalhe, au sujet de la divinité d' J>us-Christ et au sujet de l'arianisme. Il éteit probablement sétniarien comme Euslalhe lui-même. Quelques critiques pensent qu'il ne rejetait de la célébration de Pâques que le repas selon l'usage juif qui aurait encor** été conservé dans ces regions de l'Asie Mineure. Mais la refutation de saint Épiphane indique plutôt qu'il rejetait la fête elle-même, en même temps que les j«*ûnes prescrits en manière de préparation. Aérius ne condamnait pas te jeûne en lui-même; théoriquement il restait fidele aux principes de l'ascétisme chretien, mais il ne voulait pas des jeûnes Imposés aux fidrbs. non spontanément pratiqués. Pour protester contre une obligation, indigne, a leur gré. de la loi d'amour et de liberté, le» partions d'Aérius passaient la >t naine sainte en toute sorte de réjouissances et de fes-

tins. Quant à la prière pour les morts, qu'il tenait pour inutile, il craignait, en outre, qu'elle m. servit aux vivants de prétexte pour négliger leur salut. Les théologiens du xvi. siècle, notamment Bellarinin, ont rapproché tes théories protestantes de certaines théories lres semblables des aériens.

Le succès d'Aérius fut assez grand à Sébaste et dans la région : lorsque les admonestations de l'évêque lui firent quitter son hospice, il entraîna a sa suite un très grand nombre du fidèles des deux sexes <jui pour éviter les poursuites tinrent fréquemment leurs réunions en plein air, dans les bois, sur les montagnes. Mais ce succès tenant à des causes locales fut tout passager. Par ses doctrines comine par ses pratiques Aérius allait à l'enconlrt* du courant général de son époque. C'est ce qui explique la prompte disparition de l'aérianisme. La théologie doit à son éclat une attestation bien datée et formelle de la tradition catholique sur quelques points importants du dogme.

Souhces : Saint Épiphane, *Adu. hæres.*, i xxv, P. G., t. xi.n
II. HEMMELI.

AESCHINES. Le parti montanisle se partagea, vers la fin du n. siècle, entre deux disciples de Montan, Proclus et Aeschines. Le premier fut pris à partie par le prêtre Gains dans une controverse restée célèbre,;» Borne, tendis qu'Aeschines prête l'oreille à la théorie des unitaires et, avec les deux Throdote et Noet, fraya la voie à Sabellius, c'est-à-dire* au patnpassianisme. Tertullien, *Depræscriptiûiubiis*, ^^ P. L., t. n, col. 72. Il prétendait, en effet, que le Christ cslle Eil.set te Père. Cette variante, introduite dans le montenisme par Aeschines, n'a pas plus échappé à saint Jérôme, qui y fait allusion dans sa lettre II à Marcella, qu'à saint Hippolyte. *Philo**, vnt, 19. Elle dut même faire* l'objet de quelque ouvrage; car au dire* des *i^iilosophumena*, *ibid.*, les montanistes recouraient à la plume et voyaient leui-s livres plus prisés par leurs partisans que ('Ancien et le Nouveau Testament. Eu tout cas, il n'en est pas resté trace dans la littérature.

Tertullien, *prrrsclrtionibiis*, P. L., t. il, col. 72; S. Jérôme, Ep. *ad Mtwcellam*, xi.i, P. L. t. xxn, c. 1 h, 1 u i, col. 475 ; /Viifo-*ophufttciia*, vin, 19, P. G. t L xvi, col. 3300.

G. P. A. I. I. i. i.

AÉTIUS, hérésiarque arien du tv* siècle, surnommé *Valhêe* S. Alhanase, *De synod.*, n. 5, P. G., t. xxvi, col. 690. H naquit en Célésyrie. Après une jeunesse aventureuse ou il exerça d'abord le métier de forgeron ou d'orfevre, puis s'occupa de médecine et de grammaire, on le trouve à Antioche s'initiant à la théologie sous des maîtres ariens. Dans un premier séjour à Alexandrie, il apprend la dialectique d'un sophiste péripaléticien, et se forme si exclusivement à son école que dans la suite toute sa science paraît avoir consisté dans les catégories d'Aristote et toute sa force dans l'abus «lu syllogisme. De retour à Antioche en 350, il est ordonné diacre et chargé d'enseigner par l'évêque Léonce, l'un de ses anciens maîtres. Destitué bientôt pour ses vues avancées, il retourne à Alexandrie près de l'évêque arien intrus. George de Cappadoce, qui le couvre de sa protection. C'est là qu'Eunomius devient son disciple; tous deux renouvellement l'arianisme pur en professant que le Fils esl, en substance et en tout, dissemblable au Père, et représentent ainsi l'extrême gauche arienne dont tes partisans portent les divers noms d'anoméens, uéliens, eunoiniens, etc.

En 358, Aélius revient à Antioche, sous l'épiscopat d'Eudoxe qui le favorise, mais ne peut le soustraire aux coups «tes semioriens; condamné par ceux-ci au troisième synode de Sirmium, il est exilé à Pépusa en Phrygie. Il reparaît au synode de Scleucic, en 359; tes acacins s'y séparent «le lui, et l'année suivante, à Constantinople, te déposent «lu diaconat. Sur l'ordre de l'empereur Constance, il est relégué d'abord à Mopsuesto

en Cilicie, puis à Amblade en Pisidir. ftentré en grâce cl même en faveur sous Julien l Apostat, il est, en :161, réhabilité dans un synode arien, et consacré évêque, mais sans siège épiscopal. Il meurt à Constantinople, où Eudoxe lui fait faire de somptueuses funérailles ; Ici dales varient de 366 à 370, Au moral, Actius nous esl présenté par les Pères et les écrivains ecclésiastiques de l'époque, sauf l'arien Philostorge son panégyriste, sous un jour peu flatteur : sorte d'épicurien prêchant la foi sans les omvres et ne voyant pas autre chose dan*» les actions infâmes que dans les nécessités naturelles les plus innocentes; parasite allant de l'un à l'autre pour >e faire bien traiter; disputeur effronté n'ayant souci ni de l'ordre ni de l'honnêteté. Outre plusieurs lettres à l'empereur Constance et à divers personnages, il avait composé un ouvrage intitulé *Théologie ou Art de sophistiquer*; il s'y trouvait environ 300 propositions ou raisonnements dont on peut juger par les 17 que saint Epiphane nous a conservés. Voir l'article Anomêijss.

Voir S. Grégoire do N\ssc. In Αιοιοηι.,I 1, P. G., t. xlv, col. 259-266; S. Épiphane, //fl?r., lxxvi, P. G.,L xi.n, col. 515-€39; Philostorge, Epitom. hist. eccL, passim. I. HI, c. XV, à l. IX, c. vi, P. G , t. i xv. r.d. 502 aq.; les *Histoires ecclésiastiques* de Socrate, I. II, c. xxxv. P. G , t. i.xvn, col. 298-209; de S-oomène, L III, c. xv; l. IV, c. xii-xvi, xxm-xxiv; I. V. c. v. P. G , t. LXVU, col. 1086, 1143.1150, 1186-1194, 1230; de Théodon-!, I. II, c. xix, xxii1-xxv, P. G., L i.xxxii, col. 1060, 1067-11175; Baronius, Annate*, ann. 356, η. 119-123;ann. 357, n. 76-79; ann. 359, n. 88-97; Tillcinont, *Mémoires*, L VI, Paris, 1704 : Arianisme. art 64-65, 73-74, 89-92, 98; Hefclc. *Hist. de» conciles*, trad. Lodereq, \$77, 81-83. 85; Schwano, *Histoire des dogmes*, trad. Degeri. Parla, 1903, I. π, p. 199-200.

X. Le Bachelet.

AFFAITATI Antoine-Mario, capucin de la province de Milan, appartenait a une famille noble de Crémone. Né à Albogasio en 1660, il embrassait la vie religieuse à l'âge de seize ans et mourait a Milan le 26 avril 1721. Son zèle le porta en particulier à l'assistance des condamnés au dernier supplice, et il composa dans ce but un de ses ouvrages. On a «le lui : *Ie Fiori istoriei, ovvem compendio d'rrudizioni virtuose e fatti illustri d'uomim grandi, antichi r moderni, sacri e profani, e loro detti memorabili,,*, *disposti in online alfabetico*, Milan, 1711, In-fol., xil-778 p.; autre i-dition,Milan, 1732, 3 vol. in-i\ — 2“ *Memoriale catechistim esposte aile, Religiose Claustrait di qualunque Online,,,*, Milan, 1716. in-i-, 118 p, — 3' *Il]Kitriarcha Davidico spirgato nella Vila e sanhta eminente di S. Giuseppe,,,*, Milan, 1716. in-80, vni-309p. — 1° *Il caritativo assistente in pratica. Metodo fier confortare cd ajutare i condannati a morte ad un felice passaggio*, 1719, in-80, 577 p. Lee *Heurs historiques* dénotent un esprit très cultivé et sont le fruit de nombreuses lectures. Le Père Antoine-Marie était versé dans la science canonique, et son *Manuel catéchistique* en est une preuve, comme le faisait remarquer le *Giornale dc'l.ilterali d Italia*, t. xxvn, Venise, 1717.

Édouard d'Alençon.

AFFECTÉE (ignorance). Voir IGNORANCE.

AFFELMANN Jean. Théologien luthérien, naquit à Soesl en Westphalie, le 25 novembre 1588, lit ses études a M.irbourg, Glcssen et enfin à Bostock ou il devint professeur de théologie a l'âge de 21 mis (1609). Il y mourut le 11 février 1621. Il fut un «les principaux représentants de la théologie strictement orthodoxe et aux tendances polémiques fort accentuées, qui régna durant le xvn siècle dans la plupart des facultés luthériennes de l'Allemagne. H jouit «le son vivant d une grando réputation de science et de sagacité. Son /«de >oir la cause luthérienne le port.» parfois jusqu'aux derniers excès de la polémique. Adversaire plus ardent encore du calvi-

nisme que «lu catholicisme, il s'éleva avec véhémence contre les réformes calvinistes du duc Jean Albrecht do Mcckhunbourg et défendit dans un grind nombre de petits écrits les doctrines luthériennes sur la personne «lu Christ, son ubiquité, le Liptême, la sainte cène, la prédestination, etc. Le titre d'un de ses principaux écrits contre le théologien calviniste de la cour d Albrecht suffira pour le caractériser, lui et son temps : *Gründ-luhe, bescheidenthche u. treuhrrzige Abferhgmig der cah inistUchen Sophisterei, Dûmten, Grillent und Xat-terfitichen, damit der unbeständige Apostat Joh. Hhuelius seine unniitse, verworrene und unlânggt dutch ùffentlichen Druck ausgesprengte Predigl, Plaudermeut und Klapperwerk von dem hochw. Abendmahl des llerrn durchtpickl, durchflickt und durchklick that*; 1618. Ses œuvres furent publiées â Ix-ip/ig.en 1671. sous le titre : *Syntagma ejc^nxilaltotmm academicarum,,*, par G. Mœbius.

Pour xa biographic, cf. Vita D. Joh. Aff'Imanni, dons ann *Stjntoffjma,,*, A.Tboluck, *Dos akademiüchr Leb^n de» 17 Jahr-hunderpt*, 2 Ablb.. Halle, 1854, p. 104 eq.; Krabbe. Au* «b-m kirchlchen und unssenschaftl. l^cben llostock», Berlin, H*3, p. 52 mi.

E. MULLDt.

AFFINITÉ, empêchement de mariage. Nous étudierons cet emjM*chement d'abord chez lrs latins, ensuite chez les orientaux.

I. AFFINITE, empêchement de mariage chez le-latins.— L Notion. II. Histoire III Législation actuelle. IV. L'empêchement d'affinité est-il de droit naturel? V. Affinité qui survient apres le mariage.

I. Notion. — Trois empêchements dirimants du mariage résultent «les lois qui président à la propagation de l'espèce humaine; ce sont la parenté, l'affinité et l'honnêteté publique. La parenté ou consanguinité (voir ce mot) provient, comme son nom l'indique, de t'identité du sang et de l'unité d'origine. L'aflinité a pour cause l'acte matériel de l'union sexuelle, et enfin l'honnêteté publique (voir ce mot) est produite par le manage contracté ou même par les fiançailles.

Le décret de Gratirn.part II, causa XXXV, quæst. v, définit l'affinité : *Propinquitas personarum provenient rc copula carnali perfecta, omni carens parentela*. Os trois dernières paroles sont quelque peu suréroguloires; elles ne servent qu'à exprimer la distinction théorique existant entre l'affinité el la consanguinité, quoiqu'en pratique ces deux empêchements puissent coexister.— L'affinité est donc la relation qui est créée par suite de lu livre «iech.iir accomplie entre deux personnes.et qui subsiste entre l'une de ces deux personnes et les parents de l'autre. H n'v a pas affinité entre les deux personnes qui ont réalisé l'union sexuelle, ni respectivement entre les parents de l'une et ceux de l'autre, mais entre chacune d'elles et les consanguins de l'autre, par exemple entre l'homme et les parents de la femme avec laquelle il a vu «les rapports conjugaux el vice verra.

Pour cela, il faut que l union sexuelle soit Complète. Il n'est pas nécessaire sans doute que la génération d un enfant soit réellement produite, mais il est nécessaire que l'acte accompli ail été de nature à la produire; «l'autre pari, pour que l'affinité existe, peu importe que l'acte soit licite ou illicite, volontaire ou même involontaire. Qu'il soit accompli par exemple jkit violence absolue, ou même sur une personne endormie, ivre, inc'thvsinée. rafiimlv n'rn existera |kis moins cl produira m'S vllels juridiques.

L'aflinité a cela de commun avec la parenté, qu'il y a aussi pour elle une souche, des degr.s el des lignes ascendante ou desrendante, directe el collaterale. Pour l'affinité, la souche, *stipes*, esl constituée (d'ensemble, ;x*r *m/nlum unius*) par les deux personnes, auteurs de Pacte d'où elle provient. — Les degrés sont l inter-

ralli» qui sépare l'une ou l'autre de ces personnes, des parents de l'autre ; car les degrés de parenté à l'égard de l'une deviennent les degrés d'affinité à l'égard de l'autre.

La ligne directe se compose des parents de l'une ou de l'autre de ces mêmes personnes : ce sont, dans la ligne ascendante, le beau-père et la belle-mère, soccr et socrus, etc., et dans la ligne descendante le beau-fils et la belle-fille, *priti gnus*, *privigna*, *vitricus* et *vitrica*. Cf. Gralien, *Decret.*, part. II, causa XXXV, quæst. v, eau. 5. — Dans la ligne collatérale, les parents de l'une des personnes, auteurs de l'affinité, seront, à l'égard de l'autre de ces personnes, à un degré égal d'affinité. Ainsi le frère et la sœur sont au premier degré de parenté de la ligne collatérale; de même le beau-frère et la belle-sœur, *levir*, *glos*, *fratria*, *sororius*, seront au premier degré d'affinité dans la ligne collatérale.

L'Église, qui n'a pas juridiction sur les infidèles, considère comme produite avant le baptême comme juridiquement existante, et constituant un empêchement de droit ecclésiastique lorsque la conversion des infidèles est opérée et les a placés sous son autorité. De nombreuses décisions ont établi la vérité de cette affirmation. Qu'il suffise d'en citer une des plus récentes. *Acta Sancte Sedis*, t. xxxi, fasc. 8, Il y a peu de temps, un préfet apostolique exposait le cas suivant assez étrange et assez compliqué, et demandait la dispense nécessaire : André M..., autrefois païen et ensuite converti et baptisé, voulait épouser N. N..., catéchumène, qui devait être prochainement baptisée. Mais cette personne N. N... était la seconde épouse (illégitime par conséquent) du père d'André, maintenant décédé, mais qui, vivant dans l'infidélité, avait cinq femmes, dont la première, la seule légitime, existait encore. De plus, la même N. N..., après la mort du père d'André, fut l'épouse illégitime du frère de ce même personnage; et en outre, elle avait été l'épouse illégitime du grand-père d'André. Il y avait donc plusieurs affinités, toutes provenant d'œuvres illicites, accomplies avant le baptême de cette femme. Le IV décembre 1898, la S. C. du Saint-Office répondait : Si *ambn sponsi*, in *infidelitate affines*, *pott susceptum baptismata*, *matrimonio conjungi petant*, *supplicandum SSmo pro dispensatione*. < Si les deux époux, ayant contracté affinité dans l'infidélité, demandent à se marier après avoir reçu le baptême, il faut recourir au Saint-Père pour avoir la dispense. > De cette décision, nous devons conclure : 1° que l'affinité, produite entre païens, constitue un empêchement entre eux lorsqu'ils sont convertis; 2° que l'affinité peut être multiple; 3° que le Saint-Père peut dispenser et dispense en effet, quel que soit le nombre et le rapprochement des degrés, lorsque l'affinité est produite par des actes illicites.

HISTOIRE. — I. Loi mosaïque. — Cet empêchement est énoncé dans la législation mosaïque au c. xvm du Lévitique; mais il est restreint aux degrés les plus rapprochés. La loi ordonnait même quelquefois, on le sait, d'agir contrairement à ce principe. On connaît l'institution du *levirat*, d'après laquelle un homme, marié ou non, devait s'unir à la veuve de son frère mort sans postérité, pour engendrer des enfants qui, juridiquement, n'étaient pas les siens, mais recevaient l'héritage et continuaient la famille du défunt. Le père naturel ne constituait ainsi la famille de son frère enlevé par la mort; cela s'appelait : *suscitare semen fratri suo*. Deut., XXV, 5. 6. À défaut ou au refus du frère, ce droit et ce devoir passaient aux parents les plus rapprochés, comme cela est constaté par l'histoire de Ruth. Cf. Gen., xxvii ; Ruth, ii, iv.

2. Loi romaine. — Le droit romain admit la loi de l'affinité et interdit le mariage dans la ligne directe. Les empereurs chrétiens étendirent cette interdiction au premier degré de la ligne collatérale. Voir IV, § 3, col. 322.

La loi romaine n'acceptait l'affinité que lorsqu'elle était produite par le mariage, *per nuptias*; mais elle la prenait toujours en considération, que le mariage fût consommé ou ne le fût pas, suivant son aviorne ; *Au> tias facit non concubitus sed consensus*.

3° Loi ecclésiastique. — La législation ecclésiastique a modifié en deux points les dispositions du droit romain. Elle a établi l'empêchement d'honnêteté publique provenant du seul fait d'avoir contracté le mariage et même de simples fiançailles. D'autre part elle a étendu l'empêchement d'affinité à tout acte, licite ou illicite, auquel peut s'appliquer la parole de la Genèse : *Erunt duo in carne una*, qu'il s'agisse du mariage, du concubinage ou même d'une union transitoire et passagère. Elle est basée en cela sur la rude et vigoureuse parole de l'apôtre : *Qui ad Jarret meretrici unum corpus cum illa efficitur*. I Cor., vi, 16. Ainsi l'empêchement existe toutes les fois que le fait de l'union charnelle a été réalisé*.

Le concile d'Elvire (305), can. 61, ne traite comme illicite que le mariage d'un veuf avec la sœur de sa première femme. Mais l'empêchement d'affinité s'étendit peu à peu. Lorsque plus tard, au commencement du moyen âge, l'Église détermina d'une façon plus précise sa législation, une idée semblait alors préoccuper les législateurs. Les harkires venaient d'envahir l'Europe, et les pontifes cherchaient à fusionner les nouveaux venus avec les survivants de l'empire romain; leur désir était de mêler aillant que possible les familles des envahisseurs avec celles des habitants plus anciens, afin de créer, par ces unions domestiques multipliées, les nations nouvelles qui devaient se constituer sur le sol européen. Ils semblent aussi avoir voulu réagir contre les unions entre parents qui étaient dans les usages germaniques et qu'aurait amenées l'exiguïté des agglomérations rurales auxquelles les serfs étaient attachés. C'est pour cela que l'empêchement de consanguinité (voir Parenté) fut étendu jusqu'au septième degré de la computation canonique : il en fut de même pour l'affinité, qui avait déjà été assimilée d'une manière générale à la consanguinité, comme empêchement de mariage, par le concile de Home de 721.

Bien plus, on admit trois sortes d'affinités, qu'il est difficile de comprendre et d'exposer, si ce n'est par un exemple. C'est le moyen qu'a employé Benoît XIV, dont nous traduisons le passage suivant. *De synodo*, l. IX, c. xm, n. 2. < Si Titius, frère de Cains, contractait et consommait son mariage avec Bertha, celle-ci contractait affinité avec Caius (il en est encore ainsi maintenant) : c'est le premier genre d'affinité. — Si, Titius étant mort, Bertha se mariait avec Sempronius, l'affinité du second genre associait Sempronius, le second mari de Bertha, avec Caius et avec tous les parents du défunt Titius. — Si enfin, Bertha étant morte, Sempronius contractait un nouveau mariage avec Nœvia, l'affinité du troisième genre existait entre celle-ci et Caius et tous les parents de Titius. » Cille triple affinité constituait un empêchement dirimant. Bien que les deux dernières espèces d'affinité ne s'étendissent pas jusqu'au septième degré, comme la première, on comprend facilement quelles difficultés pratiques devaient résulter d'une législation si compliquée, dont l'application était rendue plus difficile encore par l'absence d'actes d'état civil authentiques. Bien souvent des mariages devaient être nuis, même avec la plus entière bonne foi, et cela devait donner lieu à des scandales et à des procès fréquents et regrettables.

Ces difficultés et ces périls servent de considérants au décret célèbre rendu par Innocent III au concile de Lilran, et formulé dans le chapitre 8, Non *débet*, du livre xiv, *De consanguinitate et affinitate*, au IV^e livre des Décrets. Au sujet du second et du troisième genre d'affinité, tels que nous les avons exposés, le pontife déclare : « Rv voyant, à l'approbation du concile

!«< constitutions édictées sur ce point, non» décrétons par la présente constitution, que ceux qui contractent ainsi peuvent librement et légitimement s'unir. · *Constitutione» super hoc editas, sacri approbatione concilii revocantes, praisenti constitutione decernimus ut sic contrahentes de cætero libere copulentur*. En outre, par le même décret, le pontife restreint les deux empêchements de consanguinité et d'affinité au quatrième degré et non plus au septième, comme cola était auparavant : *l'rohibtho quaque copulae conjugalis quartum consanguinitatis et affinitatis de cetera non excedat*.

111. LÉGISLATION ACTUELLE. — Le décret conciliaire du Latran que nous venons d'exprimer ne faisait pas de distinction entre l'affinité produite dans le mariage et celle provenant d'une action illicite. Il résultait encore de la de graves inconvénients pratiques et aussi de sérieux scandales, surtout à cause de la difficulté de prouver l'empêchement. au for externe. Le concile de Trente crut donc devoir intervenir encore et modifier à nouveau la législation séculaire de l'Église. Sans changer la discipline d'Innocent III en ce qui concerne l'affinité créée par les actions conjugales légitimes, il prit la disposition suivante, dont les termes doivent être étudiés avec soin, afin de résoudre certaines difficultés pratiques : < Le saint concile, s'appuyant sur des motifs très graves, restreint l'empêchement qui résulte de l'affinité contractée par suite d'un acte de fornication, et qui dirime le mariage subséquent, à ceux qui sont unis au premier et au second degré. Il statue que, dans les degrés ultérieurs, cette affinité ne dirimera pas le mariage à contracter désormais. > *Sancta synodus, eisdem et aliis gravissimis de causis adducta, impedimentum quod per affinitatem ex fornicatione contrahitur, inducit et matrimonium postea facium dirimit, ad eos tantum qui in primo et secundo gradu conjunguntur, restringit; in ulterioribus vero gradibus statuit hujusmodi affinitatem matrimonium postea contrahendum non dirimere*. Sess. XXIV, c. IV, *De ref. matrim.* A ces paroles déjà très nettes, saint Pie V, dans son *motu proprio*, *Ad Humanum pontificem*, du 28 novembre 1506, a donné un commentaire autorisé : « Nous Jiclarons, dit-il, et par l'autorité apostolique nous décrétons qu'il ne demeure aujourd'hui aucun empêchement interdisant dans ces derniers degrés la célébration libre et licite des manages. » *Declaramus et auctoritate apostolica decernimus nullum hodie impedimentum remanere, quominus in ulterioribus gradibus hujusmodi libere et licite matrimonia contrahi possint*. Ainsi donc maintenant, la loi ecclésiastique est bien nette. Il existe un empêchement dirimant jusqu'au quatrième degré, lorsque l'affinité provient du mariage, et jusqu'au deuxième degré lorsque l'affinité est produite par un acte illicite. Car les théologiens et les canonistes sont d'accord avec la pratique de l'Église pour dire que le concile de Trente, par le mot *fornicatio*, a entendu désigner tous les actes de luxure consommée comme l'adultère, l'inceste, le sacrilège, etc.

Certaines questions sont cependant discutées au sujet de l'empêchement d'affinité et réclameraient encore une solution certaine. Quelle règle faudra-t-il suivre, par exemple, lorsque l'affinité sera causée par un acte formellement licite, mais matériellement illicite, comme dans le mariage putatif? — Nous croyons ici que la restriction apportée par le concile de Trente ne doit pas produire son effet, et nous appuyons notre opinion à la fois sur la lettre et sur l'esprit de la décision conciliaire. Car le concile de Trente emploie les termes : *affinitatem ex fornicatione contractam*. Or l'acte dont il s'agit ne doit pas et ne peut être appelé un acte de fornication puisqu'on suppose que ses auteurs sont de bonne foi, qu'ils n'ont pas agi d'une façon illicite, et parce qu'enfin la disposition du concile de Trente, étant restrictive par rapport à une loi antécédente, doit être interprétée

strictement et en faveur de la loi antérieurement existante. — 2^e Les motifs qui ont engagé les Pères du concile de Trente à restreindre l'empêchement d'affinité, sont : le scandale résultant dans de tels cas d'un procès en nullité, et la difficulté de prouver au for externe des actes secrets de leur nature, comme les péchés contre la chasteté. Mais ces motifs ne sont pas applicables au cas qui nous occupe actuellement. Il n'y a pas de scandale à constater la nullité d'un mariage putatif, puisque les parties, ayant agi de bonne foi, ne sont pas coupables. En outre, un tel mariage peut parfaitement se prouver, puisqu'il a dû, quoique invalide, être public et constaté publiquement par la présence des témoins autorisés et par la publication des bans.

IV. L'EMPÊCHEMENT D'AFFINITÉ EST-IL DE DROIT NATUREL? — Une autre question se pose, toute théorique, celle-là. Par quel droit sont constitués les empêchements d'affinité? L'affinité elle-même est de droit naturel, aussi existe-t-elle, nous l'avons dit, alors même que l'union qui l'a produite aurait eu lieu entre des païens; mais est-ce aussi le droit naturel qui interdit le mariage aux personnes unies entre elles par l'affinité, ou bien cette prohibition provient-elle toujours du droit ecclésiastique?

Pour établir la vérité en semblables occasions, l'argument employé par les canonistes est celui-ci : L'Église croit-elle pouvoir dispenser et en réalité dispense-t-elle d'un empêchement? En effet, le pouvoir de dispenser est corrélatif du pouvoir de légiférer. Donc, quand on donne dispense d'un empêchement, cela prouve que cet empêchement est de droit ecclésiastique. Quand, au contraire, l'Église déclare qu'elle refuse absolument d'accorder dispense, même pour les motifs les plus graves, on conclut ordinairement que l'empêchement dont il s'agit est de droit divin. Ainsi l'Église n'accordant jamais, et pour aucun motif, dispense de l'empêchement de parenté au premier degré, on conclut à juste titre que cet empêchement est de droit divin.

En outre les infidèles étant soumis aux prescriptions du droit divin, mais non à celles qui sont de droit ecclésiastique, si un infidèle se convertit ayant contracté mariage avec un empêchement de droit ecclésiastique, on regarde ce mariage comme valide. On juge au contraire qu'il est invalide et nul, si l'empêchement est de droit divin. Ainsi donc, si un païen a pris pour femme une de ses cousines, son mariage sera considéré comme valide; au contraire, son mariage serait jugé nul, s'il l'avait contracté avec sa tante ou sa soeur.

Ces principes étant posés, il est certain que l'empêchement d'affinité est simplement de droit ecclésiastique dans la ligne collatérale, même au premier degré. Car, souvent, on sollicite et on obtient dispense pour un tel mariage, entre beau-frère et belle-sœur, et ces mariages, nous l'avons vu aussi, étaient même prescrits dans l'ancienne Loi. dans le cas du *kvin*.

La difficulté est plus grande lorsqu'il s'agit de l'affinité dans la ligne directe, et là encore nous devons faire une nouvelle distinction. Lorsque l'affinité provient d'un acte illicite, on accorde quelquefois, mais rarement cependant, la dispense : nous l'avons constaté plus haut. Ainsi on permet à un homme d'épouser, quand il y a de graves et sérieux motifs, la fille de sa maîtresse ou de sa concubine, à condition toutefois que la naissance de la fille ait précédé les relations coupables dont il s'agit, afin d'éviter le péril du mariage d'un père avec sa fille. Ici donc, par application du principe ci-dessus énoncé, le fait des dispenses accordées prouve le droit de l'Église à dispenser, et par conséquent la nature de l'empêchement qui, dans ce cas, est donc de droit ecclésiastique.

La difficulté est plus considérable lorsqu'il s'agit de l'affinité provenant du mariage, dans le cas par exemple de l'union d'un veuf avec la fille ou la mère de sa légi-

time épouse. Dans ce cas, on refine toujours et absolument la dispense sollicitée, et d'après le principe ci-dessus énoncé, on devrait conclure que l'empêchement d'affinité est, dans ce cas, de droit divin. Ainsi pensent d'ailleurs un certain nombre de théologiens et de canonistes de haute valeur, tels que saint Antonin, Navarros, Pierre et Dominique Solo, Calharin, Covarruvus, Bellarmin, Vasquez, Layman, Estius, Sylvius, de Lugo, Conninck, Pirhing, Reiffenmuel, Gotti, d'Annibale. Les arguments et les textes en faveur de cette thèse sont exposés avec beaucoup d'érudition par le savant Mr Rossel, qui appuie cette opinion de toute son autorité. *De matrimonio*, t. II, a. 12, § 3. — D'autres auteurs de non moindre valeur soutiennent cependant la doctrine opposée, comme étant au moins plus probable. Ce sont Cajetan, Sa, Sanchez, Pontius, Castropalao, Diana, Goncet, Gonzalez, les Salmanticenses, Viva, Pignatelli, Schnalzgruber, Billuart, Ferraris, Alasia, Gousset, Perrone, de Angelis, Gaspard, Vecchioli, etc. Ceux-ci reconnaissent que si l'Eglise, par respect pour la dignité et la sainteté du mariage, refuse d'accorder dispense dans le cas que nous discutons, cela ne prouve pas qu'à la rigueur, elle n'ait pas le droit essentiel et rigoureux de dispenser. Gaspard, *De matrimonio*, I, I, n. 697. Tout en renvoyant nos lecteurs aux auteurs que nous venons de nommer et aux textes qu'ils reproduisent, tels que les prescriptions des conciles d'Agde en 506 et d'Épône en 517, et qui sont cités en deux sens opposés, par les tenants des deux opinions, il nous semble qu'il y a un argument capable de faire pencher la balance en faveur de la thèse soutenue en second lieu. En elle-même, la cause qui produit l'affinité est en elle-même indépendante du mariage et du lien effectué par le sacrement. Cette relation, cette alliance est causée par le fait de l'union charnelle qui crée un lien, une quasi-parenté entre l'un et l'autre de ses auteurs et les parents de l'autre. Or, cet acte matériel est le même, qu'il soit licite ou illicite. Si donc la relation qui est créée, si l'empêchement qui est produit n'est pas de droit divin dans un des cas prévus, lorsque l'action est illicite, il devra en être de même dans l'autre cas, lorsque l'affinité est produite dans le mariage. L'affinité, nous semble-t-il, peut à juste titre se comparer à la parenté; or, pour celle-ci, il n'y a pas de différence légale, qu'elle soit légitime ou naturelle, parce que dans les deux cas la consanguinité, l'identité du sang existe également. Donc, l'empêchement d'affinité, même au premier degré de la ligne directe et provenant du mariage, serait aussi de droit ecclésiastique. Emprisons-nous d'ajouter et de redire que nous comprenons très bien la sagesse et la prudence de l'Eglise qui refuse toujours d'accorder une semblable dispense. On peut admettre d'ailleurs que les sentiments de pudeur et de respect, dont il faut tenir compte en ces délicates matières, ne sont pas exactement les mêmes dans les deux cas. Cette différence suffirait seule à justifier les refus que l'Eglise, gardienne vigilante de la sainteté du mariage, s'obstine à opposer aux demandes de dispense sollicitées dans ce cas difficile.

V. AFFINITÉ QU'IL SURVIENT APRÈS LE MARIAGE. — Il nous reste une dernière remarque à faire et une question discutée à exposer. Il y a certains empêchements, l'affinité est de ceux-là, qui peuvent surgir entre deux époux après que leur mariage a été célébré et consommé, et le cas dont nous parlons ne se rencontre que trop souvent. Si Primus en effet, marié avec Prima, a des relations coupables avec Secunda, sœur de Prima, l'affinité existera désormais entre les deux époux, puisque Prima, l'épouse de Primus, est parente au premier degré avec Secunda. Dans ce cas, l'empêchement survenant ne rompt pas et ne peut pas rompre le mariage préexistant, qui est absolument indissoluble, de droit divin, mais il prive de ses droits l'époux coupable jusqu'à ce

qu'une dispense lui ait été accordée et ait effacé les conséquences juridiques de sa faute. Voir IV. Adultère (L') *le lien du mariage du au XVII^e siècle*, § 2, col. 189. Mais une nouvelle question se pose. Faut-il appliquer à ce cas la restriction établie par le concile de Trente, et l'affinité produira-t-elle ses effets jusqu'au second degré seulement ou jusqu'au quatrième? Nous croyons ici encore que la législation plus récente n'est pas applicable. Car il s'agit d'une loi restrictive qui doit être strictement interprétée. Or le concile de Trente et la constitution subséquente de saint Pie V disent nettement que l'empêchement est enlevé au point de vue des mariages à contracter. *In ulterioribus vero gradibus statuit (synodus) hujusmodi affinitatem matrimonium postea contractum non dirimere*. Or, dans le cas que nous examinons, il ne s'agit pas d'un mariage à contracter, mais d'un mariage déjà contracté. Donc la restriction n'est pas applicable, et la loi antérieure demeure intacte. L'affinité contractée entre des époux, par suite des relations illicites et adultères de l'un d'eux avec les parents de l'autre, existe et produit ses effets juridiques jusqu'au quatrième degré.

Basset, *De sacramento matrimonii*, Saint-Jean-de-Maurienne, 1866, t. II, n. 12. n. 1912-1982, p. 472-539; Gaspard, *Tractatus canonicus de matrimonio*, Varis, 1891, t. I, n. 685-761, p. 476-485. — Pour l'histoire de l'empêchement d'affinité: Phillips, *Lehrbuch des lutherischen Rechts*, 2^e part., Itatiabonn, 1862, § 287, p. 1013-1014; Freisen, *Geschichte des canonischen Eherechts*, 2^e éd., Paderborn, 1893, p. 39, 45. p. 439-507; Esmein, *Le mariage en droit canonique*, Paris, 1891, t. I, p. 371-383; t. II, p. 260, 261, 348 sq.

A. PILLÉ.

II. AFFINITÉ, empêchement du mariage chez les Orientaux. — I. Grecs. II. Syriens jacobites. III. Restorions. IV. Arméniens. V. Rites unis.

I. Église GRECQUE. — La base de la législation matrimoniale, dans les anciennes Eglises, fut le code du Lévitique, xvm, 8, 14-16, 18; xx, 11-12, 14, 19-21, qui prohibait le mariage, en ligne directe, d'un Israélite avec a) la mère de sa femme, b) la fille d'un premier lit de sa femme, c) la petite-fille de la même, d) la femme de son père et e) la femme de son fils; en ligne collatérale, avec f) la femme de son frère, sauf le cas du lévite, g) la femme de son oncle paternel seulement, h) la sœur de sa femme, pendant la vie de cette dernière. Michaelis, *Mosaïches Hecht*, t. II, Francfort, 1775, p. 225, 307. On ne trouve pas, dans les premiers siècles de l'Eglise, de dispositions particulières, et les anciens textes canoniques ne font que reprendre les prescriptions mosaïques. *Apostolorum epitimia*, n. 16-19; Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, Rome, 1861, t. I, p. 100. Et encore, les textes auxquels nous renvoyons ne se rapportent pas au mariage. Ce n'est qu'au IV^e siècle, à mesure que les décisions des docteurs, les canons conciliaires et les lois de l'empire forment le droit canonique des Byzantins, que l'on voit les anciennes prescriptions bibliques s'accommoder aux usages de l'Europe orientale. Saint Basile détermine plusieurs points par la coutume. Il dit, par exemple, que l'Eglise ne reçoit pas le mariage d'un homme avec la sœur de sa femme décédée. Ces conjoints sont exclus de la communion jusqu'à ce qu'ils se séparent, can. 87. *Lettre à Diadore de Tarse*. Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum*, p. 602. Il reconnaît que la loi de Moïse n'étendait pas cette proscription au delà de la mort de la première épouse, mais, dit-il, c'était la loi ancienne à laquelle a été substituée celle du Christ, p. 603, 601. Une femme ne devait pas non plus épouser le frère de son premier mari, can. 23, p. 589. Par le canon 68, il déclare d'une façon générale que les mariages aux degrés prohibés encourront les peines de l'adultère, p. 597. Le concile de Trullo complète la législation de saint Basile et défend le mariage avec une cousine germaine, un oncle, celui d'un père et de son fils avec la mère et la fille ou

avec les deux «rues, tic la mère et do la fille avec les deux freres, enfin celui de deux frères avec deux sœurs, can. 54. Pitra, t. n, p. 51, 52. Justinien ne reconnaissait pas d'affinité dans la ligne collatérale au delà des frères et Meurs par alliance; mais au xi. siècle, lo mariage était interdit entre cousins issus de germains, Michel Cérulairo, *Epist.*, i, /*. G., t. cctx, col. 850, et l'affinité fut étendue au sixième degré et au delà, b'après Mathieu le Moine, la prohibition en ligne collatérale s'étendait plus loin, sans être pourtant indéfinie. Elle s'arrêtait au septième degré. *Questions et causes matrimoniales*, P. ti., *ibid.*, cul. 1225-1298. Cf. Zonarns, *bu manage des cousins*, 3, P. G., t. cxxxv, col. 432. Il convient de remarquer ici que les Orientaux comptent les degrés de parenté de la même manière que le droit civil, établissant autant de degrés qu'il y a de personnes dans l'une et l'autre ligne; les canonistes romains ne comptent que dans une seule ligne. Voir l'article précédent.

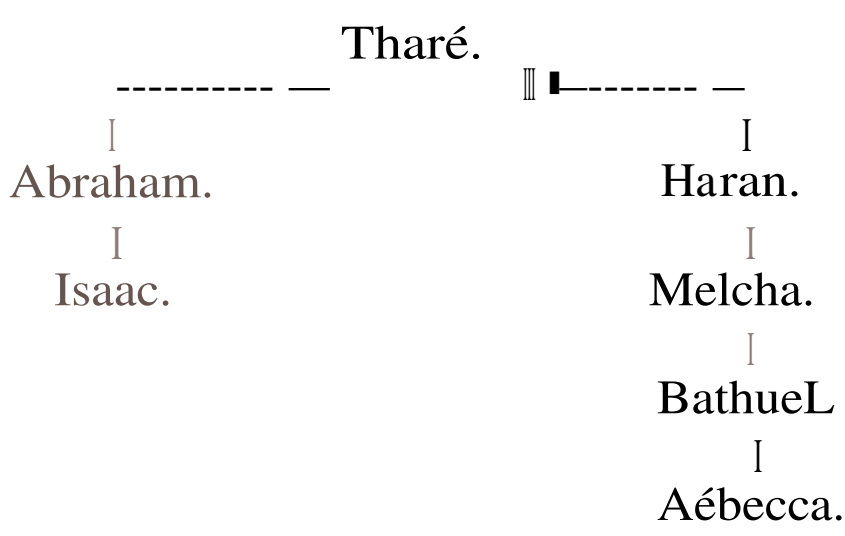
Primitivement la prohibition atteignait les alliances qui, par la disproportion de la qualité des contractants, auraient confondu l'état des familles. Voir Basile, *Epist. cit.*, P. G., col. 605; Zonaras, 5, 7, col. 433. Il importait en effet de maintenir les successions d'héritages. Zonaras, 9, P. G., col. 486. C'est pourquoi l'empêchement d'affinité est désigné dans le droit byzantin par le terme (Γάγγιστεία, qui est proprement « le droit de succéder comme proche parent ». L'application du principe de la proportion des alliances justifie les apparentes anomalies de la législation. Ainsi, dit Mathieu le Moine, le mariage au sixième degré pouvait être permis, alors que le septième était défendu, selon le cas. P. G., t. cctx, col. 1231. Pour le même motif, le patriarche Slsinnius, au x. siècle, interdit le mariage de deux frères avec la tante et la nièce. *Ibid.* Enfin, comme les fiançailles ont pour les Orientaux la valeur d'un engagement sanctionné par les cérémonies de l'Église, la défense existe de contracter mariage avec la sœur ou même la cousine germaine de la fiancée apres la mort de celle-ci ou la rupture des fiançailles. Michel Angialos, can. 4, P. G., t. cctx, col. 793. Au surplus, il est avéré que cette législation complexe subit des variations diverses. Voir Zonarns, P. G., t. cxxxv, col. 429. Alors que certains s'en tenaient aux restrictions établies par la coutume ou exprimées par la loi, d'autres développèrent le principe de l'empêchement d'affinité jusqu'à établir que tous les parents du mari el de la femme devenaient alliés entre eux. Nous retrouverons l'application de celte règle dans le droit canonique des nestoriens. Mais chez les grecs, l'affinité ne semble reconnue que dans les cas suivants : entre un homme el l'® les ascendantes de sa femme. — 2 la fille de sa femme en premier mariage, et les autres descendantes de sa femme,— 3° sa belle-mère, μητρυιάν; el celle-ci ne se marie pas avec un veuf de la fille de son mari en premier mariage, — l. enfin la fille d'une épouse d avec laquelle il aurait précédemment divorcé. L'oncle el le neveu peuvent épouser l'un la tanle, l'autre la nièce, car il n'y aura pas de confusion de parenté; les lois et les synodes, dit Mathieu, l'ont expressément signifié, P. G., t. cctx, col. 1231; tandis que, si le père el le fils épousaient deux cousines germaines, l'ordre de succession serait confondu. On voit que ces prohibitions ne procèdent pas uniquement de lois formelles, mais quelles résultent en partie d'un sentiment de convenance : εν τοι; γάμοι ού μόνον το έτ.ιτετραμμένον, άλλα χβα το εύπρεζε ζητούμε-/ Mathieu, *loc. cit.*, p. 12k). Zonaras dit en termes analogues : μη το ίπιτετραμμίνον μόνον σκόπειν, άλλα και το εύποεπε καλ φύσει δικαιον και σεμνόν. P. G., I. CXXXV, col. 436.

Aujourd'hui les dispenses diminuent la rigueur de ces prescriptions, pour le cinquième et même le quatrième degré. Elles sont accordées par lo tribunal ecclésiastique patriarcal ou par l'évêque diocésain, selon le cas.

L'amende pécuniaire de l'ancienne législation byzantine subsiste tous forme de taxes régulières, variant respectivement de cinquante à cinq cents ou deux mille piastres. Les dispenses s'obtiennent moins aisément s'il s'agit de secondes et surtout de troisièmes noces.

L'Église russe procède à peu près comme l'Église grecque, dont elle est issue. L'affinité empêche le mariage jusqu'au sixième degré inclusivement. On peut être dispensé par l'évêque ou le consistoire diocésain, jusqu'au quatrième degré.

11. Syriens jacobites. — Bar-Hébnrus, dans son Nomocanon (c.vni,sect. in), énumère, parmi les causes env pêchant le mariage, l'affinité, (*jaribûtô*, qu'il définit « la consanguinité des consanguins ». Mai, *Scriptorum tv-terum*, t. x, p. 66-68« Elle se compte jusqu'à la septième personne, et de la même maniéré que les degrés de consanguinité, en additionnant les degrés des deux lignes. Bar-Hébnrus démontre par l'exemple suivant qu'Isanc et Rébecca étaient séparés par sept degrés de parenté :



L'empêchement d'affinité s'étend entre l'une des parties et les ascendants et descendants de l'autre partie, ses collatéraux et les allies de ceux-ci. jusqu'à la septième personne, — entre l'époux el son paranymphe, *memakkrûnô* (celui qui le pn sente au mariage), et sa descendance directe jusqu'à la cinquième personne; — entre l'épouse et la descendance de sa poranymphe jusqu'à la troisième personne, suivant les définitions de Denys de Tvlmahar el de Jacques d'Edesse.

Une autre espèce d'affinité, propre aux syriens, est celle de collactanêitê. Elle comprend les mêmes prohibitions, mais sous la clause formelle que l'allaiement ait duré deux années entières el qu'il ait été exclusif. Le mélange d'eau, de lait étranger ou d'une décoction quelconque, fait cesser cette sorte d'empêchement matrimonial. Bar-Hebnrus, p. 67.

III. NkstorienS. — Leur législation qui fut d'abord celle des Grecs du iv. siècle, se conforme partiellement, dans ses développements, aux coutumes des peuples avec lesquels les chrétiens de Perse et de Chaldée étaient en relations. C'est ainsi qu'ils modelèrent sur la loi musulmane (Coran, iv, 26, 27) leur pratique relative aux degrés de mariage prohibés, comme ils l'ont fait pour la succession des héritages. Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. lit a, p. 236. Abdiêsu compte 65 cas empêchant le mariage, parmi lesquels nous trouvons la prohibition étendue à des cas d'affinité très éloignés. Par exemple, un homme ne peut épouser la belle-inere ni la belle-sœur de son oncle ou de sa tanle, *Collectio canonum*, tract II, 1, 22, 25; Mai, *Script, vet.*, t. X, p. iO, ni la nièce de sa bru, p. 49, ni la bru de sa fille, p. 54, ni la fille, ou la sœur, ou la nièce de celle bru. p. 57, 58, 61, 62. La femme est soumise respectivement aux mêmes empêchements matrimoniaux que l'homme; en plus, elle a l'obligation de n'épouser qu'un chrétien, obligation résultant de la coutume générale des Orientaux, par laquelle la femme suit le rite de son mari.

La sanction des mariages non canoniquement contractés est rexcommunication, renouvelée par le patriarche Jcsuyab d'Arzun (595), can. 13, suivant la discipline grecque, cf. Abdiêsu, can. 23; Mai, p. 51; et

subsistant encore de nos jours, voir Badger, *The At»x-tonans and their rituals*, Londres, 1852, t. H, p. 182, 278, en théorie du moins plutôt qu'en fait. Il plaît à cet auteur d'opposer h sévérité des canons des nestoriens au relâchement des dispenses que les chaldéens unis obtiennent de Home, p. 278. Il convient pourtant de dire que les nestoriens eux-mêmes sont dans l'usage de demander les mêmes dispenses à leur patriarche, moyennant une légère offrande, *Ihblioth. orientalis*, t. m, p. 608; et même d'en user sans la demander, et conséquemment sans frais. Thomas de Jésus, *Liber de conversione omnium gentium*, t. vu b, p. 353. C'est sans doute en ce sens qu'il faut réduire d'autre part l'accusation trop générale de ne pas observer les degrés prohibés, portée contre les nestoriens par Joseph II, patriarche chaldéen uni, dans son livre du Miroir pur, iv. L *Riblioth. orientalis, Inc. cil.*

IV. Arméniens. — Suivant les canons disciplinaires des arméniens, l'affinité esl un empêchement au mariage jusqu'au quatrième degré inclusivement. *Canones synoth Armeniorum* (iv· siècle), can. 13; Mai, *Script, vet.*, I. x b, p. 291. Les peines, toujours très sévères, du code arménien imposent aux transgresseurs de celle loi l'excommunication perpétuelle, la pénitence ecclésiastique jusqu'au lit de mort, et une amende équivalente à li moitié de leurs biens. Les évêques ou les prêtres «pii. sciemment, auraient permis ces unions non canoniques sont frappés do l'amende ct, au besoin, déposés. Le seizième canon du patriarche Sion (vm· siècle) renouvelle le décret ancien, négligé surtout par les nobles qui se mariaient au quatrième ct au troisième degré, p. 808. Mais le vingt-deuxième des canons attribués à Nersès le Grand interdit l'union au troisième degré seulement, ct tolère celle du quatrième, moyennant la pénitence des bigames, p, 313. Ces canons se rapportent plus directement à l'empêchement de consanguinité, mais le dixième canon du concile de G88, en les renouvelant, porte la défense de mariage entre beau-frère et belle-so ur, p. 315.

V. Bites unis. — Les rites unis correspondant à ces diverses chrétientés séparées se sont, dans la pratique d'abord, puis dans les décisions de leurs conciles, rapprochés, selon une certaine mesure, des usages de l'Église latine, les maronites principalement. Les melchiles se tiennent plus attachés au rite grec, ct les syriens, comme les chaldéens, cherchent à revenir, dans les plus récentes dispositions de leurs patriarches, a l'observation de leurs anciennes coutumes, autant que le siège de Home peut les légitimer. Voir *l'icta et décréta conciliorum*,,, *rituum orientalium*, *Collectio lacensis*, Enbourg-en-Brisgau, t. n.

J. Parisot.

AFFINITÉ SPIRITUELLE. Voir Parenté spini-
TIELLE.

AFFLITO (dl) Thoma·, jurisconsulte napolitain, né en 1570 à Sauta Agata, mort en 1615. Entré dans l'ordre des théalins à Florence, il enseigna la philosophie a Home. Son traité *Do justitia ct jure*, 2 vol. in-8% Naples. n.* fut publié qu'après sa mort, en 1659.

Ilttfcr, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1855; Hurler. *Komenclator hteranus*, Innpruck, 1892, t I.

V. Obut.

AFFRE Denlt'Auguste, archevêque de Paris, né le 27 septembre 1793 à Saint-Home de Tarn;élève de Saint-Sulpice; professeur de dogme au même séminaire; grand-vicaire de Luçon (1821), d'Amiens (1823); chanoine titulaire de Paris (1834); vicaire capitulaire à la mort de Mir de Quelen ct cinq mois après nommé archevêque de Paris (1840), il s'occupa do relever les études ecclésiastiques et fonda l'école des Carmes. H mourut le 27 juin 1848, victime de son dévouement pastoral. Sans parler des niandemeuls ct lettres pastorales el de nom-

breUX articles insérés dans l *Inu de la religion*, on a de lui : *Traité de Tadmimstration temporelle des paroisses*, Paris, 1827, réédité plusieurs fois; — *Essai critique et historique sur l'origine, le progrès et la decadence de la suprématie temporelle des papes*, Amiens, 1829, où il défend le premier article de la Déclaration do 1682 contre Lamennais qui l'avait attaqué dans ses ouvrages sur les *Rapports de la religion avec Tordre politique et civil* et sur les *Progrès de la Révolution*, et où il soutient que la suprématie temporelle des papes n'a jamais été que le fruit d'une délégation du peuple et de l'autorité civile, ou la conséquence de nécessités temporaires; — *Traite de la propriété des biens ecclésiastiques*, Paris, 1837; — *Traité des appels comme d'abus*, Paris, 18»4, en réponseau *Manuel du droit public ecclésiastique français*, de Dupin; — enfin *Introduction philosophique à l'étude du christianisme*, où, prenant pour point de départ les lois premières de la morale que tous les peuples respectent el défendent comme règles étemelles el immuables de l'ordre, il montre quelles n'ont été conservées qu'au sein du christianisme el qu'elles sont dépendantes de ses dogmes. Il faut ajouter un *Traité des écoles primaires* ou *Manuel des instituteurs et des institutrices*, Paris, 1826, el un *Nouvel essai sur les hiéroglyphes égyptiens d'après la critique de M. Klaproth sur les travaux de M. Champolhon jeune*, Paris, 183\$, dont quelques points touchent aux traditions bibliques.

De Rlancey, *Monseigneur Afire, archevêque de Paris, esquisse biographique*, Paris, 1\$48; abbé M.-P. Crulco, I «« de *Denis-Auguste Afire, archevêque de Paris*, Paris, 1859.

C. Constantin.

AFRICAIN Julos· Voir Jules.

AFRIQUE. Nous consacrerons un premier article à l'étal religieux de l'Afrique. Nous y laisserons de côté le catholicisme et ses missions dont nous nous occuperons dans un second article.

I. AFRIQUE (État religieux do P). — I. Animisme et fétichisme. IL Islamisme. III. Parsisme. IV· Brahmanisme. V. Judaïsme. VL Christianisme. VIL Iles africaines.

D'une façon générale, on peut «lire que l'Islam el le fétichisme se partagent le continent africain : l'Islam au nord de l'Équateur, parmi les populations se rattachant à la race blanche; le fétichisme au sud, parmi les tribus de race nègre, avec, aux frontières indécises de ces peuples ct de ces religions, «les infiltrations plus ou moins considérables, de fétichisme chez les blancs apparentés aux noirs, el surtout d islamisme chez les noirs mêlés aux blancs. A ces deux groupements généraux il faut ajouter, mais dans «les proportions bien moindres, le bouddhisme, le parsisme el le judaïsme. Le christianisme y est représenté par les Coptes el les Abyssins, les grecs schismatiques, les protestants, les catholiques.

Mais pour se faire une idée complète de l'ébit religieux de l'Afrique, il esl nécessaire de passer en revue les divers peuples qui l'habitent : nous verrons en même temps à quelles religions ils se rattachent.

Parce qu'on lui donne souxeut le nom «l« *continent noir*, on esl assez porté à croire «jue l'Afri«jue n'est habitée que par «les nègres — avec quelques Arabes au nord — et que ces nègres, tous semblables, sont uniformément plongés dans une sorte «le léthargie sociale, religieuse, intellectuelle et morale, dont on ne peut fixer le commencement, dont on n'entrevoit pas la fin. En réalité, les populations africaines présentent «les éléments très complexes; et, plus peut-être que partout ailleurs, elles ont été el restent soumises à des révolutions, «les migrations, des changements continuels. Elles ne sont sans histoire que parce qu'elles n'ont pas trouvé d'historien. En étudiant «lune l'ethnographie africaine, on arrive

A conclure que les races, les familles et les groupes divers qui se rencontrent là, sont venus s'y déposer ou s'y former comme autant de couches successives, encore aujourd'hui reconnaissables dans leurs principaux éléments.

I. Animisme et hétéroisme. — *1. Négrilles ou Pygmées*. — Avant tout, nous trouvons les Négrilles ou Pygmées d'Afrique, déjà signalée par les anciens et retrouvés de nos jours. C'est une petite race, bien distincte et nettement constituée comme telle, non seulement par l'exiguïté de sa taille (I., 20, Im, 30, 1., 40), mais par son type général et tout un ensemble de caractères ethniques. Inégalement répandus par faibles groupes au milieu des autres tribus, dans presque toute l'Afrique équatoriale et méridionale, ils ne vivent que de ce que leur donnent spontanément la terre et les hommes, sans culture ni élevage, sans habitations permanentes, sans rien qui rappelle ce que nous honorons du titre de civilisation. Ils portent différents noms ou surnoms, suivant les pays qu'ils habitent; mais, quoique toujours errants, ils se considèrent eux-mêmes et sont regardés par les autres tribus comme les premiers habitants du continent, comme les « maîtres de la terre ». A ces Négrilles (Akka, Akôa, Watwa, etc.), se rattachent les Saan ou Bushmen (hommes de la brousse), qui habitent, mêlés aux Hottentots, les régions semi-désertiques du sud. Quelle peut bien être la religion de ces petits hommes, qui semblent être actuellement les représentants les plus inférieurs de l'humanité? Chose curieuse : il s'est trouvé que, comme leurs congénères, les Negritos des îles Andaman, de la Malaisie et de quelques îles océaniques, les Négrilles africains ont une conception plus claire de la divinité que beaucoup de races supérieures au milieu desquelles ils vivent. Celle divinité paraît même être pour eux un être personnel et souverain auquel on adresse des prières et à qui l'on offre des sacrifices, celui, particulièrement, des fruits nouveaux. Mais les Négrilles en ont peur, et quand l'un des leurs est mort dans le campement : « Fuyons, disent les autres, car Dieu nous a vus ! » Par ailleurs, ils ont des cérémonies pour accompagner la naissance, la puberté, le mariage et la mort de leurs semblables; celles de la sépulture impliquent la connaissance ou le pressentiment d'une vie future. Point ou presque point d'idoles et de ce qu'on est convenu d'appeler « fétiches » et « amulettes ». Quant aux objets et aux pratiques de sorcellerie, c'est pour eux moins une affaire de religion que de sciences. Les Négrilles sont en effet partout réputés pour connaître la vertu secrète des choses; et s'ils usent, par exemple, d'un procédé magique pour se rendre invisibles ou pour trouver du gibier, c'est à peu près au même titre qu'un chasseur européen qui a ses secrets, lui aussi, au même titre qu'un guérisseur de nos campagnes qui a ses mystères.

2° *Hottentots*. — Au-dessus des Négrilles et des Bushmen viennent, au point de vue ethnographique, diverses tribus dispersées dans le bassin de l'Orange, Nama-Kwa, Gri-Kwa, Korana, etc., que les premiers colons européens ont confondus sous le nom, qui ne signifie rien, de Hottentots. Ils sont grands, bien faits, de couleur claire tirant sur le jaune, à crâne dolichocéphale. Contrairement aux Bushmen, ils mènent la vie pastorale; leur langue, caractérisée par la présence de sons particuliers, sorte de *claquements* ou *clics*, est agglutinative et à suffixes pronominaux. Parce que, chez eux, les fétiches et les amulettes sont rares, et qu'ils aiment les danses nocturnes — plus encore que la plupart des noirs — les voyageurs ont cru qu'ils n'avaient d'autre religion que le culte de la lune! En réalité, les Hottentots ont surtout le culte des morts. Les inhumations, chez eux, sont très solennelles, ils invoquent leurs ancêtres dans les circonstances graves de la vie et attribuent à leurs mânes une influence certaine, soit pour le bien soit pour le mal. Au-dessus de ces

ombres, d'ailleurs, ils reconnaissent une Puissance vurnatundle, « Tvu-Goab », expression que les missionnaires ont adoptée pour traduire le mot « Dieu ».

3° *Hantous*. — Depuis le bassin de l'Orange jusqu'à celui du Congo, du Haut-Nil et du Tana, de l'une à l'autre côte ou, si l'on veut, du 4° degré nord jusqu'au 27° sud environ, le continent africain est occupé par un ensemble de tribus plus ou moins importantes, formant la grande famille linguistique des Bantoux (*Jtta-nlu*, les Hommes). Le nom de « Cafres », sous lequel ils sont connus dans la région du Cap, de Natal, du Mozambique, vient de l'arabe « kafir », « mécréant », que les musulmans leur ont d'abord appliqué, comme du reste ils ne manquent pas de le faire aux Européens eux-mêmes. La langue originelle des Bantoux, agglutinative à préfixes pronominaux variables, s'est subdivisée en autant d'idiomes qu'il y a de tribus, mais on reconnaît facilement leur parenté de l'un à l'autre océan.

En prenant pour base les caractères ethnographiques et linguistiques, on distingue les Cantons en trois grandes sections, les occidentaux, les orientaux et les méridionaux. Au physique ils sont généralement bien faits; mais on trouve chez eux une grande variété de types provenant du mélange avec les Négrilles, les premiers habitants qu'ils ont rencontrés sur le continent africain, avec les Hottentots, avec les Nigriliens, avec les Ethiopiens, ou même, en une faible proportion, avec les Sémites. Il y a lieu pareillement, pour la formation du type, de tenir grand compte de l'habitat, de la nourriture et du genre de vie. En général ils sont sédentaires, agriculteurs, chasseurs, pêcheurs, pasteurs, suivant le pays qu'ils habitent, souvent guerriers, mais paraissant incapables de se fonder en organisation durable et encore moins de constituer un obstacle sérieux et prolongé à une invasion étrangère. Des voyageurs, n'ayant pas les moyens d'investigation suffisants et dépourvus des connaissances philosophiques et religieuses nécessaires, ont pu trouver que telle tribu, à travers laquelle ils passaient, était dénuée de toute idée surnaturelle, ou simplement adonnée à « un grossier fétichisme ». Or les pratiques religieuses, représentées surtout par leurs deux éléments principaux, la prière et le sacrifice, font partie de la vie quotidienne des Bantoux. Il n'est pas du reste aisé d'exposer en quelques lignes ce que l'on pourrait appeler leur « religion ». D'abord, nulle part on ne voit chez eux de théodicée régulière, organisée en système et fidèlement transmise par la famille ou la société. Us n'ont ni livres, ni écoles, ni enseignement officiel d'aucune sorte : ce qu'ils savent paraît être une sorte de dépôt, gardé par tout le monde, et transmis par préoccupation supérieure, ici plus complet, là plus restreint, ailleurs compliqué de cérémonies extérieures, partout dénaturé, suivant le tempérament, l'intelligence et l'organisation des peuples. Au reste leur esprit est essentiellement pratique et peu porté à personnifier, comme on l'a dit parfois, les forces naturelles. Ce sont là des conceptions asiatiques et européennes. Le noir ne les connaît pas. Pour lui, la pluie est la pluie, le vent est le vent, le tonnerre est le tonnerre, et rien de plus.

Dieu est connu, et partout il a un nom équivalent à ceux-ci : « le Grand », « l'Ancien », « le Céleste » ou « le Lumineux », « le Maître de la vie et de la mort », parfois même « l'Organisateur » ou « le Créateur ». Celle idée d'un être souverain est parfois très distincte, parfois très obscure, mais en général on reconnaît que sur lui ou contre lui l'homme ne peut rien : c'est pourquoi presque nulle part l'homme ne s'en occupe. Notre prière ne l'atteint pas; notre plainte expire à ses pieds. Dans plus d'une tribu, d'ailleurs, son nom se confond avec celui du ciel, c'est-à-dire de cet espace immense et lumineux où se font les nuées, les pluies et les tonnerres. Tout cela c'est Lui, non pas qu'il fasse corps avec ces phénomènes, mais il est derrière, très près ou très loin.

quoique toujours inaccessible. Que veut-il de nous? One nous n[^]sene-l-il? La vie a-t-elle un but, et quel est-il? Cela, on ne le sait pas, et on ne se le demande point. L'homme se trouve être sur terre — c'est un fait — comme y sont les singes et les oiseaux; il y vit, il s'y reproduit, il y fait ce qu'il peut, et il est probable qu'il y mourra, quoique la mort n'arrive presque jamais que par le fait d'un maléfice accidentel. Toute moralité n'est pas absente de ^a conduite, loin de là : il connaît le bien et le mal, bien que ce ne soit pas toujours ce que nous estimons tel. Mais cette moralité ne lui paraît pas commandée par le pouvoir supérieur dont il ne conserve que le souvenir lointain. — Le noir est-il donc sans culte? Non pas, mais ce culte s'adresse presque uniquement aux influences surnaturelles qui peuvent avoir prise sur lui et sur lesquelles il a prise. Tel est d'abord, en bien des tribus du moins, l'Esprit de la Terre, celui qui paraît être « le Prince de ce Monde », comme Dieu est le Maître du Ciel; tels sont les esprits divers, les un^{*} plutôt favorables, les autres simplement malins, les autres naturellement méchants, dont l'univers est plein. Telles sont surtout les ombres des morts, qui flottent désemparés sans pouvoir retrouver leur pauvre corp^{*} désorganisé, qui reviennent volontiers aux lieux connus et aimés, qui apparaissent dans le sommeil, qui agitent le corps des enfants et que, pour avoir la paix, il est nécessaire de fixer dans leurs crânes, dans leurs tombeaux, dans des grottes, dans des arbres particuliers, dans des bois sacrés, dans des statuettes, etc. A ces esprits, à ces génies, à ces ombres, on adresse des prières et on fait des sacrifices — les deux vont ensemble — et c'est là le fond de la religion des Bantous : honorer les mânes des ancêtres et les esprits pour se les rendre favorables ou tout au moins les empêcher de nuire. Ce culte est privé ou public, selon qu'il s'agit d'une requête personnelle, d'un anniversaire de famille, d'une maladie à prévenir ou à guérir, d'un voyage à faire, d'une chasse à entreprendre, d'une fortune à réaliser, ou d'un événement intéressant le village ou la tribu : calamité publique, guerre, sécheresse, épidémie, famine, sabon nouvelle, anniversaire de la mort d'un chef, etc. L'importance du sacrifice varie pareillement. ^{nec} celle de la fortune, de la faveur à obtenir, de l'esprit invoqué : c'est une pièce d'étoffe, un peu de nourriture, quelques grains de maïs, de la bière, quand on s'adresse à l'ombre d'un mort. Mais les cérémonies publiques sont plus solennelles; généralement, des invocations, des prières, des processions, des danses, avec costumes spéciaux, accompagnent l'immolation de la chèvre, du mouton, du bœuf... ou de l'homme. Presque toujours on participe à ces sacrifices d'une façon ou d'une autre, en y mettant quoique chose de soi, par exemple en y mêlant sa salive ou en « l'assimilant de quelque manière, en buvant le King de la victime, en ^c frottant de ses cendres, en mangeant de sa chair. Telle paraît bien être l'origine de l'anthropophagie, pratiquée encore chez bon nombre de tribus bantoues, chez les Fans ou Mpauins du Gabon, les Manyima du Haut Congo, les Bondjos de l'Oubanghi : c'est une communion, communion généralement provoquée, d'ailleurs, par le sentiment de la vengeance contre un ennemi réel ou supposé, ou par le simple désir de multiplier les fêtes et les repas de haut goût. Ces sacrifices sont préventifs, destinés à préserver d'un malheur, à écarter une maladie, à réussir dans une entreprise, un pillage, un vol, un commerce, à avoir des enfants, etc.; ou expiatoires, pour éloigner le malheur et ramener la prospérité, satisfaire aux exigences d'un esprit, se débarrasser d'une possession, se purifier d'une souillure, accomplir un vœu, apaiser ou venger les morts, etc.

Ainsi, dans la pensée du noir, le monde a été organisé par une puissance supérieure pour marcher régulièrement. Mais pourquoi ces désordres partiels, ces ma-

ladies, ces morts, ces pestes, ces sécheresses, ces inondations, ces famines, ces épidémies? Eh bien ! toutes **an** choses inexplicables sont le fait d'une action ténébreuse que les **c** voyants » sont chargés de trouver et qui ne peut être neutralisée que par des procédés spéciaux, très nombreux et très divers, dont le sacrifice est la base. C'est à cette idée générale qu'il faut aussi ramener la croyance partout répandue qu'il y a, pour chaque individu ou chaque famille, une chose sacrée ou défendue, le *tabou* des Maoris, à laquelle on ne peut toucher : c'est un arbre, un fruit, un poisson, un animal quelconque. C'est à cette idée encore que se rapporte l'usage des amulettes, composées de choses aussi rares que bizarres : on certaines tribus on en trouve pour tout et contre tout. C'est à cette préoccupation enfin que répondent les sorts jetés sur les champs, le bétail, les personnes, et les moyens mis en œuvre pour les conjurer ou les neutraliser. L'épreuve judiciaire destinée à faire connaître le coupable, joue pareillement un rôle considérable dans la justice africaine. Les possessions, variables suivant les esprits qui en sont les auteurs, sont fréquentes, et chaque genre de possession exige un traitement particulier. La divination, la seconde vue, les philtres, les enchantements, les horoscopes, les présages, sont également connus; mais toutes ces pratiques, qu'on remarque plus peut-être que le reste, ne constituent en somme que la partie superstitieuse et accessoire de la religion fondamentale des noirs.

On s'étonnera, sans doute, de n'avoir, en cette étude, encore rien appris des sorciers, des fétiches, des pratiques barbares ou abominables du paganisme africain, rien non plus des manifestations extraordinaires provoquées au cours de ces cérémonies... Nous y arrivons. Par « sorcier » ou « féticheur », on entend d'ordinaire en français tous ceux qui, à un degré et d'une façon quelconque, sont les agents de la religion ou de la superstition africaine. Il y a là une confusion et une erreur que les noirs ne commettent jamais. Le vrai « sorcier » est le « jeteur de sorts », celui qui, en relation avec les puissances occultes du mal, envoie les maladies, détermine la mort, ensorcèle ses ennemis et va, de nuit, sous la forme d'une boule de feu, d'un oiseau ou d'un autre animal, répandre ses maléfices : ces sorciers sont redoutés et haïs. Plusieurs ont recours à eux pour se débarrasser de leurs ennemis; mais malheur à eux s'ils sont découverts! Ils le sont par les « devins » ou les « voyants », qui ont à chercher les auteurs de la maladie ou de la mort. Si c'est Dieu, il n'y a rien à faire; si c'est un esprit, il lui faut un sacrifice; si c'est le sorcier, sur la suggestion d'un ennemi, il faut trouver l'un et l'autre. On les trouve, on leur inflige une amende, on les brûle, on les mange : le tout dépend des usages. Une pratique aussi très répandue, surtout parmi les Bantous occidentaux, est celle de l'envoûtement, et il est curieux de retrouver, au centre de l'Afrique, les mêmes pratiques de sorcellerie signalées dans notre Europe, non seulement au moyen Age, mais encore à la fin du ^{ix} siècle. Peut-être est-il utile d'ajouter ici que ces sorciers et ces sorcières ne sont pas toujours condamnés injustement : en laissant de côté leur rôle surnaturel, il est certain que plusieurs sont de très habiles et de très authentiques empoisonneurs. « devin » ou le « voyant » découvre aussi les objets perdus, conseille les familles, interprète les sorts : c'est un homme écouté, respecté et influent. Souvent il est « médecin » : il traite, et, quelquefois même, il guérit. Mais il est, de plus, « magicien », et c'est lui qui prépare les amulettes; il est « pharmacien », et à ce titre il dispose des remèdes, des simples, des secrets, des recettes merveilleuses qui enlèvent ou préviennent les maladies, qui parent aux accidents, qui rendent heureux. Souvent il devient « exorciste », traite les possédés et force l'esprit à déguerpir. Mais nous revenons

ici à Pacte religieux, car on ne chasse l'esprit que par l'offrande de la victime que l'esprit lui-même reclame par la bouche du possédé. Enfin si le « **prêtre** » n'existe pas au sens propre du mot. il y a celui (pii en remplit la fonction ; c'est celui qui prie et sacrifie pour la famille ou pour la tribu, qui veille à l'accomplissement des cérémonies de la naissance, de la puberté, du mariage, de la sépulture, des services anniversaires, qui m[?] préoccupe de détourner les fléaux, etc. En général, ces fonctions sont assumées par le chef de la famille, du village ou de la tribu. La circoncision doit ici figurer comme pratique familiale, mais non essentiellement religieuse, dans un grand nombre de tribus bantoues; les Hottentots l'ont aussi, et la plupart des Nigriliens.

Ce n'est pas tout. Outre la religion et ce (pii s'y rattache de plus ou moins loin, on trouve, surtout dans les tribus de l'Afrique occidentale, de vraies sociétés secrètes qui ont leur organisation, leurs épreuves, leurs rites, leurs mystères, leur hiérarchie : il y en a pour les hommes, et il y en a pour les femmes. Le but de ces sociétés paraît être de maintenir par la terreur les lois et les pratiques de la tribu, en même temps que d'exploiter les faibles, les simples et les « profanes », au profit des anciens et des initiés. C'est là qu'on décide les empoisonnements, les meurtres, la suppression de ceux qui gênent, l'impunité des collègues tous les mauvais coups; c'est là que se passent les scènes les plus dégradantes; c'est là qu'on fait ripaille, aux dépens du peuple, sous prétexte que l'esprit veut manger; c'est de là enfin (pie sortent les manifestations extraordinaires... Mais tout cela est strictement fermé, et nul mieux que le noir ne garde le secret de ses mystères : c'est pourquoi il est si difficile à l'Européen de les connaître.

Qu'est-ce que le « fétiche » africain? On entend généralement par là (du portugais *fetito*, « idole, objet enchanté »), certaines statuettes de bois ou de terre, certains arbres, certains objets, etc., « auxquels les nègres attribuent un pouvoir propre et surnaturel, et qu'ils adorent. »

Avant tout, il y a là une grande distinction à faire entre les Bantous de la côte orientale et ceux de la côte occidentale d'Afrique. Livingstone a écrit le premier que les noirs apparaissent plus superstitieux et plus idolâtres à mesure qu'on s'enfonce davantage dans les pays de forêts : cette remarque est juste. Les notions de religion précédemment exposées s'appliquent dans leur ensemble à toutes les tribus de la famille, mais celles qui habitent les pays plus ou moins découverts du versant de l'océan Indien seraient à ranger plutôt parmi les animistes, et celles du versant de l'Atlantique parmi les fétichistes proprement dits. Chez les premiers, en effet, la croyance aux ombres et aux génies ne produit pas de ces statues grotesques et répugnantes qu'on rencontre sur la côte occidentale, dans de véritables petits temples ouverts au milieu des villages, ou dans des sanctuaires domestiques. Mais quels que soient les fétiches que l'on ait, statuettes, ossements d'hommes ou d'animaux, figures quelconques, pierres sacrées, c'est une erreur des anthropologistes de croire que le nègre « adore » en eux la matière elle-même et lui attribue un pouvoir surnaturel. En réalité, le fétiche n'a d'influence que par la vertu spéciale que le féticheur y a fixée. Aussi, beaucoup de ces statuettes, de ces arbres sacrés ou de ces pierres reposent sur des crânes et des ossements ; beaucoup renferment des débris humains, beaucoup sont enduits de sang ou frottés de cendres, et nul n'a de pouvoir que s'il est régulièrement consacré.

En résumé, on peut donc dire que chez les Bantous, comme partout en Afrique, si l'on peut trouver des individualités qui paraissent être mues par des notions religieuses, aucune tribu n'en est dépourvue. Ces notions comprennent en général l'existence d'un principe supérieur céleste, inaccessible à l'homme; celle d'un génie de la terre, qui

est le vrai dieu des sociétés secrètes; celle d'une quantité d'esprits, bons, indifférents ou méchants, dont l'influence peut être utilisée ou neutralisée, et dont le pouvoir est, pour ainsi dire, localisé, par les tribus de la côte occidentale, dans des statues et les statuettes de toute nature; celle enfin des mânes, ombres ou âmes des morts, à qui va le culte familial. Par ailleurs, beaucoup de superstitions particulières, de pratiques vaines, ridicules, obscènes, cruelles, de cérémonies privées ou publiques, simples ou compliquées, transmises par la coutume ou nées d'une inspiration particulière, le tout reposant sur la prière et le sacrifice, dans le but de « procurer un bien, de conjurer un mal ou de mettre fin à un fléau. » Cette religion ne commande point aux noirs une morale qui lui soit propre, et l'occupation des récompenses ou des châtements de la vie future n'apparaît, chez eux, presque nulle part.

4. *Nigritiem ou Soudanais.* — Toutes ces notions et ces pratiques religieuses sont plus ou moins celles que l'on retrouve parmi les populations étrangères à la famille des Bantous et auxquelles on applique le nom générique de Nigritiens ou Soudanais : ce sont, par exemple, sauf de nombreuses infiltrations, la plupart des habitants des vallées du Sénégal, du Niger, de la Gambie, de la Volta, du Chari, etc. Tous ces noirs forment des tribus parfois puissantes, de types, d'origines, de mœurs et de caractères qui sont loin d'être identiques; mais en général on trouve chez eux un état d'organisation plus sérieux que parmi les Bantous, plus d'industrie, plus de travail, plus de ressources de toutes sortes. Tous les genres de vie, pastorale, commerciale, agricole, et tous les genres de gouvernement, république, monarchie et même anarchie, se trouvent représentés dans ce monde des noirs.

Là, encore, nous avons à faire la différence déjà consacrée : d'un côté, vers l'est et en pays plus ou moins découverts, la religion tend plutôt vers l'animisme, avec peu ou point d'idoles, d'amulettes et de pratiques extérieures; de l'autre, à l'ouest, dans les régions peuplées, fertiles, arrosées et boisées, le fétichisme classique se montre, au contraire, dans tout son épanouissement hideux. D'ailleurs, les idées fondamentales restent les mêmes. La notion de Dieu, d'un Dieu distinct et souverain, paraît plus claire chez ces populations : plusieurs même, comme les Malinkés, les Bambaras, les Songhais, les Sérins, les Achantis, etc., en ont une idée très nette : Dieu est pour elles un être souverain, créateur du monde et qui, dans une autre vie, punit les méchants et récompense les bons. Ils admettent l'existence de bons et de mauvais esprits. L'âme de l'homme est impérissable; mais, après un certain temps de jouissance ou de souffrance matérielle, elle revient parmi nous commencer une nouvelle vie : c'est une sorte de métempsychose. Quant au monde, il est gouverné par des génies, sorte d'êtres intermédiaires entre Dieu et l'homme. Mais le vrai culte reste quand même aux âmes des morts, et, chez quelques tribus, il a déterminé ces horribles sacrifices humains qu'on a rendus célèbres. A ce culte vient s'adjoindre naturellement celui des esprits. Chez les Achantis, les Volofs et ailleurs, chaque individu, chaque famille ou chaque village a même son génie tutélaire auquel on rend ses devoirs. D'autres esprits habitent les vaux, les bois, les rochers, et on se les concilie par des offrandes et des cérémonies. Souvent ils s'emparent du corps des mortels et il faut les en faire déguerpir; ils se mêlent à la vie, ils causent des maladies, ils se jouent des vivants, et ainsi, derrière tout fait inexplicable, le noir découvre volontiers l'action d'un être surnaturel. Les féticheurs jouent ici un plus grand rôle, généralement, que dans la partie méridionale de l'Afrique, et il y a des pays où ils ont un véritable pouvoir avec lequel il faut compter.

5. *Habitant* du nord de l'Afrique.* — Plus au nord

encore, et souvent enclavés dans les populations nigritiennes, se sont développés d'autres éléments ethniques, de nature et de physionomie supérieures. Mais ici, plus encore que précédemment, il est difficile de proposer une classification précise. Cependant, en mentionnant les groupes nubien (Foulahs, Foulbés ou Peuls, nègres nilotiques, habitants du bassin du Tchad, etc.), hamitique ou éthiopien (Gallas, Somalis, Massai, etc.), berbères (Habiles, Twareg, anciens Égyptiens), et sémite (Juifs, Abyssins, Arabes), nous aurons indiqué les populations principales qui, dès l'époque la plus reculée, ont occupé le continent africain. Avec ces populations, dont la couleur reste souvent noire, du moins dans les groupes nubiens et hamitiques, mais dont le type général se rapproche de plus en plus du notre, nous ne rencontrons plus de fétiches proprement dits : pas de statuettes, pas de temples, peu ou point d'arnulettes. Mais la religion et la superstition n'en sont pas pour cela bannies. Dieu est très connu, et son nom, à chaque instant invoqué, est mêlé à tout, comme celui du grand maître de qui tout dépend et dont l'action se retrouve partout : c'est la notion que, par exemple, on a de Ngaï, chez les Massas, de Waka, chez les Gallas : à lui le ciel, à lui les forêts, à lui les eaux. On lui adresse des prières fréquentes et on lui offre des sacrifices; mais ces offrandes sont ordinairement prises parmi les produits de la nature, quelques brins d'herbe, un peu de miel, du vin de palme. Dans les circonstances solennelles, guerre, peste, épizootie, on immole des animaux. Entre Dieu et les hommes, on admet des intermédiaires, qui constituent une sorte de sacerdoce et inspirent généralement grande confiance et grand respect. Ces peuples ont aussi la notion de l'âme qui survit à la dissolution du corps, mais on ne s'occupe pas ou l'on ne s'occupe guère de ce qu'elle peut devenir au delà de cette vie. Avec cela, beaucoup de préjugés, de terreurs vaines, de pratiques superstitieuses et de ridicules observances.

Comme tous les Massas et les tribus congénères répandues au sud de l'Abyssinie, la plupart des Gallas sont païens. Mais l'Islam, qui a déjà passé en fortes infiltrations parmi les Soudanais, les Nigritiens et les Guinéens, englobe toutes les tribus Somalie», en même temps que l'élément berber et sémite, à l'exception des Juifs et des Abyssins.

IL ISLAMISME. — Cette extension ininterrompue de l'Islam en Afrique, depuis le VIII^e siècle jusqu'à nos jours, est un des faits les plus remarquables de l'histoire de la religion de Mahomet embrasse en un seul tenant presque tout le nord du grand continent africain, sans compter l'Arabie, la Turquie, la Perse, l'Afghanistan, le Béloutchistan, la Caucase, la Sibérie méridionale, une partie de l'Inde, de la Malaisie, et même de l'Empire chinois, où elle compte plus de 20 millions de fidèles : de Lagos à Batavia, un musulman peut aller partout sans sortir de chez lui. Cette diffusion prodigieuse tient à plusieurs causes. D'abord, l'Islam possède essentiellement l'esprit de prosélytisme, et son prosélytisme peut disposer et dispose en effet de tous les moyens en principe tout est permis contre le « mécréant ». Tout musulman est apôtre, et tout homme gagné à l'Islam, ne fût-ce que par la circoncision qu'il adopte, le nom qu'il prend et l'habit qu'il porte, reste fidèle à l'Islam. L'illusion profonde de quelques Européens, seule, a pu faire dire que l'Islam est un premier pas des peuples païens vers le christianisme : l'Islam n'est pas un degré que l'on gravit, c'est un mur où l'on s'arrête. Ce n'est pas seulement et simplement, d'ailleurs, une doctrine religieuse : c'est une doctrine religieuse embrassant tout ce qui a rapport aux intérêts et aux préoccupations de l'homme, vie sociale, politique, commerce, industrie, mode, « dieu » présente comme une civilisation supérieure; elle s'arroge tous les droits vis-à-vis de l'infidèle; elle s'impose par la force, la persuasion, l'esprit d'imi-

tation, et elle marche ainsi à la conquête de l'Afrique, soutenue d'ailleurs et encouragée par la politique aussi naïve que dangereuse de la plupart des gouvernements européens. Il faut convenir aussi que l'Islam, si simple dans son dogme, si clair dans ses prescriptions, si indulgent dans sa morale, s'adapte merveilleusement à la nature africaine. D'un autre côté, ses prédicants, dont les plus zélés sont les Toucouleurs, les Foulbés, les Haoussas et les Swahilis, sont d'autant plus ardents que leur apostolat, au lieu de leur coûter, leur rapporte, d'autant plus écoulés que, par leur origine, ils peuvent se mêler plus facilement et plus intimement aux populations. Enfin, l'Islam, si intolérant pour les personnes, ne l'est pas du tout pour la doctrine : il s'accommode volontiers des superstitions ambiantes et se laisse envahir par quantité de pratiques fétichistes, surtout chez les populations nouvellement conquises.

Le fanatisme musulman est soigneusement entretenu, d'ailleurs, par nombre de confréries religieuses dont les membres, ou khouans, sont partout répandus et ont une énorme influence. La principale est celle des sénoussya, qui exige des affiliés d'être entre les mains de ses chefs • comme le cadavre entre les mains du laveur des morts ». Chaque jour, son influence grandit et domine l'immense pays que limite au nord la Méditerranée, de Gobés à Alexandrie, et qui s'étend, au sud, au delà du Baghirmi, jusqu'au bassin du Congo. Ce (pie cherchent ces confréries, c'est en réalité le panislamisme, et, chose singulière, il s'est trouvé nombre de gouverneurs et d'administrateurs de nos colonies pour favoriser cette propagande, comme au Sénégal et au Soudan, en imposant au nom de la France des chefs musulmans et des écoles musulmanes à des populations fétichistes qui n'en voulaient pas! Naturellement et profondément hostile à l'Européen, l'Islam sait en effet se plier merveilleusement aux circonstances : « Baise la main que tu ne peux couper, » dit un de ses proverbes, et c'est pourquoi tint de fonctionnaires, de voyageur-s et d'écrivains, victimes naïves de cette hypocrisie profonde, ont cru dompter l'Islam en se faisant ses serviteurs. Ils n'ont abouti qu'à augmenter son orgueil et son mépris.

Il Apportée par les Arabes au VIII^e siècle, la nouvelle religion se répandit rapidement parmi les sémites et demi-sémites qu'ils rencontrèrent sur la terre d'Afrique. C'est ainsi qu'elle a pénétré chez les Maures les Habiles, les Twareg, les Berbères, les Foulbés, pour descendre aux Nubiens, gagner les Somalis, se répandre chez les Nigritiens, et commencer l'attaque des Bantous. Actuellement, l'Islam occupe une grande partie de la vallée du Sénégal, le cours supérieur du Niger et de la Bénoué, le bassin du Nil, celui du Tchad, avec les puissants États du Soudan : le Haoussa, le Sokoto, l'Adamawa, le Bornou, le Kftnem, le Baghirmi, le Wadaï, le Darfour, le Darbanda, le Kordofan, etc. Par le Fouli-Djalou, il envahit la Guinée française, il est à Sierra-Leone, à Libéria, dans le Haut-Dahomé, au Yorouba, au Noupé, etc. La ville de Lagos comptait 800 musulmans en 1863; elle en a plus de 20000 aujourd'hui.

2. L'Islam a relativement peu pénétré les peuples bantous. Il s'arrête presque partout à la limite des grandes forêts équatoriales où les populations du nord n'aiment pas à s'engager. Cependant la côte orientale ayant été depuis des siècles colonie arabe des princes de Mascate, avec Zanzibar pour centre, il est descendu depuis le cap Guardafui jusqu'au Mozambique et même au pays zoulou; il a complètement occupé les Comores et une partie de Madagascar; puis, partant de Lamou, de Malindi, de Mombassa, de Pangani, de Bagamoyo, de Dar-ès-Salaam, de Kilwa, de Lindi, de Mozambique de Kilimani, etc., les trafiquants arabes et swahilis l'ont porté sur les routes des caravanes jusqu'aux rives des grands lacs de l'intérieur et même au delà : à Tobora, centre commercial de l'Ounyanivézi; dans l'Ouganda

par où il rejoint les musulmans du Haut-Nil; à Oudjidi, sur le Tanganyika; plus au sud, sur les rives du Nyassa; enfin, Nyangvélé, sur le Haut-Congo, forme au M le centre d'une importante et dangereuse colonie musulmane. Cependant il est juste d'ajouter que cette propagande a perdu beaucoup de son activité depuis que l'Afrique orientale a été partagée entre l'Angleterre et l'Allemagne.

III. Parsisme. — Il faut mentionner en Afrique, no fût-ce que pour mémoire, la petite colonie de parais qui se trouve à Zanzibar et à Mombasa. Descendant des anciens Perses et venus de Bombay sur la côte d'Afrique, ils s'y livrent au commerce ou exercent des fonctions libérales, mais s'abstiennent de toute propagande religieuse. On sait que, chassés de la Perse par les invasions musulmanes des VIII^e et IX^e siècles, les parais ont gardé, avec une merveilleuse solidarité et une grande pureté de rare, l'ancienne religion de Zoroastre. Ils vénèrent dans le feu, et par conséquent dans le soleil, le représentant le plus fidèle de la divinité; mais, tout en gardant beaucoup de pratiques anciennes, relatives surtout à la purification, ils voient peu à peu la religion dualiste d'Ormuzd et Ahriman se transformer en un déisme plus ou moins vague, celui des Européens qu'ils fréquentent.

IV. Brahmanisme. — À Zanzibar encore et sur les points les plus commerçants de la côte orientale, depuis Suez jusqu'au Cap, on trouve, à côté des Indous musulmans de la secte d'Ali, les Banyans, originaires de Karatchi, de Kutch et de Bombay (Inde anglaise). Ils appartiennent à la caste des marchands et se livrent au commerce avec une intelligence et un succès remarquables. Ils représentent le brahmanisme en Afrique, mais, pas plus (que les parais, ils ne se préoccupent de faire des prosélytes.

V. Judaïsme. — Les juifs sont passés en Afrique dès les temps les plus anciens. On les trouve établis sur toute la côte méditerranéenne, depuis l'Égypte jusqu'au Maroc. En Abyssinie, ils forment, au nombre de 200000, dit-on, la population des *Falachas*, qui fait remonter son origine au roi Salomon et à la reine de Saba; mais, d'après Joseph Halévy, il est plus juste de voir en eux les descendants des juifs du Yémen éminentement en captivité par le roi chrétien de l'Éthiopie Ameda, au VI^e siècle. On estime que les juifs sont 8000 en Égypte (presque tous à Alexandrie, à Port-Saïd, à Suez et au Caire); près de 6000 en Tripolitaine; 55000 en Tunisie; environ 40000 en Algérie, sans parler de ceux qui vivent parmi les tribus nomades; 100000 au Maroc; 10000 sur les confins du Sahara. Enfin, les mines d'or et de diamant du Cap ne pouvaient manquer d'en attirer un certain nombre: on en compte environ 1500 dans ces parages. Ce qui porterait à peu près à 420000 le nombre total des juifs en Afrique.

VI. CHRISTIANISME. — Malgré les énormes avantages qu'ont sur lui, au point de vue purement humain, les religions adverses, le christianisme a résisté en Afrique à toutes les révolutions et à toutes les attaques, il s'est maintenu, et il s'y développe. Les Berbers de l'Atlas y sont revenus quatorze fois avant d'être, de force, fixés dans l'Islam.

1* *Greco schismatiques*. — Pour commencer, mentionnons les grecs schismatiques qui dépendent du patriarche de Constantinople. Ils ont trois églises au Caire et une à Port-Saïd. Voir Alexandrie (*Eglise d*).

2* *Lucasites*. — De plus, sous la dénomination générique de *Lucasites*, l'Égypte comprend un élément de population considérable — environ 80000 — réunion de toutes les nationalités méditerranéennes: les *Lucasites* sont chrétiens, mais chrétiens de diverses confessions. On les retrouve d'ailleurs, mais en petit nombre, en Tripolitaine, en Tunisie, en Algérie, et, maintenant, sur toute la côte orientale.

3 *Coptes*. — En Égypte, les descendants des anciens

indigènes se sont partagés en deux catégories: les *fel-lahs*, qui sont devenus musulmans, et les *coptes*, qui sont restés chrétiens. Mais la grande majorité de ces derniers ont été englobés depuis le VI^e siècle par le schisme d'Eutychès et sont monophysites. Ils ne reconnaissent par conséquent qu'une seule nature en Jésus-Christ. « la nature divine et la nature humaine s'étant réunies dans sa personne pour former un seul et unique contre d'opérations. » On les appelle encore jacobites, du nom d'un disciple d'Eulychès. Jacob, qui, en 535, répandit parmi eux l'hérésie condamnée au concile de Chalcédoine en 451. Leur chef, au spirituel comme au temporel, est un patriarche choisi parmi les moines. Il réside au Caire, quoique la ville métropolitaine soit Alexandrie. Au-dessous de lui, la hiérarchie se compose du métropolitain des Abyssins, de douze évêques, de prêtres, de diacres, de moines. Le recensement de 1890 a porté leur nombre à 400000. Voir *Coptes*.

4* *Aôlites*. — Introduit en XX^e en Abyssinie par saint Frumentius, le christianisme ne tarda pas à tourner à l'hérésie et, depuis le V^e siècle, il forme, avec les coptes d'Égypte, ce qu'on appelle quelquefois « l'Église alexandrine », par opposition à l'Église grecque et à l'Église romaine. C'est que, en effet, les fonctions de grand prêtre de l'Église éthiopienne (*fouboufta*) sont toujours dévolues à un moine copte envoyé par le patriarche d'Alexandrie. Il réside à Gondar. Il existe en outre un grand nombre d'ordres religieux, comprenant environ 12110 moines. Les efforts des jésuites portugais n'ont parvenus, en 1622, à faire rentrer officiellement l'Abyssinie dans la communion catholique. Mais, huit ans plus tard, une révolution changea tout, et les Abyssins revinrent à leur ancienne loi. Voir *Éthiopie*.

5* *Missions protestantes*. — N'oublions pas les efforts de la propagande protestante en Afrique: ils sont considérables. Dès l'année 1736, les frères Moraves avaient commencé un établissement sur la Côte-d'Or: il ne dura que trente ans. En 1765, une mission anglaise fut fondée en Guinée. Plus tard, une autre s'établit à Sierra-Leone, et c'est de là que peu à peu le protestantisme a pris possession d'une grande partie de la côte occidentale. Les principales missions à citer sont celles de la Société missionnaire de l'Église, de Londres (*Church Missionary Society*), à Sierra-Leone et à Bathurst; des sociétés américaines à Libéria; des wesleyens ou méthodistes dans le Yorouba et le Niger, où Ton cite un évêque indigène, mort dernièrement, le bishop Crowther; de la société de Bâle à la Côte-d'Or et au pays des Achantis; des presbytériens dans la rivière de Kalabar; des luthériens allemands au Cameroun.

Au Congo français, dans la région du Gabon, nous retrouvons, établis depuis 1818, les presbytériens d'Amérique; seulement, en ces dernières années, ils ont cédé leurs deux missions de Tôgô aux Missions évangéliques de Paris.

Dès 1878, un an après que Stanley avait fait sa célèbre traversée de Zanzibar à Borna, quatre missionnaires baptistes s'y rendirent à San Salvador, y fondèrent un poste et de là gagnèrent le Pool où ils arrivèrent en 1884. Mais, à mesure que s'est ouverte l'ouverture ardue du Congo, les protestants anglais, américains et suédois s'y sont jetés avec énergie et y ont fondé de nombreux établissements. Parmi ces missionnaires, il convient de citer le bishop Taylor, qui y a organisé des stations indépendantes, le docteur Sims à Léopoldville, et MM. Comber et Gnmfell qui s'y sont fait un nom comme explorateurs.

Mais c'est dans l'Afrique du Sud que le protestantisme a remporté ses plus beaux succès et reste le plus solidement établi. D'abord, une colonie néerlandaise s'y était fondée dès 1652; mais les événements politiques qui se succédèrent de 1793 à 1815 y amenèrent l'Angleterre, et, pour garder leur liberté, les Hollandais s'enfoncèrent

dans l'intérieur où ils se constituèrent en républiques, les deux républiques sœurs de l'Orange et du Transvaal. Ce sont des calvinistes intransigeants, mais ils ne font que peu ou point de propagande parmi les noirs, qu'ils méprisent profondément. La première mission du Cap fut fondée en 1736, comme à la Côte-d'Or, par les frères Moraves, qui s'établiront à Genadendal (le Val de Grâce). En 1790, parut la Société missionnaire de Londres à laquelle ont appartenu les célèbres explorateurs Moodie et Livingstone. Trente-trois ans plus tard, arriva la mission écossaise dont l'école professionnelle de Lovedale (1811) acquit une grande réputation. D'autres sociétés de France, d'Allemagne, de Hollande, de Norvège, de Finlande, sont venues se joindre à ces premières et, du (amené) au Zambèze, dans l'Ovampo, chez les Damans, les Héreros, les Hottentots, les Betchouana, les Basouto, les Zoulous, les Bamangouato, les Matébèlé et les Barotsi, tout le pays est occupé par des missions protestantes.

Au nord de l'Afrique, au nord-est et au centre, le protestantisme n'est pas non plus resté inactif. Sans parler des quelques missions anglaises, dont la plus ancienne remonte à 1881, établies au Maroc, en Algérie, en Tunisie et en Tripolitaine, nous retrouvons la *Church Missionary Society* en Égypte dès 1826, en Abyssinie dès 1829. Contraint de quitter ce dernier pays en 1814, un de ces missionnaires, le Dr L. Krapf, de nationalité allemande, vint à Zanzibar et de là à Mombassa, où deux ans plus tard il fut rejoint par son compatriote Rebmann : les deux ont fait dans l'intérieur des voyages remarquables. Ce fut Rebmann qui, en 1818, découvrit le Kilima-Ndjaru. La Mission des Universités, fondée à Oxford sous l'inspiration de Livingstone, envoya d'abord ses missionnaires au Zambèze en 1859, mais cinq ans plus tard, elle transféra le siège de ses opérations à Zanzibar. Ses principaux établissements restent néanmoins dans la région du Nyassa, où opèrent également les sociétés écossaises : on cite avec éloges leurs fondations de Bandawé et de Binntyre.

Les explorations de ces dernières années ouvraient l'Afrique à toutes les entreprises : les missionnaires protestants ont été des premiers à en profiter. Pendant que la *London Missionary Society* s'établissait au Tanganyika, la *Church Missionary Society*, sur un appel de Stanley racontant sa réception chez Mléa, roi de l'Oupmdji, réunissait en quelques jours 600 000 francs de souscription et envoyait une expédition qui arriva le 30 juin 1877 à Roubaga, capitale du pays. La mission, dont le membre le plus actif a été le Rev. Mackay, a passé par des phases de succès et de revers ; elle a eu ses martyrs, comme les catholiques, lors de la persécution de 1885-1886 ; le bishop Hannington a même été assassiné par ordre du roi Mouanga, fils et successeur de Mléa. Mais aujourd'hui que l'Est africain, depuis Zanzibar et Mornlussa jusqu'au lac Victoria, est devenu pays anglais, la *britannica* lui est assurée. Dans les contrées allemandes, à Dar-ès-Salaam, dans l'Ousambira, au Kilima-Ndjaru, les sociétés évangéliques se sont peu à peu établies et cherchent à faire près des indigènes une propagande de plus en plus étendue.

En résumé, le protestantisme déploie en Afrique une activité considérable, secondé qu'il est par l'appui des gouvernements, par la générosité magnifique de ses donateurs, par le concours de tous. Il est impossible, dans un article de cette nature, d'indiquer toutes les sociétés protestantes qui s'occupent des missions africaines, les stations qu'elles occupent, le personnel qu'elles emploient, les fonds dont elles disposent, encore moins le nombre des conversions qu'elles prétendent avoir groupées autour d'elles : les chiffres que l'on pourrait citer varient suivant les documents que l'on consulte : chaque année apporte dans cette statistique des divergences singulières, et, sous couleur de précision, un s'expose à des

erreurs évidentes. Voici cependant quelques données :

En 1891, M. R. N. Cust, secrétaire général du Comité des missions de Londres, comptait 55 sociétés protestantes se livrant à l'évangélisation de l'Afrique : 22 anglaises, 11 américaines, 10 allemandes, 3 des colonies britanniques, 2 suédoises, 1 norvégienne, 1 finlandaise, 1 suisse, 1 française (société des Missions évangéliques). La traduction de la Bible avait été faite en 67 langues indigènes. Pour donner maintenant une simple idée du budget dont elles disposent, disons seulement que les recettes de la Société de Bâte, en 1897, se sont élevées au chiffre de 1,260,423 francs, dont 373,300 francs fournis par la Suisse. La population de la pauvre Norvège (2 millions d'habitants) donne par an pour ses diverses missions (Zoulous, Madagascar, etc.), une somme dépassant un million de francs. Les Missions évangéliques de Paris ne restent pas en arrière : on a calculé que chacun des protestants français donne en moyenne 0 fr. 60 pour la propagation de sa foi. au Sénégal, au Congo français, au Lesotho, au Zambèze, à Madagascar.

VIL LES AFRICAINES. — Nous n'avons rien dit encore des îles africaines. Aux Açores (260 000 h.), la population est catholique ; il en est de même à Madère (131 000 h.), aux Canaries (280 000 h.) et aux îles du Cap-Vert (environ 100 000 h.). À Fernando-Pô (300 000 h.), les indigènes, appelés Boubis, sont à classer, sauf quelques chrétiens, parmi les fétichistes les plus dégradés. Les noirs de l'île du Prince (3 000 h.) aiment à se dire catholiques, ainsi que plusieurs de ceux qui habitent São-Thomé. Dans l'Océan Indien, la population créole de la Réunion, de Maurice et des Seychelles est catholique, à l'exception d'un petit nombre de protestants et de l'immense majorité des immigrants indiens et chinois, qui sont bouddhistes. Toutes les Comores (45 000 h.) sont musulmanes.

Quant à Madagascar, on estime que la population y est de 10 000 000 d'habitants, parmi lesquels les Hovas comptent pour 1 million et les Betsileos pour 600 000. Ce sont les deux races principales, qui, ethnographiquement, se rattachent à la race malaise ; les autres sont d'origine africaine. Le fétichisme ou plutôt l'animisme, reposant sur le culte des morts, avec son cortège de pratiques superstitieuses, d'honneurs rendus aux pierres sacrées, de foi aux amulettes et à la divination, est la religion primitive de la population malgache. Sur la côte nord-ouest cependant, beaucoup de Sakalaves sont islamisés. Mais il faut se hâter d'ajouter que Madagascar, et surtout le pays hova, a été dans ce siècle un des principaux champs d'action du protestantisme. Quatre grandes sociétés y ont pris successivement position, dont trois anglaises : les indépendants (L. M. S.), aussi appelés méthodistes (1820), qui étaient parvenus, avant la conquête française, à se faire reconnaître comme Église d'État les anglicans, et les quakers ou « amis » ; puis viennent les luthériens de Norvège et d'Amérique. Enfin, depuis la conquête, les Missions évangéliques de Paris ont envoyé à Madagascar un certain nombre de représentants pour prendre la direction officielle des principales écoles et couvrir leurs coreligionnaires étrangers. En 1892, on comptait, dans les missions anglaises : 18 missionnaires anglais dont 2 médecins ; 610 auxiliaires, choisis parmi les chefs et les notables du pays, employés comme pasteurs, prêcheurs ou instituteurs ; 92 316 élèves dans les écoles ; 31 031 adhérents ou disciples ; 1333 temples ; 3 imprimeries ; 2 hôpitaux ; 1 léproserie. Le budget était à peu près d'un million. Les missions norvégiennes comprenaient 4 missionnaires, dont 2 médecins ; 110 auxiliaires indigènes ; 37 487 élèves ; 17 081 adhérents, etc.

Faut-il ajouter que ces chiffres sont loin d'être l'expression de la réalité ? Depuis que le gouvernement français a été obligé de proclamer la neutralité religieuse, des

défections se sont produites par millier^, et chaque jour, pour ainsi dire, ainvne une nouvelle statistique. On peut cepcndanl, par les chiffres cités plus haut, se faire um- idée des forces énormes dont dispose le protestantisme à Madagascar, comme partout.

Hèc a p i l A T I O N. — Telle est, dans son ensemble, la situation religieuse de l'Afrique. Mais, comme nous l'avons dit pour le prutesLintisine, H est difficile et il serait trompeur de la faire apprécier par des données précises reposant sur des chiffres. Toutes les statistiques publiées à cet égard, si elles ne sont pas fantaisistes, sont certainement fautives.

Que si, pourtant, à titre de simple indication, on veut des chiffres, voici ceux que donnait, il y a dix ans, M. E. Fournier de Flaix, *Statistique des religions*, Rome, 1890 :

	Animistes, Fétichistes.....	97 000 000
	Musulmans.....	36 000000
	Juifs.....	400 000
Chrétiens	/ Église (i'Abyhsinio. . .	3000000 \
	j Protestants.....	1744080 l
	(Catholiques.....	2G35920 ·
Total		140800 000

Pour montrer combien ces chiffres sont pou sûrs, ajoutons que les statistiques les plus récentes évaluent la population de l'Afrique â 2H0 millions d'habitants, 60 millions de plus que Fournier de Flaix. Mais, dans le supplément du *Dictionnaire de Géographie universelle* de Vivien de Saint-Martin, M. Louis Rousselet (1897) revient au chiffre de 161000000, en faisant justement remarquer qu'il ne repose que sur des calculs de densité relative qui sont peut-être loin de la réalité.

Nous n'avons pas h mentionner id les ouvrages qui s'occupent de l'Afrique en général ou de telle et telle contrée africaine au point de vue spécialement géographique; nous nous contenterons d'ndiquer quelques-uns do ceux quI peuvent donner des renseignements relatifs aux questions visées parcel article. — Vivien de Saint-Martin, *Nouveau Dictionnaire de Géographie universelle*, Paris, 1879, 7 vol. In-4.; Louis Rousselet, même ouvrage *Supplément*, Paris, 1897; Elisée Reclus, *Nouvelle Géographie universelle (Afrique)*, Paris, 1887; A. de Quatrefsges, *hitroduction à l'histoire des races humaines*, Paris, 1 vol. grand in-8', 1887; M* Le Roy, *Les Pygmées* (dans les *Missions catholiques*, de Lyon. 1896); Henri Junod, *Iss Ba-Bonga* (dans le *Bulletin de (a Société neuchatrloise de géographie*, L X, 1898); Robert Brown, *The Story of A(rica and ifs Explorers*, L ndrvs, 1891, 4 vol. grand in-8 ; F. Schrader. Prudent cl Antholne. *Atlas de Géographie moderne*, Paris, 1 vol. in-V, 1890; R. Hartmann, *Die Ntgritier*, Berlin. 1876, 1, 1 vol. gr. In-8 , du même, *Vôtker Afrikas* (trad. franç. !j's peuples de l'Afrique, Paris, 1 vol. in-8., 1881); Ch. Paulltschke, *Ethnographie Nordost Afrikas*. Berlin, 1 vol. 1893; R. N. Cust, *Africa rediviva*, Londres, 1 vol. in-8., 1891; G. Kayser. *Bibliographie d'ouvrages ayant trait à l'Afrique en général dans ses rapports avec (exploration el la civilisation*, Bruxelles, 1887, in-8.; Oppcl, *Die relt-giosen Verhältnisse von Africa (Bulletin de la Soc, de géo-graphie de Berlin*, 1887, xxii, n. 3-4); E. Blyden. *Christianity, hlam, and the Negro Baer*, Ixndrvs. 1887, la-8.; F. Barrel, *Afrique occidentale*, Paris, 18i<8, 2 vol. In-8.; Philibert. *La conquête pacifique de l'intérieur africain*, Paris, 1889, in-8.; A.de Pnivillo, *Les Sociétés africaines*, Parla, 1891; do Castries, *Distant*, Paria, in-12. 1890; A. J Waulere, *L'État indépendant du Congo*, Bruxelles, in-18; P. Marcelli, S. J., *Africa Christiana*, Brixcn, 1816; Hcnrion, *Histoire de» missions catholiques*, Paris; Marshall, *Les missions chrétiennes* (trod, do l'anglais), Paris; IV. L. do Béthune, *Les missions catholiques d'Afrique*, Lille, 1891, in-V ; L»uvet, *Les missions catholiques <iu x/.r siècle*, Lille, in-1 1891; cardinal Pitra, *Vie du vén. Libermann*, Parla, in-8., 1885; abbé Durand, *Les rmi**iona catholiques françaises*, Paris, In-12, 1871 (avec atlas); O. Werner, S. J., *Orboi terrarum catholicus*, Fribourg, in-4., 1890; O. Wemor et Greffier, *Atlas des missions catholiques*, Lyon, in-V, 1886; Gru-^'-nmeycr, *Documents sur te cardinal Lavigene*, Alger, in-8., 1888; P. Mollie-rat, C. S. Sp., *Carte ecclésiastique de l'Afrique*, Paris, 1891 ; /xs Missions *catholiques* (revue périodique, Lyon) A consulter surtout le relevé officiel de» mission* catholiques qui so publie à

Rome environ tous le« troi· an* : *Musiones catholica·, cura S. G de Propaganda Eide descriptif*, A. 18f€., Rome, in-12.

A. Le Roy.

IL AFRIQUE (Missions catholiques de P). — L Égypte. II. Éthiopie. HL Pays barbares/pies. IV. Le reste de l Afrique jusqu'à la premiere moitié du xix· siècle. V. Reprise des missions d'Afrique. VI. De 1818 à 1861. VII. Développement des missions de l'ouest. VIII. Déve-loppement des missions du sud et de l'est. IX. Missions dans l'intérieur de l'Afrique. X. État sommaire des mis-sions catholiques d'Afrique.

L* terre d'Afrique, dont tout le nord faisait partie de l'empire romain, fut des premieres a recevoir la Bonne Nouvelle ; deux évangélistes, saint Marc à Alexandrie, el saint Matthieu en Éthiopie, y ont prêché et y sont morts; des Pères de l Église. a citer panni les plus célèbrés, y ont développé et défendu la foi; des milliers de mar-tyrs y ont versé leur sang; et il fut un temps où l'on comptait 80ô sièges épiscopaux groups autour de l'Église patriarcale d'Alexandrie et de la métropole de Carthage. Les invasions successives qui ont passé sur ces terres historiques y ont amené les dissensions reli-gieuses du Bas-Empire, puis les schismes et les hérés-ies, et enfin, pour tout engloutir dans un abîme com-mun, l'Islam. L histoire détaillée de ces antiques Églises, Éthiopie, Égypte, Tripolitaine, Tunisie, Algérie, Maroc, mérite des articles spéciaux. Voir Al l x a m h u e , col. 7«l-801, Ét h i o p i e . Disons seulement ici que douze siècles d'oppression et de violences n'ont pas réussi à abattre l'Église catholique dans l'Afrique du nord

I. ÉGYPTÉ. — L'Égypte, en particulier, avec l'organi-sation compliquée de scs communautés distinctes, se présente â nous comme un reste toujours vivant d un long passé glorieux. Chez e» s populations, la religion < t la nationalité, le rite et la langue, se sont fondus inti-mement. et c'est grAce à cette conception, qui nous étonne parfois, que l'Islam les a trouvées irréductibles. Longtemps ces pauvres chrétiens, dont malheureuM invnt plusieurs sont séparés de l'unité catholique, ont vécu dans une situation fort pri-caire. Mais à mesure que l'Europe reprenait une place plus considérable sur la terre des Pharaons, elle amenait avec elle,et par le seul fait de sa présence, une part toujours plus grande de tolerance vide liberté. Aujourd'hui, on trouve en Égypte les juridictions suivantes :

1« Le vicarial apostolique pour les latins, confié aux Pères franciscains de Terre-Sainte; il s'étend sur toute la Basse-Égypte, à l'exception du Delta.

2e Le vicariat apostolique pour les coptes, dont s'oc-cupe également la préfecture apostolique de la Haute-Égypte. Ces coptes catholiques sont de 25à 30000, perdus, hélasI au milieu de i â 500000 de leurs frères monophy-sites. Le< Pères jésuites de la province de Lyon ont pour eux un séminaire au Caire et deux collèges, l'un au Caire, l'autre à Alexandrie.

3e La préfecture apostolique du Delta, cédée depuis 1877 aux Missions africaines de Lyon.

4@ Les communautés des rites unis : rite arménien, rite grcc-inelchite, rite syriaque, rite maronite, nie chaldéen.

En résumé, le P. Louvel (*Les missions catholiques au six· siècle*, Desclée, Paris) comptait en ISOi : latins, 15 (XX); copies, 22000; arméniens, 1 200; grecs-mel-chites, 800; syriens, 6000; maronites, 4 500; chal-déens, 5000. Total, environ 80000 pour toute l'Égypte. Mais, depuis 1891, ce chiffre a ccrLiinvinenl augmenté et ne doit pis être inférieur â 100 000.

IL ÉTHIOPIE. — De l'Église d Alexandrie, la foi catho-lique rayonna surtout vers l'est.

Au iv· siècle, Fruinence, disciple de saint Athanase, passa en Éthiopie et y trouva la trace de la prédication de saint Matthieu cl de l'eunuque de la reine Candace, baptisé par saint Philippe. Malheureusement, celle Eglise

suivit sa métropole dans l'hérésie d'Eutychès, et ni les jésuites portugais, aux xvi^e et xvn^e siècles, ni les franciscains au xvm^e, ni les capucins au commencement du XIX^e. n'ont pu la faire rentrer dans la venté. Cependant en 1839, M. de Jacobis, prêtre de la Mission, avec quelques lazaristes ses confrères, avait à son tour pénétré en Abyssinie. En 1840, le Saint-Siège partagea le pays en deux vicariats : celui de l'Abyssinie, qui resla à la congrégation de Saint-Lazare, et celui des Gallas, qui fut confié aux capucins français.

Mais la situation restait toujours difficile, lorsque l'Italie se sentit poussée à faire la conquête du pays. Cette tentative, dont on sait les malheurs, a eu les deux résultats les plus contraires aux prévisions de la politique : la constitution en un seul empire des divers royaumes d'Abyssinie, l'Amhara, le Tigré, le Choa, sans compter les régions du sud-est, occupées par les Col-las; une liberté beaucoup plus grande et qui paraît désormais assurée, accordée à la faction des missionnaires catholiques.

Néanmoins, l'Italie a pu garder un petit territoire longeant la mer, avec le port de Massawa : c'est l'Éry-thrée. Cette colonie a été érigée en préfecture apostolique par décret du 1^{er} septembre 1891 et cédée aux capucins italiens.

III. Pays barbaresques. — A l'ouest, l'antique Église de Carthage rivalisait autrefois d'éclat avec celle d'Alexandrie. Tombée en 698 au pouvoir de l'Islam, la grande ville vit ses 20 basiliques converties en mosquées, et peu à peu le christianisme ne fut guère représenté dans les États barbaresques que par les esclaves européens capturés par les musulmans et abandonnés à leur sort par les princes chrétiens : à certaines époques, on compta, rien qu'en Tunisie, plus de 200 000 de ces malheureux. A la suite de l'expédition de saint Louis, une mission fut cependant fondée à Tunis, et grâce au dévouement des grands ordres de saint Dominique, de saint François, des Trinilaires, de la Merci et, plus tard, des Ills de saint Vincent de Paul, la lumière de la foi ne s'éteignit jamais complètement sur ces pages.

Cette situation lamentable ne devait changer qu'à partir du jour où la France reprenant, sans le savoir et sans le vouloir, l'œuvre des croisades, s'empara d'Alger (1890) et fut forcée, pour sauver l'honneur, de le garder, de s'y fortifier et de s'étendre toujours davantage, jusque aujourd'hui.

Aujourd'hui donc, grâce au zèle et à l'activité du grand cardinal Lavigerie, le siège de Carthage, fondé au 1^{er} siècle de l'ère chrétienne, a été rétabli par une bulle de Léon XIII, en date du 10 novembre 1881. L'archevêque porte le titre honorifique de primat d'Afrique et réside à Tunis. D'un autre côté, la province ecclésiastique d'Algérie comprend l'archevêché d'Alger (évêché fondé au XI^e siècle, rétabli en 1838, érigé en archevêché en 1860), et les deux évêchés de Constantine et d'Oran, établis en 1866.

A l'est des possessions françaises, la régence de Tripoli, dépendant de l'empire turc, forme une préfecture apostolique, confiée aux frères mineurs italiens, à l'ouest, le Maroc, également préfecture, est évangélisé par les franciscains de Cotnposlclle. Seule, la place espagnole de Coûta, en face de Gibraltar, a été réunie à l'évêché de C^hx.

IV. Le reste de l'Afrique jusqu'à la première moitié DU XIX^e SIÈCLE. — Le reste de l'Afrique était tombé, en la première moitié de ce siècle, dans le même état de langueur et d'abandon. C'est que le Portugal qui, le premier, avait parcouru ces côtes, à l'ouest et à l'est, s'en était réservé l'évangélisation exclusive et que, en conflit, après avoir organisé des missions en Guinée, au Benin, au Congo, dans l'Angola, au Mozambique, etc., tout fut supprimé par la politique aussi inepte que sectaire du marquis de Pombal, en 1709, et de ses

imitateurs de 1831. Hélas! en désorganisant les ordres religieux qui se livraient à l'apostolat et en ne permettant à personne autre de les remplacer, le Portugal a, du même coup, ruiné sa puissance coloniale et perdu son importance politique. La France d'alors n'avait pas d'ailleurs fait mieux dans celles des possessions africaines qui lui appartenaient, et, pour compléter le tout, la Hollande et l'Angleterre, dans leur fanatisme protestant, avaient achevé sur ces côtes ce que la Révolution avait épargné.

Au Sénégal cependant, l'évangélisation avait été entreprise par deux prêtres de l'ancienne congrégation du Saint-Esprit, MM. Dertout et de Glicourt, qui en se rendant à la Guyane, firent naufrage au cap Blanc, furent retenus en esclavage par les Maures et parvinrent enfin à fonder la préfecture apostolique, en 1779.

Quelques prêtres de San-Iago du Cap-Vert passaient de temps à autre sur la côte et visitaient les comptoirs de la Guinée portugaise: on en trouvait aussi parfois aux Iles de São-Thomé et du Prince, qui forment un évêché dépendant de la métropole de Lisbonne; mais, en fait, il n'y avait plus, sur toute la côte occidentale, en 1815, que l'évêché de Saint-Paul de Loanda, avec 8 à 10 prêtres, 36 paroisses et 700 000 catholiques, dit une statistique, mais qui n'avaient et n'ont encore de « catholique » que le nom.

Au Cap, un vicariat apostolique, établi en 1837, embrassait toute l'Afrique méridionale.

Sur la côte occidentale, le Mozambique avait été érigé, par une bulle de 1612 du pape Paul V, en prélatrice *nul/lu** relevant directement du Saint-Siège et comprenant sous sa juridiction tout le pays situé entre le cap de Bonne-Espérance et le cap Guardafui. Mais là, comme sur l'autre côte, à la prospérité avait succédé l'irréremédiable décadence. Par les soins de Pombal et de ses successeurs, les jésuites, les dominicains et les capucins avaient été remplacés par des déportés de droit commun et le silence s'était fait sur ces pays abandonnés.

V. Reprise des missions d'Afrique. — Cependant, la providence préparait une ère nouvelle pour le grand continent noir: en même temps que les puissances d'Europe allaient se le partager, il fallait que de nouveaux apôtres surgissent pour les précéder ou pour les suivre. Ce mouvement, qui allait marquer la fin du xix^e siècle, fut des plus modestes à son origine et partit du séminaire de Saint-Sulpice, à Paris. Il y avait alors en cette maison deux jeunes créoles, MM. Frédéric Le Vavas seur, originaire de file Bourbon, et Tisserand, d'Haiti. Ayant vu de près le lamentable abandon dans lequel vivait la race noire, ils firent part de cette situation à un de leurs aînés, M. Libermann, né à Saverne en 1803, et récemment converti du judaïsme à la foi chrétienne. Peu après, une nouvelle congrégation se fondait (1811) : la société du *de Mariet* qui, réunie plus tard à celle du *Saint-Egpril* (1818), a depuis porté ce double titre. Le premier soin du fondateur, mort en 1852 et depuis déclaré vénérable, fut d'évangéliser les noirs des colonies, alors encore soumis à l'esclavage, et de les préparer doucement à la liberté : l'apostolat du P. Laval à file Maurice est resté particulièrement célèbre. Plus tard, par les soins du P. Libermann, les colonies françaises (la Réunion, la Martinique, la Guadeloupe) furent érigées en diocèses, et la nouvelle société fit son entrée sur la terre africaine.

Excité par l'activité des protestants d'Amérique, qui venaient de fonder Libéria, Mor l'ngland, évêque de Charlestown, avait appelé, dès 1833, l'attention de la Propagande sur cet état de choses et le concile de Baltimore avait appuyé sa démarche. Sept ans après, un vicaire général, M. Barron, visita lui-même la côte d'Afrique et fut nommé, à son retour, vicaire apostolique des Deux-Guinées. Mais où trouver des missionnaires?

Ce fut alors que, dans le sanctuaire de Notre-Dame des Victoires, à Paris, il fut mis providentiellement en relations avec le P. Libermann qui se demandait où envoyer ses lits et lui fournit immédiatement sept coopérateurs. Les missions d'Afrique étaient reprises et ne devaient plus être abandonnées. Peu après, M^r Barron, découragé par les revers et la maladie, se retira, et eut pour successeur le seul missionnaire épargné par la mort dans cette première expédition, M^s Bessieux.

VI. De 1848 à 1801. — A Test, le mouvement d'évangélisation partit de Bourbon. Successivement, deux saints prêtres de la congrégation du Saint-Esprit, M. Dalmond et M. Monnet, en 1848 et en 1849, après avoir évangélisé les Iles Sainte-Marie et Nossi-Br, furent nommés vicaires apostoliques de Madagascar, mais la mort les empêcha l'un et l'autre de s'y établir. C'est alors (1850) que la mission fut remise aux Pères de la Compagnie de Jésus, et l'on sait le bien immense qu'ils y ont fait : sans eux, Madagascar serait aujourd'hui protestant et anglais. Actuellement, la grande Ile se trouve divisée en trois vicariats : le centre reste confié aux jésuites, le sud aux lazaristes et le nord aux Pères du Saint-Esprit. — Quant aux autres lies de l'océan Indien, Bourbon forme un diocèse desservi par les prêtres du séminaire des colonies, de Paris; Maurice est également érigé en diocèse depuis 1847 et évangélisé par des prêtres séculiers et des Pères du Saint-Esprit, les Pères du Saint-Esprit ont aussi la préfecture de Nossi-Bé, de Mayotte et des Comores (1818); et les capucins français celle des Seychelles (1852).

C'est de Bourbon encore que partit le premier missionnaire, le P. Pava, mort, depuis, évêque de Grenoble, pour porter l'Evangile à Zanzibar (1860). Peu de temps après, les fils du P. Libermann prenaient possession de la mission, détachée de la prélature du Mozambique, qui s'arrêtait désormais au cap Delgado. La congrégation du Saint-Esprit se trouvait ainsi chargée de l'évangélisation de tout le continent noir, à l'exception des États du nord (Maroc, Algérie, Tunisie, Tripoli, Égypte, Abyssinie), du diocèse de Loanda, du Mozambique et des colonies anglaises du Cap et de Natal, où les oblats de Marie avaient, dès 1850, jeté les premiers fondements de missions florissantes.

Mais l'élan apostolique était désormais donné, et en ces dernières années nous l'avons vu grandir d'une façon inespérée : aujourd'hui, l'Afrique est partagée en une quantité de circonscriptions — évêchés, vicariats apostoliques, préfectures, missions, etc. — et cet assaut des pays nègres », en cette fin du XIX^e siècle, rappelle la vigueur apostolique des plus beaux temps du christianisme.

VII. Développement des missions de l'ouest. — En 1812, le Saint-Siège confiait donc aux Pères du Saint-Esprit le vicariat apostolique des Deux-Guinées dont le développement s'étendait du Sénégal à l'Orange. Successivement, s'établissaient : 1^o le vicariat apostolique du Cabon (1842); celui de la Sénégalie (1863); celui de Sierra-Leone (1858); celui du Congo français (1886); celui de l'Oubanghi (1890), que garde la même société, avec les préfectures du Sénégal (1779), de la Guinée française (1897), et du Bas-Niger (1889); 2^o la préfecture apostolique de Fernando-Pô, Annobon, Corisco, Elobi et cap Saint-Jean, confiée à la congrégation espagnole des Enfants du Cœur immaculé de Marie (1883); 3^e le vicariat apostolique du Bénin (1870), et les préfectures de la Côte-d'Ivoire (1895), de la Côte-d'Or (1879), du Dahomé (1882), et du Haut-Niger (1884). donnés à la société des Missions africaines. Les conquêtes allemandes du Togo, du Cameroun et de la colonie de l'Ouest africain ont provoqué la fondation d'autres missions confiées aux missionnaires de Steyl (1892) aux pallolins du Tyrol (1890), et aux oblats de Marie (1892); — enfin, le développement rapide de l'Etat indépendant du

Congo y amenait successivement les missions étrangères de Scheut-lez-Bruxelles (1888), les jésuites (1892), les prémonstrés (1898), et les prêtres du Sacré-Cœur, de Saint-Quentin (1899).

VIII. Développement des missions du sud et de l'est. — Au sud, la région du Cap, érigée en vicariat en 1837, se fractionnait pareillement, et nous y trouvons aujourd'hui établis : 1^o les trois vicariats apostoliques du Cap occidental (1817), du Cap central (1874) et du Cap oriental (1847), desservis par des prêtres séculiers de langue anglaise; 2^o la préfecture du fleuve Orange (1874), récemment érigée en vicariat (1898) et confiée aux oblats de Saint-François-de-Sales, de Troyes; 3^o les préfectures du Basutoland (1894) et du Transvaal (1886) et les vicariats de l'État libre d'Orange (1886) et du Natal (1850), qu'évangélisent les oblats de Marie.

La prélature du Mozambique est toujours occupée par le clergé colonial portugais du séminaire de Semache, comme l'Angola; mais les Pères du Saint-Esprit ont été admis à reprendre les missions du Congo portugais (1872), du Loanda (1890), du Kouango (1899) et du Cuanenene (1881), et les jésuites celles du Zambèze (1879). Plus au nord, les bénédictins de Bavière ont suivi les Allemands au Zanguebar et y ont une préfecture (1887).

IX. Missions dans l'intérieur de l'Afrique. — Cependant un nouveau et providentiel secours venait à l'Église. Dès 1859, un ancien évêque de la société des Missions étrangères de Paris, M^r Marion de Brésilhac, fondait une autre famille apostolique, les Missions africaines de Lyon. Dix ans plus tard, en 1868, pour répondre aux besoins créés par la famine, M^r Lavignerie, archevêque d'Alger, réunissait autour de lui quelques prêtres de bonne volonté, qui formèrent la société des « Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique ». Les « Pères blancs » firent leurs premiers établissements apostoliques dans la Kabilie, où ils travaillent toujours. Mais à la suite de la célèbre conférence de Bruxelles (1876), qui devait aboutir huit ans plus tard au congrès de Berlin et au partage de l'Afrique, ils ont vu s'ouvrir devant eux un champ nouveau, immense et fécond : il comprend aujourd'hui les vicariats du Nyassa (1889), de l'Ounyanymbe (1886), du Tanganyika (1880), du Haut-Congo (1880), du Nyanza-sud (1880), et du Nyanza-nord (1880).

À la suite des troubles politiques et religieux suscités dans l'Ouganda, et où l'univers catholique a admiré la constance admirable de 31 martyrs (1886), une partie de cette dernière mission a été confiée aux missionnaires anglais du vicariat de Mill-Hill, sous le nom de vicariat du Haut-Nil (1886).

Ajoutons, pour être complet, que l'institut de Vérone, reprenant quelques tentatives antérieures, est chargé depuis 1872 du Soudan égyptien, pendant que les Pères blancs, à l'ouest, gardent le Sahara et le cours supérieur du Niger. — Ces régions sont immenses; mais il est juste d'ajouter qu'elles sont en partie désertes et en partie musulmanes. C'est là qu'on trouve les contrées les plus étendues où les missions catholiques n'ont pas pénétré : le Sahara, le Soudan français, les royaumes musulmans qui entourent le Tchad, l'arrière-pays de la Tripolitaine, le Soudan égyptien, le Haut-Nil et ses affluents, auxquels il faut ajouter le pays somali et enfin le bassin du Haut-Congo et de ses affluents, avec celui du Haut-Zambèze.

Mais si, en examinant sur une carte l'extension prise par l'évangélisation africaine, on est frappé d'admiration et de reconnaissance, ce sentiment fait vite place à une impression de tristesse profonde lorsque, sur place, le missionnaire constate l'innombrable multitude d'indigènes qui, dans les pays les mieux connus et les mieux pourvus de prêtres, n'ont pas encore entendu la Bonne Nouvelle. Tel pays qui, sur la carte, figure comme évangélisé, compte peut-être 12 (XX) chrétiens contre 10 millions de fétichistes ou de musulmans!

X. ÉTAT SOMMAIRE DES MISSIONS CATHOLIQUES D'Afrique — Nous pouvons ici offrir des chiffres plus sffrs que pour les religions non catholiques ; mais, avant de les donner, il est nécessaire cependant de faire remarquer qu'ils sont souvent d'une exactitude douteuse — comme, par exemple, pour les catholiques de l'Angola. En tout cas, les statistiques restent très variables, mais avec une tendance à donner d'année en année, de mois en mois, de jour en jour, un chiffre pluscon-

sidérahle de missionnaires, d'églises ou de catholiques. Voici donc, d'après l'édition des *Missiones cathvlur* de 1898, le dernier relevé qu'on peut faire de l'état du catholicisme en Afrique, dans les seules missions dépendant de la Propagande. Dans ces statistiques, ne sont pas compris, par conséquent, les diocèses de Tunisie et d'Algérie, de Loanda ou Angola, du Mozambique, des Açores, de Madère, des Canaries, de São-Thomé el de la Réunion.

1. TABLEAU DES MISSIONS CATHOLIQUES D'AERIQUE

(Voir la carte des Missions catholiques d'Afrique en 1899.)

Abréviations :

Il., Dfoc/ïc; Vie. ap.. Vicariat apostolique; Préf. ap.. Prélecture apestallque; B. B., o< dictins de Bavière (Munich); C. l. M., Congrégation du Cour Immaculé do Marie (Barcelone); C. S. Sp., Pères du Saint-Esprit (Pâri«); . séc-, Clergé séculier; Fr. Min., Frères Mineurs (Rome); Fr. Min. Q, Capucins (Rome); Fr. Min. <l T. S., Cnstodie de Terre-Sainte; I. V., Institut de Vérone (Vérone); M. A. A., Misalonnalro* d'Afrique d'Alger; M. A. L-, Missions

africaines do Lyon; M. K. A., Missions étrangères anglaises (Milk Hili); M. E. AU., Missions étranger»...» allemandes (Sleyl)î M. K. H., Missions étrangères belges (Sebent); Ü. M. L, OblaU de Mario (Paris); O. P. B., Prémontrés do Belgique; O. S. F., ObUts de Saint-François de Sales (Troyes); P. M., Prêtres do la Mission (Paris); P. S. C., Prêtres du Sacré-Cœur (Borne); S. J., Comp-gnie do Jésus (Rome); S. M. P.. Société des millionnaires pal-lotins (Borne); Tr., Trappistes (Borno).

	cinown.	STATIONS.	ÉGLISES.	PRÊTRES.	ÉCOLES.	HÔPITAUX.
I. Delta du Nil (Préf. ap.). — M. A. L. .						
i 2. Égypte (Vie. ap.).....	57 120	42	01	91	81	15
Haute-Égypte-Coptes. — Fr. Mm. ; S..						
Basse-Égypte-Lalins.— Fr. Min.;C. T.						
Rites unis : Arméniens; Melchites						
Syriens; Chaldérns; Maronites. .						
3. Soudan égyptien (Vic. ap.). — I. V. .	~	5	5	12	10	3
1. Tripoli (Préf. ap.). — Fr. Min. . . .	5900	6	5	9		
5. Tunis-Carthage (Archidioc.). — Cl. séc			9			
6. Comtantine (Dioc.). — Cl. séc. . . .						9
7. Alger (Archid.). — CL séc.; M. A.A. ; T						
8. Oran (Dioc.). — Cl. séc.....		18				»
9. Maroc (Préf. ap.). — Fr. Min. . . .	6 260	9	11	26	19	1
10. Saliara (Vie. ap.). — M. A. A. . . .	»	6	6	16	5	0
11. Sénégal (Préf. ap.). — C. S. Sp. . .	15000	61	18	50		36
12. Scnégambie (Vie. ap.). — C. S. Sp .						
13. Guinée port, et Cap-Vert (D.). — Cl. séc						9
11. Guinée fram aise (Préf. ap.). — C. S. Sp	65o	7	8	6	6	9
15. Sicrra-Leone et Libéria (Vie. ap.).						
C. S. Sp.....	2500	3	4	6		»
16. Côte-d Ivoire (Préf. ap.). — M. A. L.	2W	5	5		9	
17. Côte-d'Or (Préf. ip.J. — M. A. L. . .	3100	10		16	12	1
18. Togo (Préf. ap.). — M. E. Ail. . . .	1000	5	«	9	17	
19. Dahomé (Préf. ap.). — M. A. L. . .	3800	9		12	10	
Benin (Vic. ap.). — M. A. L.....	16000	8	10	18	21	16
21. Bas-Niger (Préf. ap.). — C. S. Sp. .	1 100		5	7		8
*M Haut-Niger (Préf. ap.). — M. A. L. .		u	3	12	6	4
23. Cameroun (Préf. ap.). — S. M. P. .	1700	19	7	6	20	
21. Gabon (Vic. ap.). — C. S. Sp. . . .	10000	10	18	31	21	6
Congo français (Vic. ap.). — C. S. Sp	1600	5	8	20	7	6
Oubanghi (Vic. ap.). — C. S. Sp. . .	800	5			7	12
Congo belge (Vie. ap.). — M. E. B.; Tr	1 2t,0	12	11	32		Q
Knango (Mission). — S. J.....				6	3	
29. Wélé (Mission). — O. P.....	9		»			
30. Stinley-Falh (Mission).....	B				»	
31. Congo portugais. — C. S. Sp.....	4510	8		22	9	
32. Angola (D.). — Cl. née.....		N			a	
33. IxKinda (Préf. ap.). — C. S. Sp.....						
31. Contango (Préf. ap.). — C. S. Sp.. . e	5000	6	6	10	6	
CourvW (Préf. ap.). — C. S. Sp. . . .						»
i .w. CÍmhétasiv inP* (Préf. ap.)· — O· M. L	1-Ji			2		
Heine Orange (Vie. ap.). — O. S. F. .	700	8	1	8	6	

	uneiKm.	STATIONS	ÉGUSCh.	PRETRES. 1	ÈCOUK.	Hd
			1	12		
38. Cap occid< niai (Vie. ap.). — Cl. séc. .	6240			16	26	
30. Cap croirai (Préf. ap.). — Cl. séc. . .				7	6	
U). Cap oriental (Vie. ap.). — Cl. séc. . .l	7 690		14	18	38	
4L Étal libre dOrange (Vie. ap.). —O. M. I.	5600		11	14	13	
42. Transvaal (Préf. ap.). — O. M. I. . .	6200		13	15	16	
43. Basutoland (Préf. ap.). — O. M. 1. . .	4000		13	12	12	
41. Natal (Vie. ap.). — O. M. L; Tr. . . .			45	50	55	
15. Mozambique (Prélahire). — Cl. séc..			>	>	>	
46. Zambèze (Mission). — S. J.....			11	27	16	
47. Nyassa (Vie. ap.). — M. A. A.....			2	6	1	
48. Zanguebar-Sud (Préf. ap.). — B. B. .			5	6	a	
49. Zanguebar-Centre (Vie. ap.). — C. S.Sp.	4900					
50. Zanguebar-Nord (Vie. ap.). — C. S. Sp.			15	29	12	
51. Ounyanyembé (Vie. ap.). — M. A. A. .			5	11	5	
152. Tanganyika (Vie. ap.). — M. A. A. . .			4	12	4	
53. Haut-Congo (Vie. ap.). — M. A. A. . .			13	9	6	
54. Vicloria-Nyanza-Sud(Vic.ap.).—M.A.A			3	1!	3	
55. Viclor.-Nyanza-Nord(Vic.ap.).—M.A.A			25	25	8	
56. Haut-Nil (Vie. ap.). — M. E. A.....			4	10	•	
57. Gallas (Vie. ap.). — Fr. M. C.....	5000		7	18	6	
58. Arabie (Vie. ap.). — Fr. M. C. . . .			>	»	»	
59. Abyssinie (Vie. ap.). — P. M.....			10	46	9	
60. Érythrée (Préf. ap.). — Fr. M. C. . .	7900		27	53	4	
61. Açores (Di). — Cl. séc.....			>	»	*	
62. Madère (D.). — Cl. séc.....			>	>	»	
i 63. Canaries (2 dioc.). — Cl. séc.....			*	>	>	
i 64. Fernando-Pùo (Préf. ap.). — C. I. M	3000		10		11	
65. São Thomé (D.). — Cl. séc. . . .			>	»	>	
µ 66. La Réunion (D.) —Cl. séc. . . .			»	>	»	
67. Maurice (I.). — Cl. séc.; C. S. Sp			102	50	67	
. 68. Seychelles (Vie. ap.) Fr. M. C	16500		20	16	40	
L 69. Nossi-Bé, Mayottcct Comores (Préf. ap.)						
— C. S. Sp.....			6	5	6	
70. Madagascar-sud (Vie. ap.). — P. M. .			»	8	>	
71.Madagascar-centre (Vie. ap.). — S. J. .	61500		367	49	930	
j 72. Madagascar-nord (Vie. ap.). — C. S.Sp			»	8	*	
	458 170		1000	1015	t©6	

2. RÉSUMÉ DES DIOCÈSES ET DES MISSIONS

Prêtres séculiers.....	IG diocèses. 1	Franciscains.....	4 missions.
Pères du Saint-Esprit.....	17 missions.	Capucins.....	4
Pères blancs (d'Alger).....	8 —	Jésuites.....	4 —
Oblnts de Marie.....	5 —	Lazaristes.....	2 —
Missions africaines (Lyon).....	5 —	Autres sociétés (chacune).....	1 —

N. B. — Avec ces sociétés de missionnaires prêtres, il serait juste de mentionner les frères et les sœurs de plusieurs congrégations. qui travaillent dans tous ou presque tous les pays évangélisés : le développement déjà donné à cct article no le permet pas, mais on trouverait ces renseignements, en partie du moins, dans la dernière édition des Afũfmnes *rathnluvr*, Rome, librairie de la Propagande.

La bibliographie est la mémo que pour l'article précédent.

AGALLIANOS Théodore, diacre el chartophylax, puis grand économiste de Sainte-Sophie, sous le patriarche de Gennadios II, au commencement de la domination turque, La chute de Constantinople ne mil pas fin aux polémiques contre l'Église latine et l'on trouve Théodore Agallianos parmi ses adversaires les plus irréconciliables. Il s'était donné la tâche de répondre à l'un des défenseurs les plus savants de l'union, Jean Argyropoulos, mais très peu de ses écrits ont été publiés jusqu'à ce jour. On possède cependant de Théodore, *P. G.*, t. CLVII, col. 1012-1052 (en grec seulement), une longue réponse, sous forme de dialogue, à une dissertation d'Argyropoulos, *ibid.*, col. 992-1001, sur la procession du Saint-

Esprit et sur le décret de Florence. Le diacre de la grande Église essaie de montrer à son contradicteur qu'il est un ignorant, un téméraire, un blasphémateur et que la doctrine des latins est entachée d'hérésie et source d'hérésies. Il est fait encore allusion à un autre écrit d'Agallianos dans un traité *Sur la divine Providence*, *P. G.*, t. CLX, col. 1137-1150 (en grec seulement), que lui adressa Gennadios après son abdication (1459), avec la suscription : τὸ μὴγάλῳ οἰκονόμῳ κυρῷ θιοδύρῳ τῷ Ἀγγλῆσιανῷ, où se trouve affirmée sa dignité de grand économiste.

A. F. hrhard, dans la *Genchichle der byzantinischen Liturgie* de K. Krumbadler, 2. édit., Munich, 1897, p. 121. E. MARIN.

AGAPES. On a coutume de désigner sous ce nom « les repas communs que taisaientles chrétiens; â l'origine, en union avec b célébration de l'eucharistie; plus tani, en certaines circonstances seulement, suivant des usages qui ont varié avec les temps et avec les pays ». J. Thomas, art. *Agapes*, dans *Dictionnaire de la Bible*, 1.1, col. 260. Cette définition exprime bien l'opinion reçue universellement sur les agapes. Voyons comment elle se vérifie dans les textes. Nous donnerons ensuite nos conclusions.

I. Textes. — 1. *Texta scripturaires.* — Le point de départ est pris dans les reproches que saint Paul.) Cor., xi, 17-31, adresse aux Corinthiens. Saint Paul décrit la cène eucharistique, le rite du pain el de la coupe, purement. Sans doute, il ne pose pas l'obligation du jeûne eucharistique; mais il entend que la cène eucharistique ne soit pas mêlée à un repas de corps. < Si quelqu'un a faim, qu'il mange chez lui, afin que vous ne vous réunissiez pas pour votre condamnation. » I Cor., xi, 31. El encore : e N'avez-vous pas des maisons pour y manger et l>oire? Ou méprisez-vous l'Église de Dieu cl faites-vous honte â ceux qui n'ont rien, » en apportant de quoi manger et boire chacun pour soi â l'église? < Que vous dirai-je? Vous louerai-je? En cela je ne vous loue point. » *Ibid.*, xi, 22. Si donc il est une chose que le témoignage de saint Paul implique, c'est b condamnation de l'essai d'agape eucharistique si grossièrement tenté par les Corinthiens.

L'Éptre de saint Jude, t. 12, parlant de certains chrétiens dissolus, les accuse de suivre la voie de Caïn, l'égarement de Balaam, la révolte de Coré, et ajoute « Ils sont des taches dans vos *agapes*, <A h tai αγάται υμών σπιλάιζ, binant intrépidement bonne chair, συνζωχοῦμτΟἱ se paissant eux-mêmes : nuées sans eau poussées par les vents, arbres d'automne sans fruits, deux fois morts, déracinés, vagues furieuses, astres errants... » Jud., 11-13. Il n'est pas hors de doute que le terme αγάται ait ici le sens de repas que nous lui verrons donner au iv^e siècle par les canons de Gangres el de Laodicée. La preuve en est que la *Secunda Petri*, qui dépend del'Éplltre de Jude, a rendu ce même passage sans y mettre d'agapes.

Il Pet., n, 13 :	Jud., 12 :
σπιτοι χίῖ μώμοι έντρυ- φώντι έν ταί; άπάτοη αυ- τών συνίτωχοῦμζνοι ὑμίν.	οἱ έν ται αγάται υμών σπιλά& συνιτωχοῦμχνοι αφόβω .

Oublions que le *Codex Alexandrinus* et le *Codex Ephranni* lisent άπάται αἱ lieu de αγάται dans le texte de Jude; supposons que la *Secunda Petri* a eu l'intention expresse de dire autre chose que Jude; il restera à se demander si le terme αγάται de Jude désigne nécessairement un repas. Or Jude se sert deux fois du mot αγάτη, v. 2 el 21, au sens premier d'amour ou charité, et il se sert deux fois de mots semblables, t. 8 : ὑόξα , '. 13:αισχύνα;, au pluriel emphatiquement pour le singulier, en telle sorte que le passage en question de Jude pourrait se traduire : < Ils sont des taches dans votre charité. · Érasme voulait qu'on traduisit : *In dilectionibus vestris* ou *inter charitales vestras*.

2 *Jusqu'à la fin du II^e siècle.* — Dans la *Didaché*, IX-X, Funk, *Doctrina duodecim apostolorum*, Tubingue, 1887, p. 2\$ sq., figure une description de l'eucharistie, nulle part il n'y est parlé d'agapes. Il faut bien reconnaître que l'eucharistie se célébrait sans aucun tvpas concomitant, et que la *Didaché* ne connaît point de repas distincts, à moins de dire, comme certains critiques l'ont proposé sans succès, que, dans la *Didaché*, ce qui parait être l'eucharistie est en vérité l'agape, el que c'est l'eucharistie que la *Didaché* passe sous silence!

Saint Ignace d'Antioche écrit aux Domains, vu, 3, Funk. *Opera Patrum apostolicorum*, Tubingue, 1887, p. 22U : < Je ne savoure pas une nourriture de corrup-

lion, ni les saveurs de cette vie : je veux le pain de Dieu, qui est b chair de Jésus-Christ né de la race de David; je veux boire son sang, qui est charité incorruptible, > αγάπη άφθαρτο . Il écrit aux Smyrniotes, vn, 2, *ibid.*, p. 210 : « Défense sans l'évêque de baptiser ou de faire la charité, » αγάτην ποιηΓν, dans lq même sens où il écrivait aux Philadelphians, tv, *ibid.*, p. 226 : < Appliquez-vous A avoir une unique eucharistie, car une est la chair de Noire-Seigneur Jésus-Christ, un le calice comme un est son sang : un l'autel comme un l'évêque avec le presbyterium et les diacres, mes coserviteurs. » Dans l'épltre aux Smyrniotes, vi. 2, *ibid.*, p. 238, saint Ignace écrit au sujet des chrétiens qui se tiennent â l'ccsri de b communauté : 0 Ils n'ont point souci de la charité, αγάπη , ni des veuves, ni des orphelins, ni des affligés, ni des captifs, ni des libres, ni de qui a faim ou soif. » De ces textes et de plusieurs autres analogues, on peut conclure que le mot αγάτη notait pas pour saint Ignace le vocable propre d'une institution, institution dont on ne trouve pas trace dans ses épHres. Ce mot pour lui a le sens moral de charité et c'est dans ce sens qu'il l'applique â l'eucharistie, < charité incorruptible ». On estimera donc (pie M. Zahn voit plus de choses qu'il n'y en a dans les textes, quand il conclut que saint Ignace témoigne que de son temps l'agape était rattachée â l'eucharistie.

La lettre de Pline à Trajan, x, 96, fournit-elle un témoignage au sujet de l'agape? Les chrétiens apostats inlerrogés sur les usages de la secte répondent : *...hanc fuisse sununani vel culpæ suæ vel erroris, gUod essent soliti stalo die ante lucem convenire carntengue Christo quasi deo dicere sceuni invicem...; quibus peractis morem sibi discedendi fuisse, rursusque ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium; quod ipsum facere desisse post edictum meum, quo secundum mandata tua helierias esse voluerant.* Ce sont des apostats qui parlent après avoir « vénéré l'image des dieux cl maudit le Christ ». Que désigne dès lors ce *cibus promiscuus et innoxius*? Henan traduit : « Repas ordinaire et parfaitement innocent, » ct il identifie cc repas avec les agapes. Mais alors ces apostats n'avouent pas que dans la réunion *ante lucent* ils se partageaient le pain cl le vin eucharistiques, el cette réticence est d'autant moins vraisemblable <pie ces apostats n'avaient plus de raison de cacher le rite le plus sacré de leur foi, alor> surtout que ce rite suffisait par sa forme de repas en commun, si simple que fût ce nqxis, à constituer le culte en *sodalitas* ou *heheria* prohibée. La réticence que suppose M. Ramsay est inadmissible. Quant à dire avec M. Zahn que les chrétiens de Bithynie ne faisaient qu'un de l'agape et de l'eucharistie, c'est supposer précisément ce qui est en question, l'existence de l'agape.

Saint Justin nous a laissé dans sa première apologie, 63 sq., *P. G.*, I. VI. col. \$28 sq., une description détaillée des réunions chrétiennes : il présente une défense des chrétiens, il plaide leur innocence en révélant tout le secret de leurs réunions, el il ne dit pas un seul mol de l'agape. On est obligé de convenir que, saint Justin n'ayant pas pu passer l'agape sous silence, l'agape n'était pas'une institution existant â Home vers 150, pas plus qu'elle n'existaitâ Antioche vers 110, ou en Bithynie en 112. Le silence des apologistes du il^e siècle est pareil â celui de saint Justin. La calomnie populaire qui accusait les chrétiens de se livrer â des festins de Thyeste et â des promiscuités d'Edipe visait l'eucharistie et les réunions eucharistiques : les apologistes n'ont pas parlé d'autre chose et Minucius Félix, xxxi, pense â l'eucharistie lorsqu'il écrit non sans ironie : *Convicia non tantum pudica colintiuï, sed et sobria : jut enim induigemas epulis aut convicium men) ducimus. P. h.,t. m, coi. 337.*

Il faut venir à la fin du II* -4ècle pour recueillir des témoignages fermes au sujet de l'agape.

II. *Canons de saint Hippolyte, Tertullien, Clément d'Alexandrie*, — Le» canons de saint Hippolyte fournissent des indications très explicites. Ils supposent d'abord que l'agape est un repas offert par un chrétien généreux aux pauvres ou aux veuves : c'est une distribution charitable. Ce repas est servi à l'église, le texte dit fautivelement $\chi\upsilon\rho\iota\alpha\chi\acute{\omega}$ pour $\chi\upsilon\rho\iota\alpha\chi\acute{\omega}$. On le sert le soir, à l'heure du lucernaire, et il doit être terminé avant la nuit close. Le repas des veuves, *Canones Hippolyti*, can. 183-185, *Ixnp/ig*, 1891, p. III, paraît moins solennel, peut-être plus fréquent, à chacune on doit servir à boire et à manger en quantité suffisante. Le repas des pauvres, can. 164-182, *ibid.*, p. 103 sq., est plus important. L'évêque y assiste et ouvre la séance par une prière sur les pauvres et sur la personne charitable qui les a invités; puis est prononcée une prière d'action de grâce à Dieu; on chante des psaumes avant de se retirer. On doit boire et manger son content, mais non jusqu'à s'enivrer, pas trop de paroles, pas de cris, de peur qu'on ne vous raille ou «pie vous ne scandalisiez et que celui qui vous a invités ne soit confus de votre désordre.

Ce repas servi à des pauvres semble d'abord n'avoir rien de liturgique. Toutefois les canons d'Hippolyte en excluent formellement les catéchumènes. Can. 172, *ibid.*, p. 106. Puis ces mêmes canons font distribuer aux convives par l'évêque, ou à son défaut par le prêtre, au commencement du repas, le < pain de l'exorcisme avant qu'ils ne s'assoient, pour que Dieu préserve leur agape de la crainte de l'ennemi ». En l'absence de prêtre, cette distribution sera faite par le diacre; en l'absence de diacre, un laïque pourra rompre le pain, mais rien de plus, pas d'oraison, pas de bénédiction. Can. 178-182, *ibid.*, p. 109-110. Qu'est ce « pain de l'exorcisme » distribué ainsi aux fidèles au début de l'agape? On pourrait incliner à y reconnaître un pain consacré dans une messe antérieure. Nul n'ignore que dans la messe antique les pains consacrés étaient distribués aux fidèles, qui les prenaient de leurs mains et les consumaient séance tenante ou les emportaient avec respect chez eux. On sait par saint Basile, *Epist.*, xcii, *ad Caesariam*, P. G., t. xxxiv, col. 481-485, que cet usage était encore en vigueur au IV^e siècle, notamment à Alexandrie et en Egypte, aussi bien dans le peuple que chez les solitaires, et qu'il était rapporté au temps des persécutions. Mais si les fidèles gardaient chez eux des espèces consacrées, c'était pour se communier en cas de péril, ou, s'il s'agit des solitaires, pour suppléer au manque de prêtre. Il serait donc extraordinaire que ces espèces consacrées aient pu être consommées ainsi au début de l'agape, en un temps où le jeûne eucharistique était déjà une règle sévèrement pratiquée. Le pain de l'exorcisme sera plutôt une simple eulogie, un de ces pains présentés à la messe à l'oblation, mais non consacrés, que les fidèles se partageaient comme un gage de bénédiction. La seule présence de cette eulogie et de cette fraction du pain au début de l'agape, fraction du pain accompagnée d'une oraison de l'évêque, aura donné à l'agape l'apparence d'une liturgie eucharistique incomplète.

En Afrique, Tertullien rapporte que la communauté chrétienne a une caisse à laquelle chaque fidèle contribue à son gré et selon ses ressources. Cette caisse est appliquée *egenis alendis humandisque*, aux orphelins, aux vieillards, aux naufragés, aux prisonniers pour religion. Tertullien y voit un effet de l'éminente charité fraternelle qui unit les chrétiens, et il poursuit : « Quoi détonnant si cette charité se traduit encore par des banquettes, si tanta caritas convivatur? Vous dénoncez nos modestes repas, cumula* nostras, comme des prodigalités. Vous n'avez aucune gêne au sujet des festins des Saliens, des Eleusiniens, et autres, mais vous vous recriez sur le triclinium des chrétiens, de solo triclinio Christianorum retractatur. Notre repas montre par son seul nom ce qu'il est : il est appelé ce que les Grecs

appellent dilection, id vocatur quod dilectio penes Græcos *t : quelque frais qu'il coûte, c'est un bénéfice que de faire ces frais au nom de la religion, puisque ce sont h- pauvre* que nous secourons de cette douceur, inopes quosque refrigerio isto jin annu... Noble est la raison de ce repas, appréciez l'ordre qui le régit et comment il peut être un office de religion. On ne prend point place avant d'avoir adressé une prière à Dieu, non prius discumbitur quam oratio ad Deum prægustetur : puis on mange à la mesure de «a faim, on boit à la mesure utile aux pudiques, on se rassasie comme il convient à qui n'oublie pas que même pendant la nuit on a Dieu à adorer, on converse comme qui sait que Dieu écoute. Et après qu'on a lavé ses mains, post aquam manulem, et que les lampes sont allumées, quiconque peut cliquer, soit sur les saintes Écritures, soit de son inspiration propre, est invité à le faire au milieu de tous, et l'on peut juger alors comment il a bu. L'ne prière termine le repas, et l'on se retire paisiblement, ut qui non tam camam amaverint quam disciplinam. » Telle est la description classique de Tertullien, *Apolog.*, xxxix, P. L., t. I, col. *68 §*]. Ce sont dans l'ensemble les mêmes traits que nous relevons dans les canons d'Hippolyte. Ce repas est appelé agape; il est payé aux pauvres, mais aux frais, semble-t-il, de la caisse commune. On le sert le soir et il se termine post lumina, c'est-à-dire après l'heure du lucernaire. Une prière ouvre le repas, une prière le termine, on chante des psaumes ou des compositions improvisées. On mange à sa faim, on boit à sa soif, mais la décence règle tout, on est assis ou couché, on cause, on se lave les mains, c'est en tout un repas. Un autre opuscule de Tertullien, *De jejuniis*, P. L., t. II, col. 977, nous apprend que ce repas est présidé par le clergé à qui une part double est servie, dupler pries, dentibus honor binis partibus deputatur. Tertullien devenu montaniste reprocha grossièrement aux catholiques, non certes l'eucharistie, mais leurs agapes. < cette charité en marmites, cette foi culinaire, cette espérance sur le plat, apmi te agape in cacabis fervet, fides in culinij calet, spes in ferculis jacet. » *De jejuniis*, loc. cit. Ces agapes n'avaient rien de commun avec l'eucharistie.

Un passage du reste obscur de Clément d'Alexandrie, *Padagog.*, n, I, P. G., I. vin. p. 385, s'accorde avec les indications de Tertullien. Clément parle des festins joyeux du monde, que l'on a appelés oxenvipta, mais que le Seigneur n'appelle pas $\acute{\alpha}\gamma\chi\tau\iota$: car le Seigneur a dit d'inviter les pauvres quand on fait un festin.

40 /v. et y sirclt*s, — Tertullien et Hippolyte mis à part, on ne relève plus que des traces fort clairsemées de ces agapes. On en relève dans le 11^e canon du concile de Gangres (3W?). Mansi, *Conal. collect.*, I. n, Florence, 1759, col. 1101 : « Si quelqu'un méprise ceux qui par esprit de foi font agapes et pour honorer le Seigneur y convient les frères, et s'il refuse, par dédain, de prendre part aux convocations, qu'il soit anathème. » Les canons de Gangres visent surtout des puritains, les euslathiens, enclins à condamner les usages et les lois ecclésiastiques; on conclura de ce 11^e canon que les agapes étaient pratiquées encore dans la haute Galatie. Au iv^e siècle, les canons 27^e et 28^e du concile ou soi-disant concile de Laodicée (de Phrygie), *ibid.*, col. 570, parlent aussi des agapes. Le 27^e défend que les « clercs ou laïques conviés à l'agape emportent des parts » chez eux. car ce serait < outrager le règlement ecclésiastique ■. L'agape était donc ici encore en usage. Le 28^e défend de < faire ce qu'on appelle les agapes dans les basiliques, tv τοΓ χυριχ-χοι, ou dans les églises, de manger dans la maison de Dieu et d'y dresser des tables », à xouGrx. Le même esprit a dicté le 30^e canon du troisième concile de Carthage (397). Mansi, t. ni, col. 885 : < Personne, soit évêque, soit clercs, ne fasse de repas dans les églises, à moins que par aventure ils n'aient à reconforter des passants, hospitiorum necessitate, » ces deux termes dési-

pnnnt Ips hospices pour étrangers et supposant quo cos hospices pourront, en ens de besoin, recourir à l'église. Pas*/. le iv. siècle, il n'est plus fait mention d'agapes, a notre connaissance.

Il est a supposer que les agapes, exclues de l'intérieur des basiliques, durent se fondre dans les services charitables de l'Eglise, dixconies, xenodochia ou hospices, orphanotrophia, etc., qui répondaient aux exigences d'une administration sociale plus compliquée et plus économique.

Mais il faut signaler quelques derniers faits où les agapes du temps de Tertullien et de saint Hippolyte pensèrent trouver une survie, promptement arrêtée par l'autorité ecclésiastique. Exclues des basiliques urbaines, clics avaient trouvé un refuge dans les églises cimitériales, et là elles s'associèrent au culte des défunts. Saint Paulin, Epi*/., XIII, 11-16, P, L., t. i.xr, col. 213-217, rapporte que Pammachius, le riche proconsulaire, donna un repas aux pauvres de Home, dans la basilique de Saint-Pierre. Saint Paulin fait de ce banquet une peinture pathétique; il décrit la foule inondant la basilique et l'atrium, s'asseyant à terre par groupes auxquels on distribue les vivres et des aumônes en argent. Cette lettre de « l'nt Paulin date de 397. Mais ce qu'il faut relever c'est que ce repas était donné par Pammachius en l'honneur de sa défunte femme, Paulina : c'est un repas funèbre. Et si saint Paulin s'applique à bien montrer que pareil repas funèbre est une aumône et une prière pour le soulagement de l'âme de la morte, c'est que le danger était grand de confondre ces repas cimitériels avec les *parentalia* des païens. Saint Augustin, Conf, vi, 2, P, L., t. xxxn. col. 719, nous montre sa mère, à son arrivée à Milan, se disposant à visiter les « mémoires des saints » ou les mémoires des défunts »; elle s'y rendit, « comme elle avait coutume de faire en Afrique, » portant dans un panier les provisions de rigueur à manger et à distribuer, *canistrum cum solemnibus epulis pnriguslandis atque largiendis*, du vin, du pain, de la bouillie de farine. Mais l'oriarita lui interdit d'en rien faire, en lui représentant que l'évêque, saint Ambroise, a interdit ces dévotions, pour cette raison que ces distributions de vivres donnaient lieu à des intempérances et quelles ressemblaient trop aux *parentalia* : *Quia ilia quasi parentalia superstitioni gentilium essent simillima*. Saint Augustin devait entrer dans les vues de saint Ambroise, car un de ses premiers actes à son retour en Afrique fut de promouvoir la suppression de l'usage qu'il avait vu supprimer à Milan. En 392, il écrit à Aurélien, évêque de Carthage, pour dénoncer l'usage existant de célébrer dans les cimetières des ébriétés et des tanquets : *Ista; in ctrmelenis ebrietates rl lrunosa coneima*. Saint Augustin presse l'évêque de Carthage de couper court à l'abus en supprimant ces repas, qui, dit-il, « dans l'Italie presque entière et dans toute les églises transmarines ou peu s'en faut, ou n'ont jamais été admis, ou ont été supprimés par le zèle des évêques ». Si l'on veut procurer quelque soulagement aux défunts, que l'on fasse des *oblaciones pro spiritibus dormitantium super ipsas memorial*, sans toutes ces dépenses. Et si l'on veut donner aux pauvres, qu'on leur donne un peu d'argent. *Epist.*, xxn, P. L., t. xxxm. cul. 90. Saint Jérôme, dans une lettre à Eustochium qui date de raconte en termes mordants que les veuves chrétiennes de Home ne savaient pas faire l'aumône discrètement : *Cum ad agapem vocarrent, prxro conducitur*. Et il signale à ce propos « la plus noble des d'arner romaines », distribuant de sa main des nummi un à un aux pauvres dans la basilique de Saint-Pierre, *quo rrluqurnor putaretur*. *Epist.*, XXII, 32, P. L., t. xxtt, col. 118. Agape était désormais synonyme d'aumône. l'iningecitr maint exemple pris à des textes du moyen âge, ou tain l'agape, demander l'agape, signifier faire l'aumône et demander l'aumône.

On a cru retrouver les agapes dans un texte où l'historien Socrate, II E., v, 22. P. G., l. i.xvn, cul. 616, passant en revue les diversités liturgiques des églises de son temps (circa 410), signale, chez « les Égyptiens voisins d'Alexandrie et chez les habitants de la Thébaïde », l'usage d'avoir une synaxe le samedi et d'y participer aux mystères non comme le veut la coutume des chrétiens : car « après avoir fait leur repas et s'être repus de toute espèce de nourriture, le soir venu ils font l'oblation et participent aux mystères ». On a voulu voir là une survivance de l'agape primitive; mais c'est mal comprendre Socrate, qui veut seulement signaler l'usage singulier consistant à célébrer l'eucharistie le samedi soir et à communier sans être à jeun. Et c'est bien ainsi que l'a compris Sozomène, II E., vu, 19, P. 6., t. Lxvif, col. 1477, lorsque, démarquant le passage ci-dessus de Socrate, il le résume ainsi : « Chez les Égyptiens en beaucoup de villes et de villages, contrairement à la loi universelle, on se réunit le soir du samedi après le repas pour participer aux mystères. » Bien des agapes.

II. Conclusions. — Nous pouvons maintenant conclure. Les agapes ont été des repas offerts aux pauvres par l'Eglise ou par quelque membre riche de l'Eglise. Cet usage fut pratiqué à Rome, à Alexandrie, à Carthage, en Orient, au temps de Tertullien, de Clément, de saint Hippolyte. Antérieurement on n'en trouve pas trace. Passé le III^e siècle, les institutions charitables lui succèdent; il n'en reste de vestige que dans les distributions de vin, de pain, qui se faisaient aux pauvres sur les sépultures des familles riches, distributions qui furent supprimées en Italie et en Afrique à la fin du IV^e siècle, à cause des abus qu'elles entraînaient et du caractère païen qu'on leur prêtait. C'est à ces quelques faits précis que se ramène l'histoire des agapes. Nous voilà loin du rôle que, de Bingham à Renan, on leur attribuait! Institution apostolique, sinon même divine, reproduction de la cène même du Sauveur, l'agape aurait été le rite primitif de l'eucharistie; puis, à un moment impossible à déterminer, l'agape aurait été dissociée de la fraction du pain, la fraction du pain serait devenue la messe, l'agape aurait été abandonnée. C'est là un système qui n'a qu'un tort, celui de ne se vérifier pas dans les textes, pour peu qu'on les étudie sans illusion préalable.

Pour la théorie traditionnelle voyez F. X. Kraus, art. Agapen « *ta Reatncffloixidir der chruillichen AUerthumrr*; J. Thonius, *trL Agapes du Dictionnaire de la Bible*; T. Zahn, art. Agapn de *ta HcalfOcycluspudie fût piotestantische Théologie und Kirche*, 3. «MIL; W. M. Bam.ay, *The church in the roman Empire*, Londres, 1894; F. E. Warren, *The Liturgy and ritual of the antenic^nr Church*, Londres, 1897; A. Allen, *Christian fnetitutjons*, Édimbourg, 1898; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, L 1, col. 775-818.

P. Batiffol.

1. AGAPET I*, pape, sacré le 13 mai 535, mort à Constantinople, le 22 avril 530, d'où son corps fut ramené à Rome et enseveli à Saint-Pierre.

Agapet était fils du prêtre Gordien, du titre du Pammactius, ou des Saints-Jean et Paul; lui-même était archidiacre de l'Eglise romaine, il avait établi une bibliothèque dans sa maison, celle-là même qui, passée plus tard aux mains de saint Grégoire, devint le monastère *ait clivum Scauri*. Il ordonna à Rome quatre diacres et onze évêques. Il fut envoyé auprès de l'empereur Justinien par le roi goth Théodat, qui avait fait périr la ruine Amalasonte, à laquelle il devait son royaume, et se voyait, pour ce motif, menacé par les armes de Bélisaire. Agapet fut très bien reçu par Justinien. Il s'occupa des affaires de l'Eglise de Constantinople il réussit à faire descendre de son siège l'évêque Anthime, dont l'élection illégale avait été l'œuvre du parti monophysite. Il le remplaça par le prêtre Mennas qu'il nomma lui-même.

Nous possédons d'Agapet huit lettres authentiques. Mansi, *Concil. coll. ct.*, t. vni, col. 816 sq., P. L., t. lxxvi, col. 37 sq.; talTé-W'atlenlacli, *Jlegrsta piailificum*.

Jltmannrum, taipzlg, 1880. l I, p. 113-115, n. (576-583), 890-898. L» lettre d'Agapel u Anthitne de Constantinople sur les deux nature* est apocryphe. Jaffé-Watteubich, *ibid.*, n. (ccxvn), 895.

Liber pontificalis, MIL Duchenne, I. I, p. 2x7-289; llan-nta-, *Annales*, nnn. 535 cl 590.

A. UOUDINHOM.

2. AGAPET II, pape, sacré le 10 mai 9W, inori en décembre 955. Occupa le siège pontifical pendant la période troublée ou les factions romaines ôtaient le plus déchaînées. Il présida, par son légat Marin, évêque de Polynarte, les conciles d'ingelheim (juin 918) et de Trêves, où l'on excommunia Hugues, évêque de Reims, el le comte Hugues, jusqu'à ce que celui-ci eût satisfait à Louis d'Outre-Mer. Le pape confirma les décisions dans unsynode qu il tint lui-mêmeâ Saint-Pierre, en mar*9i9. Cf. liarouius. *Annal.*, ami. 916-955.

Pour les lettres que nous possédons de lui, voir Jaffé-Wattenbach, *Hcgesta Pontif. Horn.*, Leipzig, 1885, l. 1, p. 159, n. (2783-2820 et ccc l xii), 3632-3673; celle où il détermine les pouvoirs de son légat Marin (n. 3615) montre l'autorité du Saint-Siège; trois sont apocryphes. P. L., t. CXXXlil, col. 889 sq.

A. Boldinhon.

^t
AGAPETES (cAerirs), terme populaire, appliqué par dérision aux vierges consacrées â Dieu qui, vivant dans le monde, logeaient chez elles des hommes ayant fait vœu de chasteté. Il se créait ainsi un prétendu lien de fraternité· que les intéressés légitimaient par un texte de sainl Paul, I Cor., tx, 5, mais que le bon sens des fidèles réprouvait avec d'autant plus d'énergie que ce genre de cohabitation donna souvent lieu à des scandales. *I nde in ecclesias*, demande sainl Jérôme, *agapetarum pestis introit?* A l'origine, vraisemblablement, les vierges chrétiennes, ne vivant pas en communauté, avaient dû recourir à des laïques pour administrer leurs biens et détendre leurs intérêts, et elles avaient choisi de préférence des hommes pieux, engagés comme elles â la continence. Avec le temps de graves abus se produisirent en Afrique comme le prouve une lettre de saint Cyprion, *Epist.*, iv,édit. Hartel, Vienne, 1868, et en Orient. H fallut que le concile d'Ancyre en 311 (can. 19) fit défense aux vierges consacrées à Dieu de cohabiter avec des hommes en qualité de *sœurs*. Il ne parvint pas â extirper le mal puisque sainl Jérôme invective les moines syriens égyptiens qui vivent dans les villes avec les vierges chrétiennes, *Epist.*, xxii, *ad Eustochium*, P. L., t. xxil, col. 102, et que saint Jean Chrysostome eut lieu decomposer le II:pi του μη τα κανονικά; συνοικιN ανδράσιν, (·., l. XIAlII. On a confondu quelquefois les agapèls avec les *subintroducta*·, συνισάκτοι, femmes qui demeuraient avec les clercs non engagés dans le mariage el au sujet desquelles le concile de Nicée légiféra en 325. Même dans les textes anciens, il arrive qu'un mol soit pris pour l'autre. L'analogie des situations facilitait une confusion de termes. Néanmoins les agapèlos à proprement parler ne cohabitent point avec des clercs, mais avec des laïques.

Cf. Hingham. *Origines ecc/txiiitCtc-r*, I. VI, c il, H 13; Bin-teriiii, l)· nkwhrdijkeiten, t, m b, p. 513.

H. Hemmir.

AGAPIOS LANDOS, né en Crète, prêtre et moine au mont Athos vers le milieu du xvn· siècle, est l'auteur d'un grand nombre de traductions en langue grecque vulgaire. La plus considérable de ces traductions est celle qu'Agapios lit des vies de saints de Syméon le Mt taphraste sous le litre de : Νιο παράδεισο ήτοι λόγοι διάφοροι καί βίοι Αγίων ικ του ΜιταφραττοΟ Συμβώνο εἰς την κοινήν ήμετιρβν διάλεκτον μεταγλωττισΟ.νττ . Elle fut imprimée â Venise en 1611, et réimprimée en 1853. On doit aussi â Agapios plusieurs recueils d extraits tirés de la Vie des sainte : le Καλοκαιρινά, Venise, 1657; le Ntov εκλόγιον, *ibid.*, 1679; Γ'Εκλόγιον ήτοι ol ωραιότατοι βιο:

των άγιων, *ibid.*, 1755. On possède encore de lui un· Aie de Michel Maletnos. dont tr texte original eut perdu; un ouvrage ayant pour litre : le Salut des pécheurs, άμαρτωίων σωτηρία, imprimé a Venise, 1641; un recueil des miracles de la très sainte Vierge : θαυμάσια τη ύπiραγία Θεοτόκου, et un autre recueil très populaire encore aujourd'hui, le Γιωπονικόν, comprenant une foule de renseignement* pratiques d'agnculture. d'horticulture, el des remèdes très véridiques pour toutes les maladies : ιατρικά διάφορα άληθίστατα ή πάσαν ασϋένπαν, imprimé pour la première fois à Venise, en 1647.

Krumb>cher. *Gesch der byzantinischrn LiUratnr*, Munich 1897, p. 184.199,202,003; Ix·grand. *RiUiiejr. hfUèn.* Paris, 18 6.

E. Makis.

AGAPIT DE PALESTRINA, mineur r. formé, fut lecteur de théologie dans son ordre et deflidteur gé·n·rai. Censeur a l académie théologique de la Sapience, consultant de IIndex et du Saint-Office; il prit part aux controverses sur la question du *prtdHibdisme*^ dont d ·e montra un adversaire déclaré, ne 'craignant point de traiter de sophismes les doctrines de> prolmbilistes. Il a publié ; 1· *Leziom diw>U, ordinate a conservare il buon costume, ne uerifedrli*, in-8·, Rome, 1792; — 2" *Esanie crilicologicû di ipianto ha scrilto il Ch. Abate I). Giani uu'rnzo Uolgmi sopra i j>vccati murtah dubbt ; e sulle cuTOstanze notahdmente aggraranh la niahzia dette mortali colpr*, in-12, Rome, 1799, iv-271 p., — 3· *Idea genuina delta carità, o amor di bio*, oppo^ta a' pensamenti de' Sigg. Abb. Gianvincenzo Bolgeni, e lx>renxo Hvrvas,in-V, Rome. 1800,χι11-276 p. ; — 4· *Lettere d'avviso ad un confessore mtrellu... cmitro l'opéra avente per titolo : Istruzionr pratua per ι c· nfessoi'i novelli*, in-8*, Rome, l&A vnt-220 p.

Dans son examen critico-thfotogiquc ü s'attaque au livre de Bolgeni, membre de la Compagnie de h ·us supprimée, intitulé· : *Il posscsui principio fondamentale per decidere » casi morati*, Brocu, 1796, dont l auteur enseignait que l'on n'était pus obligé d accu^T les pêchés douteux, ni les circonstances aggravantes. Le dernier ouvrage est dirigé contre les thèses soutenues |k·y le Pere Philippe-Marie Salvatori, également ancien jésuite. Le Père Agapit a publié aussi des *Xubzie >tonche mtorno ui luoghi di Tenu Santa*, Rome. 1793.

Édoijuid d'Alençon.

AGATHANGE Agithingc. dont Moïse de Khoivne loue la sincérité, écrivait au IV· siècle; c'est le plus ancien annaliste arménien, dont les écrite soient parvenus jusqu à nous. Il était secretaire du roi Tiridate H (Dertad). Son histoire va de l'an 226 à l'an 330 el se divise en trois parties. La première contient les actes et le martyre de saint Gregoire l'illum.in.itcur, lapoire de l'Arménie, avec sa délivrance merveilleuse el le martyre des saintes Hripsimv, Gaiané cl de leurs compagnes. C'est en même temps l'histoire de Tiridate, qui, adorateur des idoles, fut l'auteur de ces persécutions, in seconde partie contient la doctrine et la predication de saint Grégoire. La troisième décrit la conersion de Tindate, et du peuple arménien, op^ ree par la prédication de saint Grégoire qui illumina l'Arménie des lumière* de la foi chi lienne. Le voyage de Tiridate el de sainl Gregoire à Rome près de l'empereur Constantin et du pape saint Sylvestre, avec leur retour et ta mort de Tindate termine le rêcil. Le texte d'Agathange ne tarda pas à être Induit en grec; nuis il a subi <|uelques altérations, non seulement dans ta version grecque, mais aussi dans le texte arménien.

Le texte arménien a été édité â Constantinople on 1709 et 1821 el plus correcbunent à A'vnise en IKJ5 et 1862. Les méchitaristes en ont donné une version italienne, en en retranchant la partie dogmatique, â Venise, en 1811. Victor Langlois a traduit le texte arménien en français el a édité sa version dans la *Collection des historiens anciens et modernes de VArmeme*, Paris, Didot. 1867.

il. p 99-19\$. Le texte grec a été édité avec une version latine d'après le manuscrit de Florence, le plus ancien que l'on connaisse, par le père Stilling, *Acta sanctorum*, septembre, t. vin, Anvers, 1762, et plus récemment par P. de Lagarde dans les *Abhandl. der K. G. der Hûx.* :n xxxv ; il a aussi été reproduit par Langlois dans l'ouvrage indiqué plus haut. Métaphraste s'est servi de la version grecque dans les Actes de saint Grégoire rilluminateur./L G., t. cxv, col. 913-996.

J. La my.

AGATHON (Saint) pnp. Après avoir rappelé les principaux traits de son pontificat, nous consacrerons un article spécial aux deux lettres dogmatiques qu'il adressa à l'empereur Constantin Pogonat.

I. AGATHON (Pontificat de saint). Suivant le *Liber pontificalis*, saint Agathon était originaire de Sicile. Il succéda au pape Bonus et fut consacré évêque de Borne, le 27 juin 678. Contre l'usage, il se chargea lui-même du soin de la caisse de l'Église romaine. Faut-il l'attribuer au défaut d'hommes capables de remplir cette fonction? Cela n'est pas invraisemblable; car Agathon dit, dans sa lettre à l'empereur Constantin Pogonat, qu'il ne pouvait lui envoyer des hommes suffisamment instruits des saintes Écritures parce que le clergé romain avait besoin de se livrer aux travaux manuels pour subsister. Mansi, *Condi.*, t. xi, col. 717; cf. de Bossi, *Inscriptiones Christianae*, Borne, 1857-1861, t. i, p. 518. Il obtint que Pomponius renonçât à la taxe qu'il recevait jusque-là pour la confirmation des papes; mais la nécessité de cette confirmation fut maintenue. Agathon tint deux conciles à Borne : l'un en 679, où il rétablit saint Wilfrid sur le siège d'York dont il avait été chassé; l'autre, en 680, où il prépara les décisions du sixième concile œcuménique, ainsi qu'il sera dit à l'article suivant, Hefele, *Hist. des conciles*, traduction Leclercq, Paris, 1909, t. ii, p. 472. Outre les deux lettres dogmatiques dont il va être parlé, saint Agathon a écrit trois lettres perdues, dont deux relatives à la Grande-Bretagne et une troisième adressée à Théodore, évêque de Bavenne. Quatre autres lettres, qu'on lui a attribuées, sont regardées comme apocryphes. Gralien, part. 1, dist. XIX, c. 2, rapporte de lui un décret ainsi conçu : Sic omnes apostolicæ Sedis sanctiones uccipicndæ sunt tanquani ipsius voce divina Petri firmatæ. Friedberg, *Corpus juris canonici*, Leipzig, 1879, t. i, col. (X), et Waltenbach, 2^e édit., de Jaffé, *Kcgesta, pont. Itoni.*, Leipzig, 1885, n. 2108, conjecturent que ce décret a été extrait des actes perdus du concile de 680. Saint Agathon mourut le 10 jaru ier681, Colombier, dans *Éludes religieuses*, mars 1870, p. 393. et c'est à ce jour que sa fête se célèbre dans l'Église latine. Les grecs l'honorent le 20 février.

FJlxr *pontificalis*, édit. Duchesne, Parta, 1886, p. rctvn, 33II *q.; Jaffé-Waltrnbach, *Regesta pontificum Humanorum* Leipzig. 1883, t. I, o. 2100-2115 (1622-16*28).

A. Vacant.

U. AGATHON (Lettres dogmatiques de saint). L.** collections des actes du sixième concile œcuménique (troisième de Constantinople, 680) nous ont conservé deux lettres dogmatiques de saint Agathon dirigées contre l'hérésie monothélite. Toutes les deux sont jilr«-w/,M| à l'empereur Constantin Pogonat. Ce prince avait, à la fin de l'année 678, écrit au pape Bonus pour lui demander l'envoi à Constantinople de quelques députés en vue d'arriver à un accord au sujet des expressions d'une ou de deux volontés dans le Christ et d'imposer enfin un terme à des discussions qui mettaient la division entre Borne et l'Orient. On fut le successeur de Bonus. Saint Agathon, qui reçut cette lettre. Avant d'y répondre il voulut que l'Occident proclamât sa foi aux deux volontés, et c'est à cet effet, qu'en plusieurs endroits «e réunirent des conciles dont le principal fut celui de Borne, où 125 évêques se trouvèrent groupés

autour d'Agathon. Ce fut à l'issue de ce concile, vers le milieu de l'année 680, que partirent pour Constantinople les deux prêtres légats «du pape, accompagnés de trois évêques représentants du concile de Borne et de trois autres députés. Ils étaient porteurs des deux lettres dogmatiques de saint Agathon. La première émane du pape seul, elle expose longuement et fixe d'une manière définitive la doctrine catholique des deux volontés : divine et humaine, en Noire-Seigneur. Elle renferme en outre un passage devenu célèbre par la solennelle affirmation qu'on y trouve du principe de l'infailibilité pontificale et par le défi jeté aux hérétiques de jamais prouver que l'Eglise de Pierre ait dévié du sentier de la tradition apostolique ni succombé devant les nouveautés hérétiques. Nous donnons ce passage qui emprunte son principal intérêt de l'époque où il fut écrit : quarante ans seulement après la mort du pape Honorius (voir ce mot) et à la veille du sixième concile où il fut lu et accepté sans réclamation, bien que ce même concile ait condamné ensuite Honorius. La seconde lettre est rédigée au nom du pape et des 125 évêques du concile de Borne. Elle est beaucoup plus courte (que la première et la doctrine catholique du dyothélisme s'y trouve condensée en un symbole dont nous reproduisons également le passage capital.

I. Lettre de saint Agathon. *Extrait sur l'infailibilité du pontife romain.*

Ihcc ot (doctrina sc. duorum voluntatum in Christo) apostolicæ otque evngelico traditio quam tenet spiritalis vestri felicissimi imperii mater noster apostolica Christi Ecclesia. (tree est Christianas religionis vera atque Immaculata profodo, quam non humana adinvonit versutia, sed Spiritus Sanctus per apostolorum principem docuit. Ilæc est firma et Irreprehensibilia sanctorum apostolorum doctrina... quam beatus Petrus apostolus tradidit, non ut sub modio condatur, sed tuba darius in toto orbe predicetur : quia ejus vera ennfosdo a Patre de oculis est revelata, pro qua a Domino omnium lieatus esse pronuntiatum est Petrus : qui et spiritalis oves Ecclesie alii Ipso redemptore omnium torna commendallono pxcendns suscepit. Itac est verum fidei regula, quam et in prosperis et in adversis vivaciter tenuit ac defendit hæc «pintails mater vestri tranquilliteiml imperii, apostolica Christi Ecclesia : quæ» per Dei omnipotentis gratiam a tramite apostolicas traditionis nunquam errasse probabitur, nec lurrificis novitatibus depravata succubuit : scilicet ut ab exordio fidei Christianæ» percepit ab auctoribus suis apostolorum Christi principibus, illibata fine tenus permanet, secundum ipsius» Domini Salvatoris divinam justificationem, quam suorum discipulorum principi in sacris Evangelis fatus est : *Pater, Pater, inquit, reer Satan rj^jxttvit ut cribraret vos, strut qui cribrat triticum : ego autem pro te rogavi, ut non deficiat fides tua. Et tu aliquando conversus confirma fratres tuos* Conddrret Itaque vestra tranquilla cæ-

Telle est fin doctrine des deux volontés) la tradition des apôtres et de l'Évangile, conservée par la mère spirituelle de votre glorieux empire, par l'Église apostolique du Christ. Telle est l'expression véritable et immaculée de la foi chrétienne, et elle n'est pas l'invention d'un génie subtil, mais bien reconnue par l'Esprit-Saint nous a transmis par les princes des apôtres. Telle est cette doctrine apostolique, ferme et irrépréhensible, que le bienheureux apôtre Pierre nous n'a laissée, non pour qu'elle soit mise sous le boisseau, mais afin qu'elle soit prêchée dans le monde entier d'un son plus clair quo celui de la trompette. C'est parce que la vraie confession lui fut révélée du ciel par le Père, qu'à cette occasion il fut déclaré bienheureux par le Seigneur de toutes choses et reçut du rédempteur lui-même, par une triple recommandation, le soin de paître les brebis spirituelles de l'Église... Telle est la vraie règle de la foi, que la mère spirituelle du monde entier tri-glorieux empire, c'est-à-dire l'Eglise apostolique du Christ, a conservée et défendue avec vigueur dans la prospérité comme dans l'adversité. Par la grâce du Dieu tout-puissant, on ne verra jamais démontrer qu'une telle déviation du sentier de la tradition apostolique, ni qu'elle ait faibli ou se soit tata*de corrompre par les nouveautés hérétiques; mais elle »letncurr sans tache jusqu'à la fin, depuis le commencement de la foi chrétienne, fidèle à ce qu'elle n'a reçu du seculcur*. Les prêtres et des nôtres du Christ; M cela actan la divin» prom... du Seigneur et

hucnlla quoniam Domlnu· cl
£alvaloromnium.cujuafideecMt,
qui fidem Pétri non <<factu-
ram pruintait, confirmer® cuin
fratre* suas admonuit; qu<4
a|o»tolicoii pontifice·, me» exi-
guitati· pnedeceosorcs, cnnll-
ih nier feckso semper, cuncti?»
cM cognitum... V» mihi erit,
ai veritatem Domini mei, quam
Illi winceriter praedicarunt, prae-
dicare neglexero. V» mihi erit,
•i ailcntio texero veritatem
quam erogare nummulariis jus-
su·» *um, id e*t, Christianum
populum imbuero et docere...
Unde cl apostolicæ memori»
mcæ parvitati* prædoctMoore,
dominici doctrintu instructi, ex
quo novitatem hæreticam in
Christi immaculatam Eodcslam
Condantinopolitanæ eccloim
praesule* introducere conaban-
tur, nunquam neglexerunt eo»
hortari, atque obsecrando com-
monere ut α pravi dogmatis
hæretico errore, saltem tacendo
desisterent, ne ex hoc exor-
dium dissidii in unitate Eccle-
*i.e facerent, unam voluntatem,
unamque operationem duarum
naturarum asserentes in uno
Domino nostro Jesu Christo.
Hardouln, *Acta conciliorum*,
t. Ht, coi. 10794

Sauveur, lorsqu'il a juarlô πῆκί
dans les saints Évangil» 4, au
chef do m.* diiticiples : *Pterre*,
Pierre, dll-II, voici *que Satan*
*a demandé à vous passer tou**
au crible comme le froment;
ηκiα j'ai prié pour foi, *afin*
que ta foi ne défaille pas. Et
*toi, à ton tour, confirme le**
*frère*λ. Considères donc, prince
tri - clément, quo le Seigneur
et Sauveur do tous, de qui vient
la foi, ayant promis quo la foi
de Pierre ne défoudralt pas, l'a
averti de confirmer *cs frère*.
Aussi bien, chacun le sait, le*
pontifes apostoliques prédéces-
seurs de mon Infirmité, n'nt-ils
jamais manqué à ce devoir...
Malheur donc à moi, si je né-
glige de prêcher ta vérité de
mon Seigneur, qu'ils ont, eux.
prêché* intacte! Malheur à moi
■i j'ensevelis dans le silence le
trésor que j'n'l reçu mission de
distribuer à ceux qui le feront
fructifier, je veux dire cette
vérité que par mes enseigne-
ments je dota faire profondé-
ment pénétrer dans les âmes
des chrétiens... El c'est pour
cela que dés les premiers
essais tentés par le* patriarches
do Constantinople pour intro-
duire dans l'Église Immaculée
du Christ des nouveauté « hé-
rétiques. mes prédécesseurs,
d'apostolique mémoire, forts
des enseignements du Seigneur
lul-mémo, n'èpargnèrenl au-
près d'eux ni les exhortation*,
ni les averttasemcns, ni les
prières pour les amener à re-
noncer a leur doctrine héré-
tique, ou du moins à garder le
silence. Ita espéraient par ce
moyen étouffer lo germe des
division* dont cr* patriarches
menaçaient l'Église en n'ad-
mettant qu'une seule volonté et
une seule opération pour les
doux nature* dans ta personne
unique de\< In ·-SeigneurJésus-
ClirtNl.

Mum : neque alium In allô,
ncque alium ct ahum, sed
eiirndem ipsum In duabu* na-
turis, id est. in deitate ct hu-
manitate, ct post μ ιλ i«lrfi-
lialrin odunalionrm engnos-
cimus : quia neque Verbum m
eamia naturam conversum cit,
nequo caro in Verbi naturam
transformata est : permansit
enim utrumque, quod natura-
liter erat ; differentiam quippe
adunatarum in eo naturarum
M>ta contemplatione dlscemk-
mus. ex quibus inconfuse, Inw*-
parabiliter, et incnmmutablitter
e*t compositus. Unus enim ex
utrisque, ct per unum utra-
que : quia simul sunt ct alti-
tudo deitatis, rl humilitas car-
ni* : servanto utraque natura
etiam post adunationrm aine
defectu proprietatem suam, ct
operante utraquo forma cum
alterius communione quod pr-
prium habet : Verbo operante
quod Verrit eat, et came exse-
quente qu<xl carnis est : quo-
rum unum coruscat miraculis,
aliud succumbit injuriis. Unde
consequenter, sicut duas natu-
ras sive substantias, id est.
deitatem ct humanitatem in-
confuse, Indivise, incnmmuta-
biliter, eum habere veraciter
confitemur : ita quoque et duas
naturales voluntates ct duas
naturales operationes habere,
utpotc perfectum Deum ct per-
fectum hominem, unum eum-
drmqe Ipsum Dominum Jasum
Christum pietatis nos regula
instruit : quia hoc nos apo-
stolic· atque evangelic· tradi-
tio, sanctorumque patrum
magisterium, quos sancta apo-
stolic· atque catholica Ecclesia,
cl venerabiles synodi susci-
piunt, instituissc monstratur.
Hardouin, t. lii.col. 1119-1122.

gneur Jésus-Christ. Il n'est
pas une personne dans une
autre personne, ni deux per-
sonne* juxtaposée* ; il est un
dans *cs deux nature*, cc*1-4-
dim dan* la divinité et dans
l'humanité, et cota après leur
union substantielle. Telle est
η·1ττ fui. Ni. en cflet, lo Vert*)
no ■eut changé en la nature
de b chair, ni ta chair ne «'est
transformée en ta nature du
Verbe ; l'une et Vautrn e»x
restée ce quelle était, mai*
l union est si étroite, <ηv c'eM
par ta seule opération de notre
esprit que nous apprcrvnnna ta
dualité des natures dont il c*t
formé sans confarinn, aans sé-
paration, aan* cliangemcnL Un
seul Christ formé de* deux na-
tures, rl Ici contenant toutes
deux dans ton unité : en lui se
tr» uvent en*rrnble el ta gloire
de ia divinité, et l'humilité de
ta chair : en lui chacune de*
deux natures garde, même
apnta l'union, toute son inté-
grité, chacune accomplit, dans
l'union de l'autre, lo« actes qui
lui sont propres, le Verbe opère
ce qui est du Verbe, ta chair
ce qui est de ta chair, et l'un
fait éclater les miracles alors
que l'autre succombe sous les
coup·. Aussi, de même que
nous reconnaissons unies réel-
lement en lui sans confusion,
•an* division, sans changement
le* deux natures ou substance». c'esUà-dlre ta divinité et l'hu-
manité ; ainsi devons-nous pour
être dociles à Vcnwignemrnl
de nr.lre foi proclamer dans ta
seule cl mime perwnne de
Noire-Seigneur Jéra>*Christ,
Di· u parfait cl homme parfait,
deux volontés naturelles et
deux opérations naturelles, car
tel est constamment l'en>eigne-
mt-nl do ta tradition évangé-
lique ct apostolique, ct des
saints Pères, recueilli par
l'Église apostolique cl catho-
lique et proposé par les saints
conciles.

II. LETTRE CONCHJAIHE DF. SAINT AGATHON ET DES CENT
vingt-cinq ÉVÊQUES. *Extrait mr b< deux volonté* en
Jésun-Chriet,*

Ihcc est|>crfecla nostra scien-
tia, ut terminos catholica? nique
apostollem fidci, quo· usque
adhuc npestollcn sede· nobls·
cum et tenet et tradit, lota
mentis custodia conservemus...
Unum quippe cumdcmqquo IX>-
minum nostrum Je*urn Chii·
•tum l'ilium Dei unigenitum, ex
duabus ct in duabus substantibi
Inconfuse, Incommutablillcr, In-
divise, Inseparabiliter milml-
•terc cognoscimus; nusquam
sublata differentia naturarum
propter unionem, mn! potius
•alva proprietate utriusquo natu-
ra?, cl in unam personnnv,
unamque subsistentiam con-
currenti· : non In dualitatrm
personarum dispertitum vel
diversum, neque In unam com-
positam naturam confusum :
•rd unum cumdcmqquo Filium
unigenitum, Deum Verbum Do-
minum nostrum Je*um Chri-

La jMTfectlon de notre science
consiste, selon nous, n con-
server avec un soin jaloux les
définitions de ta fol catholique
et n|M>»tolique telle que jusqu'À
co jour le siège a|>ostoliquG l'a
gardée et enseignée nvec nous.
Nous reconnaissons donc que
Notre Soigneur Jésus<Jirtat Ftta
unique de Dieu, un en per-
sonne, subsiste «tans confusion,
•an* changement, sans divi-
sion, sans sépar>ilion, dans les
doux natures dont il est formé.
Chti lui, l'union des natures
ne supprime pas leur différence,
mata toutes deux, entrant en-
semble dans l'unité do subsis-
tance ct do jiersunno, conser-
vent leur Intégrité. NI il n'e*t
divisé ou séparé en deux per-
sonnes, ni il n'est formé d'une
nature composée, mais il r*t à
ta fota le Fila unique de Dieu,
le Dieu Verbe ct Noire-Sel-

Les Pères du sixième concile, au reçu de ces lettres,
déclarèrent que Pierre avait parlé par Agathon, ils les
admirent comme regie de la foi. el dans la huitième
session chaque évêque dut déclarer qu'il y adhérerait.
Depuis lors elles onl toujours joui d'une égale autorité
tant en Orient qu'en Occident, el on peut, sans exagéra-
tion, dire quelles onl porté le coup de h mort au
monothélismo, la seule des grandes hért^sics orientales
qui n'ait pas laissé de traces jusqu'à nos jours.

Les grecs voulurent, au concile de Florence, se servir
des lettres dogmatiques d»» saint Agathon pour établir
l illégitimité du *Filioque*, qui ne se trouve point au
symliole inséré dans la deuxième lettre; mais les latins
répondirent victorieusement à tous leurs arguments.
Néanmoins, c'est bien à tort, et bie; inutilement que
Pighius et après lui Baronins, Bini et d'autres, s'appuyant
sur une réflexion que le cardinal Julien aurait faite à
ce même concile, ont prétendu que le *Filioque* primiti-
vement inséré dans le symbole de celte deuxieme lettre
en avait disparu par la fraude des grecs. Il n'en est
rien, ces mots qui ne sont aucunement nécessaires à
l'orthodoxie de ce symbolo ne s'y sont jamais trouvés,
el de plus la remarque du cardinal Julien s'appliquait à un

manuscrit non pas du VI., mais du VII. concile. Cf. Session vu, a Florence; Labbe, *Concil.*, t. xn, col. 114,

Comme les actes du sixième concile dont elles font partie, les lettres de saint Agathon nous sont parvenues sous h triple forme d'un texte grec et de deux textes btins présentés par les éditeurs comme d'antiques versions cl différant l'un de l'autre, quoique non essentiellement. Une étude attentive de ces trois textes permettra de reconnaître non pas la meilleure traduction, mais bien le texte original de saint Agathon dans l'antique version des actes du concile dite du temps de Sergius Irr et publiée pour la première fois en 1521 par Merlin au tome u de ses *Conciles*. C'est ce texte que nous axons suivi plus haut. Il a été reproduit avec des variantes plus ou moins nombreuses par tous les collecteurs des conciles. Voyez Labbe, t. vi, coi. 630-709; Hardouin, t tu, col. 1071-1142; Mansi, t. xi, col. 231-315 et *P. L.*, t. LXXXvn, col. 1161-1211,1215-1218. Le texte grec a été donné pour la première fois en 1612 par l'édition romaine des conciles généraux, t. ni, p. 26-69. On le trouvera également aux endroits indiqués ci-dessus. Enfin, l'autre texte latin, qui est seulement une traduction de la version grecque, a été publié par llardouin, Lin, col. 1185-1514, et reproduit par Mansi, t. xi, col. 745-776. Tous les auteurs qui ont traité de la condamnation d'Honorius et de l'histoire du sixième concile, troisième de Constantinople (voir liONOnrus, Constantinople), ont étudié les lettres de saint Agathon.

II. Quent in .

AGDE (Concile d'). Ce concile, *Agathruse concilium*, se tint au mois de septembre 3(J6 sous la présidence de saint Césaire d'Arles. Trente-cinq évêques y assistèrent. Les actes portent (au moins dans certains manuscrits), que ce fut avec la permission d'Alaric, roi des Visigoths. Les canons du concile d'Agde sont précieux pour nous faire connaître la discipline de l'Église des Gaules à celte époque. Ils sont au nombre de 71; les 17 premiers et le 71. se trouvent seuls dans les meilleurs manuscrits. Les autres ont donc été ajoutés postérieurement et sont empruntés pour la plupart au concile d'Épaone. A la suite de ces 7! canons, on en lit encore divers autres, attribués à tort au concile d'Adge, soit par Gratien, soit par Burchard, soit par quelques manuscrits. Les \$8 canons authentiques du concile d'Agde ont d'ailleurs été aussi reproduits par Gratien dans son Décret. Ils se rapportent à l'irrégularité de bigamie (can. !), aux fautes des clercs el aux peines à leur infliger (can. 2, 8, 39, 11), aux excommunications trop facilement portées par les évêques (can. 3), aux biens des églises (can. 1, 5, 6, 7, 22, 26, 33, 45), au célibat ecclésiastique el aux moyens de le garder (can. 9, 10, 11), à h consécration des autels (can. 14), à b pénitence (can. 15, 43, 41), à l'âge des ordinations (can. 16, 17), à l'obligation de communier à Noël, à Pâques et à la Pentecôte (can. 18), à l'âge où les religieuses pouvaient recevoir le voile (can. 19), aux oratoires établis en dehors des paroisses (can. 21), à b préférence qui doit être accordée aux clercs suivant leur âge (can. 23), aux inans qui abandonnent leurs femmes (can. 25), aux monastères et aux moines (can. 27, 28), aux allranchis (can. 29), à l'ordre de l'office divin (can. 30), aux ennemis qui refusent de se réconcilier (can. 31), aux causes des clercs portées devant les tribunaux civils (can. 32), au calêchuménal à imposer aux juifs (can. 31), à b convocation des conciles (can. 35), aux honoraires des clercs (can. 36), aux homicides et aux taux témoins (can. 37), aux clercs et aux moines vagabonds (can. 158), aux rapports avec les juif» (can. 10), à b divination (can. 42), aux fugitifs (can. 16), à l'obligation d'assister à b messe jusqu'à b tin (can. 47), à la tenue annuelle du synode (can. 71).

Matsl. *Concil.* » t vm. col. 310446 ; **llefele**, *Histoire dts eon-des.* trad. **Leclercq**, Parti. 1909. t 322.1. ii, p. 973-1002; **Dic-Uun. d orc/WuL cAréi.**, L 1, col. «71-M77. **A.** Vacant.

AGE. Voir Enfants, Ordination, Jeûne.

AGE DE L'HUMANITÉ, Voir Homme.

AGE DU MONDE. Voir HexamÉROX, Créauos, Genèse.

AGELIUS Louis, frère mineur qui vivait dans la seconde moitié du xvm. siècle, composa un recueil de cas de conscience sous ce litre: *llcsululiones guæstiumum moralium*, Trente, 1776.

Hurter, *Nomenclator literarius*, t. ni, col. 213.

ÉDOUARD d'Alençon.

AGGÉE. Après une étude générale sur le livre d'Aggée, nous consacrerons un article spécial à la prophétie du chapitre n, 7-10.

I. AGGÉE (Le livre d'). — I. Aggie et sa mission. II. Sa prophétie. III. Commentaires.

I. Aggée et sa mission. — Aggée (hébreu : *IJaggai*; Septante : Ἀγγαιο ; Vulgate : *Aggæus*), dont le nom pourrait se traduire en latin par *festivus* ou mieux peut-être *parperegrinus*, cal l'un des douze petits prophètes. On ne sait avec certitude que peu de chose sur l'histoire de sa vie. D'après les uns, il serait né en Judée, avant l'exil, et aurait vu de ses yeux le temple de Salomon; d'après les autres il naquit un peu plus lard en Chaldée. d'où il vint à Jérusalem en compagnie de Zorobabel. Des auteurs pensent savoir qu'Aggée fit partie de la grande synagogue, qu'il mourut à un âge fort avancé, après l'achèvement du second Temple. On l'aurait enseveli avec beaucoup d'honneur dans l'endroit réservé à la sépulture des prêtres. Toutes ces conjectures reposent uniquement sur des traditions dont la valeur est contestable.

Ce que le texte biblique nous apprend de certain, c'est qu'Aggée prophétisa à Jérusalem et que les oracles, dont se compose son livre, ont eu lieu dans un espace de quatre mois environ. Voici dans quelles circonstances. Seize ans s'étaient écoulés depuis le retour de l'exil et c'est à peine si les Juifs revenus de Babylone avaient relevé l'autel des holocaustes et jeté les fondations du nouveau Temple. Les tracasseries des Samaritains n'étaient pas b seule cause de celte lenteur; il y avait encore de l'indifférence religieuse. Les choses en étaient là quand, la seconde année de Darius, tils d'Hystaspe (520), les prophètes Aggée et Zacharie se levèrent pour faire entendre à Zorobabel, an grand prêtre Josué el au peuple des paroles de reproche et d'encotirageinenl. I Esdr., tv, 2V-v, 3. La reconstruction du Temple : tel fut l'objet de la mission d'Aggée.

Cette mission avait une portée considérable. Le Temple était pour les Juifs, surtout apres l'exil, le centre de b vie religieuse et nationale. Tant qu'il n'était pas rebâti, on ne pouvait pas songer sérieusement à reconstituer le culte cl la cité. Le véritable caractère, comme aussi l'avenir de la restauration entreprise par Zorobabel, dépendait donc du zèle el île la célérité que le peuple mettrait à relever de ses ruines le seul édifice où il fût pennis de sacrifier à Jéhovah.

IL Prophétie d'Aggée. — La prophétie d'Aggée se divise tout naturellement en quatre oracles distincts, prononcés à des époques lres rapprochées les unes des autres.

tn l-1 seconde année de Darius, le premier jour du sixième mois (*Elul* = août-septembre), Aggée adjure publiquement Zoroliabel et Josué de ne pas larder davantage à poursuivre avec diligence le relèvement du Temple. Qu'on ne pn texte pas le manque dr ressources, car elles ne font jamais défaut qunnl il s'agit d'élever des maison* lambrissées. Seul, le sanctuaire de Dieu resterait en ruines? Di sécheresse et la disette sont un juste châtimement de l'indifl. n nce du peuple. Le vingt-

quatrième jour du même mois, on m met â l'œuvre sous li direction de Zorobabel,!, 1; n, 2.

2. L· vingt-td-unième jour du septième mois (7'Ürt = septembre-octobre), le septième jour de la solennité des Tabernacles, nouvel oracle; ce sont des paroles d'encour.igcmrnl, spécialement â l'adresse de ceux qui, .avant vu le Temple de Salomon, ne peuvent aujourd'hui considérer, sans pleurer, les chétives dimensions de celui qu'on rebâtit. Qu'ils sachent que la gloire future du Temple sera bien supérieure â celle d autrefois. Le nouveau sanctuaire ne disparaîtra pas avant d'avoir vu se réaliser la promesse messianique; de tous les points du inonde les peuples y apporteront un jour le tribut de leurs présents, n. 2-11.

3° Le vingt-quatrième jour du neuvième mois (*Kislev* = novembre-décembre), le prophète pose aux prêtres deux questions sur la pureté et l'impureté légales, pour avoir l'occasion d'avertir le peuple qu'aussi longtemps que le Temple ne sera pas rebâti. Dieu les traitera comme des gens impurs. Qu'on se rappelle les fléaux dont récemment encore ont souffert les fruits de la terre. Le jour est proche où Dieu va répandre ses bénédictions, n, 11-21.

4. Le même jour. Dieu déclare solenne llement qu'au temps où, faisant justice du monde entier, il renversera les trônes el brisera la force des puissants, cf. n, 7, 8, ses regards s'arrêteront avec complaisance sur Zorobabel, dont il prendra soin comme un maître fait de son propre sceau, II, 21-2\$. Ce dernier trait est â rapprocher de l'ai., m, 17. .i h r., xxn. 2L

Sans avoir l'éclat d'Isaïe, l'énergie d'Axnos et de Joël, le style d'Aggée ne manque pas de pureté, ni même d'une certaine élégance. Sa prose est coupée par endroits de ce parallélisme rythmique un peu lâche, dont les prophètes aiment â se servir. Quelques répétitions, comme celle-ci : *ponite corda vestra super rias vestras*, 1,5,7; il, 10, 19, trahissent une langue assex pauvre, si toutefois elles ne sont pas l'effet de l'artifice oratoire. Mais il ne faut pas s'exagérer la portée de cette appréciation littéraire, faite sur un morceau de si peu d'étendue.

Inutile de s'attarder â établir l'authenticité et la cano-niale de la prophétie d'Aggée, qui n'ont jamais été sérieusement contestées. On en trouve d'ailleurs des témoignages explicites dans la Bible elle-même. l Esdr., v, 1; vi, 1i; Eccli., XLtx, 13; cf. Agg., n, 2i; Ilebr., xn, 26; cf. Agg., n, 7. Le texte et les versions n appellent aucune remarque spéciale.

III. Commentaires. — S. Jérôme, P. L., t. xxv, col. 1387-1116; Théodore de Mopsueste, P. (λ, l. lxvi, col. 171-191; Théodore! de Cyr, P. G., I. LXXXI, col. 1860-1874; S. Cyrille d'Alexandrie, P. G', t. lxxxi, col. 1021-1063, Ilaymon d'Alber^tadt, /... t. CXVII, col. 211-221 ; Rupert, P. L , l. CLXVIII, col. 683-700; Albert le Grand. Tous les scolastiques de la renaissance qui ont donne un commentaire continu des petits prophetes. Hibera. S. J. (f 1591), el Sanctius. S. J. (f 1628), méritent une mention spéciale. Us avaient été précédés d'Eckius, *Comment, super Haggtvum prophet.*, Seligenstadt, 1538; L. Reinke, *Der prophet Haggai*, in-8-, Munster, 1868; Knabenbauer, *In proph. min.*, I. n, p. 171-219(1886); Troclion, *Les petits Prophètes*, p. 373-391 (1895); Van Iloonacker, *Lex douze petits prophètes*, 1908, p. 538-576. Rosenmuller. *Schol. in V. T.*, I. vn. p. 92, énumère les commentaires protestants parus de 17*50 a 1822. Il con-vient d'y joindre Kohler, *Die Weissagung lluygai's*, Erlangen, 1860; Pusey, *Comment. on the minor Pro-phets*, Oxford, 1889, in-4.; Perovs ne, *Haggai and /echa-~iah*, in-12, 1888; Tony André, *Le prophète A gyre*, 1895.

A. Duhând.

II. AGGEE, U, 7-10. A s'en tenir aux termes de la Vulgate, une des dernières prophéties messianiques si» Ht dans Aggée, n, 7-10. Le passage entier, qu'on intitule IonHnaircta gloire du second Temple, se resume asset

bien dans l'inche du verse! : *Et veniet dmiderntus cunctis gentibiu*. Ce « Désiré de toutes le* nation* » serait le Messie. C'est là une traduction et on commen-l dre que des exégètes, même catholiques, **contient** aujourd'hui. Voyon* ce qu'il en e*t. lλ marche do crttc étude est toute naturelle : L Critique des versions et du texte, il. Exégèse du passage. 111. Conclusion.

L Critique des versions et dî texte. — V Ia Vul-yatr *actuelle*, c'est-à-dire la version hièronymù nne porte, sam* variante de quelque importance :

7. *Quia hire dicit Dominus rjrrrriluum : Adhuc unum ni^hcum est, et ego commovebo caelum, ct ler-ram, et mare, et aridam.*

8. *El muvebo nmnrs gentes : ET VBtflST T>ηΠ>BMT03 cunctis GENTinus : ct implebo domum istam gloi'ia, died Duminus exerrituum.*

9. *Afeitm est arycnlum, et meum est aurum, dicit Dominus exercituum.*

10. *Magna erit glana domus istius nortwinnr plus quam primas, dicit Dominus exercituum : el in loco isto dabo pacem, dicit Dominus exen'ituum.*

2. Jusqu'à la fin du iv» siècle, les Pèn*s latins ont lu dans *Vantique Vulgate latine* ou version pn hiérony-mienne, vulgairement appelée *data*, une variante consi-dérable, puisqu'elle concerne précisément le verset 8*, qui semble décisif. Au lieu de venief *desideratus cun-ctis gentibus*, saint Ambroise, *Epist.*, xxx. 12. P. L., t. xvi, col. 1061 ; *ut introirent electa gentium*; saint Augustin. *De civ. Dei*, xvm. 45. 18, P. L.. t. XU, col. 606. 611; *Ad D*mat. pusl coUat.*, P L., t. XLII, col. 671 ; *venient φιχ electa sunt Domini de cunctis grntibus*. Cette dernivre leçon se rencontre encore dans saint Jérôme, qui la donne comme étant celle des Sep-tante, in h. L. P. L.,V xxv, col. 1402. Aussi bien dum Sabatier. *Ihbl. s. version, ont. lat.*, tn h. L, rétablit-il comme d suit la version latine primitive : *ct venient omnia electa gentium*. Peut-être eût-il mieux fait d écrire : *et venient electa omnium gentium*. Quoi qu il en soit, il a fori justement omis le mot *Domim* lu par >ainl Jérôme el saint Augustin; c'est manifestement une glose latine, répudiée par le texte et les autres versions.

3» Nous ne citons des *Scptantr* que le passage utile : "Επ ἀπαξ ἰγώ σεισω τβν οὐραν'ον χαῖ τιν γην χαῖ τιν (ιάλασσαν χα' την ξηράν. χαῖ ιτ^νοίσω πάντα τα ἰβνη. χχῖ ἡἔχι τὰ ἐχλιχτα πάντων τών τβνὺν... c'est-à-dire *rt venient optima omnium gentium*, ou encore : *optimæ uder omnes gentes*. La leçon grec*|ue se présente uni-formément dans tous les textes et les œuvres des Pi res.

4. Verrïon *sgnai/ue* : « Encore un temps, *hrdd zebm*, j'ébranlerai le ciel et la terre et le continent; et /ébran-lerai toutes les nations et elles apporteront le désir, *rcglâ*, de tous les peuples, et je remplirai cette maison de gloire, dit le Seigneur tout-puissant. > — La para-phrase chahkx'anne traduit exactement de la même ma-nière. excepté qu'au verset 8* elle porte : *et venient de-siderium omnium gentium*. D'après Galatin, *Opus de arcan. cathol. verd.*, p. 211. Rabbi Akita (U* siecle) traduisait : *et adducam desiderium omnium gentium*.

5 I rrsioH arabe : *et venient sclechssima qmrque omnium gentium*.

G *Texte hébreu massort;tique*.

Car aln.«l parieJéhovah Sabaoth : Encore une Lis —[ce m ra (biciiM.)

Et mol fébranlcnil le* deux et la terre, et la mer, et le con- Et fébrunleruî tous le* peuple*. (linent;!

Et viendront les tréaor* de toute* les nations; Et je remplirai celle maisen de gloire :

dit Jébovab Sabaoth!

A moi l'argent et à moi for :

oracle de Jéhovah Sabaoth!

Plu* grande aern la dernière gloire de cette malion que la dit Jéhovah Sabaoth! (première :J

El on ce lieu-ci j© donnerai la paix :

oracle do Jéhovah Sabaoth!

Nous avons adopté cette disposition symétrique, pour que le parallélisme du rythme hébreu saute aux yeux.

7. Il suffit de jeter un coup d'œil sur ce tableau comparatif du texte et des versions pour s'apercevoir que la Vulgate présente une variante caractéristique à l'endroit capital du passage : *cl veniet desideratus cunctis gentibus*. Elle substitue le singulier au pluriel : *veniet* pour *renient*; surtout elle met *desideratas* au lieu de *desiderium*. Saint Jérôme aura-t-il cédé ici, comme en plus d'un autre endroit, cf. Cornely, *Introd. in sacr. Script.*, t. i, p. 425426, au désir de préciser et de donner du relief à ce qu'il croyait être une prophétie messianique, substituant dans ce but le concret à l'abstrait : le *désiré*, la chose souhaitée et attendue pour le *désir lui-même*, tout comme fait Cicéron quand il écrit : *Valete desideria meat*. C'est là une hypothèse très probable, et même certaine. On ne peut guère supposer en effet que le saint docteur ait lu dans le texte hébreu autrement que les Septante et les autres anciens traducteurs. La terminaison féminine du mot *hemdat*, « désir », est trop caractéristique pour se prêter à une confusion quelconque. Tout au plus serait-il permis de conjecturer que les Septante aurent lu le pluriel *hemdôt*, bien que leur traduction puisse aussi bien s'expliquer avec le singulier collectif *hemdat*. Saint Jérôme a cru mieux traduire que les Septante : voilà tout.

S'appuyait-il pour en agir ainsi sur quelque interprétation traditionnelle reçue des Occidentaux? Bien n'autorise à penser que les latins aient connu avant lui la traduction *et veniet desideratus cunctis gentibus*. Il est vrai qu'on la rencontre plusieurs fois sous la plume de saint Augustin, *Deciv.Dei*, xviii, 35,48,/*, *L.*, t.xi,i,col. 593, 611 ; *Serm.*, *L.P. L.*, t. xxxviii,col.330; *In Psalm. cxviii*, 20, *P. L.*, t. xxxvii, col. 1557; mais tous ces écrits sont postérieurs à la version de saint Jérôme; et, d'ailleurs, en un endroit au moins saint Augustin se réclame expressément de l'hébreu, *P. L.*, t. xii, col. 611. Or nous savons qu'en pareil cas son autorité est toujours le témoignage de saint Jérôme. Néanmoins il est possible que l'ensemble de tout le passage eût déjà reçu en Occident une interprétation messianique. Cette hypothèse donnerait à comprendre comment il se fait que, sans plus d'explication, saint Augustin l'expose si souvent dans ce sens. Et peut-être tel aura été le point de départ de saint Jérôme pour accentuer le messianisme du verset 8*.

8. Quant à l'opinion de Riltera, *in h.* prétendant que les juifs postérieurs à saint Jérôme ont sciemment altéré ce passage à l'effet de l'obscurcir, elle n'est pas soutenable en face du texte et des versions. Il faut en dire autant de ceux qui, à la suite de quelques anciens, traduisent comme si il y avait *behemdat*, « et viendront les nations avec empressement », ou encore *el hemdat*, « et on s'approchera du Désiré des nations. »

II. Exégèse du passage. — 1* Que saint Jérôme ait entendu par ce « Désiré des nations » le Messie en personne, son commentaire ne laisse aucun doute à ce sujet. *P. L.*, t. xxv, col. 1102. Il est pareillement incontestable que cette interprétation a été généralement suivie des latins depuis le moyen âge. Qu'il suffise de citer Ihymon, *P. L.*, t. cviii, col. 217; Bupert, *P. L.*, t. cixviii, col. 686, 687; puis, dans leurs commentaires sur Aggée. Albert le Grand, Hugues de Saint-Cher, Nicolas de Lire, Hibera, Sanctius, Cornelius à Lapede, Menochius, Tirinus, Sa, Estius, dom Calmet; enfin, plus près de nous, Bade, Corluy, Vigoureux, etc. À ces noms on pourrait joindre ceux du Luther, d'un grand nombre d'anciens protestants et parmi les modernes celui du D^r Pusey. Avant notre époque les voix discordantes se comptent facilement. C'est par exemple celle de Mariana qui interprète le membre de phrase *et veniet desideratus cunctis gentibus*, en disant : *id est* d'infirmité, d'or, d'argentum quod omnes cupiunt. Il ailleurs il tient pour le sens messianique de l'ensemble du passage. Depuis un siècle, les

protestants dits orthodoxes comme Hengstenberg et quelques exégètes catholiques, par exemple Keinke, le P. Kmbunbauer et M. l'abbé Trochon se sont rangés à ce sentiment. À notre connaissance, le P. Houbignnl fut le premier à opposer une dénégation radicale en refusant au passage tout entier un sens messianique quelconque. *Vulgatus* ; VKMET DESIDERATUS Cūh'CTM GESTIDIS non sic licebat per verbum κληAU numeri pluralis, quo numero id legunt omnes veteres. Pricterea series orationis excludit ab hoc loco Mcssiaē adventum, ad quem Messiam nihil pertinet de his verbis : MEUM est agentuāi. P. Houbigant, *Ihbha hebr.*, t. iv, p. 709. Cette opinion est devenue celle de tous les rationalistes et d'un grand nombre de protestants.

20 Il faut bien convenir que l'interprétation qui entend le verset 8e de la *personne mente du Messie* est inconnue avant la fin du iv^e siècle. Le fait n'a rien d'étonnant, puisque ce sens se fonde tout entier sur la traduction de saint Jérôme. Jusque-là grecs et latins entendaient par ces mots des Septante : χαὶ ἤξιν τα ix).exrà πάντων τῶν ἐθνῶν, *et venient electa omnium gentium*, « l'élite de toutes les nations qui devaient un jour se convertir à la foi chrétienne : trophées glorieux, dons inestimables dont Dieu se plaira à parer l'Eglise de son Messie. » S. Cyrille, *P. G.*, l. lxxxi, col. 1016, S. Ambroise,/*, *L.*, l. xvi, col. 1064; S. Jérôme, *P. L.*, t. xxv, col. 1404; S. Augustin, *P. L.*, t. xii, col. 606. On peut, il est vrai, faire remarquer que saint Ephrem avait déjà écrit, en rapprochant Aggée, II, 8,9, de III Beg., x, 27 : « Il s'agit de l'Eglise même du Messie qui doit se remplir de cet argent véritable, *quand sera venu celui après qui soupireront toutes les nations. sOpera omniasyriace, t. lxxix* (Jl. Mais il convient de ne pas oublier que le commentaire de saint Ephrem sur l'Ancien Testament ne nous est parvenu dans sa forme originale que pour la Genèse et la majeure partie de l'Exode, dans le manuscrit du Vatican H0 du vi^e siècle; pour les autres livres, il existe, d'une manière abrégée, dans une *Catena Patrum* composée en 861 par Sévère, un moine d'Antioche. L'épitomé de Sévère, comparé avec le manuscrit 110du Vatican, montre que le commentaire de saint Ephrem, dont se servait le moine d'Antioche pour la Genèse, différerait de celui de ce manuscrit. Ce commentaire est basé sur la Peschito, mais il a subi des interpolations; il s'y trouve des citations des Septante que saint Ephrem, ignorant le grec, ne pouvait utiliser ». K. Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1899, p. 75. Il est à craindre que Sévère n'ait pris bien d'autres libertés. Si la phrase citée plus haut était vraiment de saint Ephrem, Bar-Hébræus et Bar-Salibi ne l'eussent pas ignorée; et ils n'auraient pas manqué d'enregistrer dans leurs propres écrits un commentaire si remarquable. L'école d'Antioche — y compris les commentateurs de langue syriaque — connaît même une exégèse qui ne regarde pas si loin. Il s'agirait tout simplement des nations ennemies d'Israël, comme Gog et Magog; elles seront vaincues et leurs dépouilles viendront enrichir le temple de Jérusalem Théodore de Mopsueste, /*, *G.*, l. lxxvi, col. 487; Théodore de Cyr, *P. G.*, t. lxxxix, col. 1867-1869, Cf. S. Jean Chrysostome, *P. G.*, t. xlviii, col. 296; t. lvi, col. 222, t. lvi, col. 158; t. lxi, col. 293; Bar-Hébræus, *In XII Proph. min scholia*, p. 20 (recensuit Bern. Moritz, Leipzig, 1882); Bar Salibi, *Comment*, in V. T. (encore inédit, Biblioth. nat. de Paris, fonds syr.).

3° Avec la version de saint Jérôme on commence à entendre Aggée, n,8, du Messie une personne. C'est la un sens qui plaît singulièrement à saint Augustin; il y revient à plusieurs reprises (voir les endroits cités plus haut 1,7*, col. 567). Mais la garantie principale, peut-être même unique de cette interprétation est l'autorité de saint Jérôme qui prétend avoir rendu exactement le texte original. Toute la question se ramène donc à examiner si cette prétention est fondée. Or les raisons qu'on fait valoir

contre la traduction de la Vulgate hiéronymienne se peuvent ramener à trois chefs.

cij Dans le texte hébreu, h* verbe eut au pluriel : *cco<iû*, · et vient. · D'où il faut conclure que le sujet *hemdat* ne saurait désigner une seule p< r^anne, mais doit avoir un sens collectif. On parle du r/Air pour donner à comprendre les choses mêmes qui en sont l'objet : *divilur*, *rea pretiaUB*, *optima quæcuc*. Si on ne veut pas y voir un collectif, il faut alors lier tellement le mot *hemdat* aux deux suivants *Kol-haggolm*, · *omnium gentium*, » lui servant de complément, qu'il ne fasse plus qu'un avec eux ; ce complément du sujet, étant au pluriel et renfermant l'idée principale, explique comment le verbe se trouve lui-même au pluriel. C'est là ce qu'on est convenu d'appeler la règle de Glassius, *de constructione ad. sennijii*. De la sorte la proposition : *Et renient desiderium omnium gentium*, équivaut à celle-ci : *Et tentent ea* [prrtioso] *quor desiderantur ah omnibus gentibus*. C'est ainsi que les Septante et les autres anciennes versions ont rendu le texte. Si, au contraire, la phrase hébraïque est à traduire comme fait la Vulgate, elle est réfractaire à toute analyse grammaticale. Et d'abord *hemdat*, « desiderium, » mis pour la personne même du Christ qu'on désire, ne peut pas avoir un sens collectif. Ensuite *cunctis gentibus* son complément ne saurait influencer sur ce v<rbe pour le mettre au pluriel, puisque ces deux mots ne renfermeraient plus l'idée principale, qui, dans ce cas, se concentre manifestement tout entière sur *hemdat*, < le Désiré. »

Sans nier la valeur de cette considération grammaticale, j'avoue qu'elle ne me convainc pas entièrement. Il ne serait pas difficile, je crois, de signaler plus d'un exemple de construction hébraïque où l'enallage n'est guère plus explicable qu'ici, même dans l'hypothèse que la Vulgate a bien rendu le texte. Citons seulement d'après l'hébreu, Job, xv, 20; Ps. cxvm, KJ3; Is., xvi, V; xi v, 8. Cf. Gesenius-Kautsch, *liebr. Gram.*, § 115; Ribera <1 Sanctius, m h, l.; Pusey, *Comment, in the minor Prophets*, p. 195, 496; Corluy, *Spicii, bibl.*, t. 1, p. 521. Mais il est à remarquer que le concept du Christ envisagé comme la source de tous les biens messianiques, donne à *hemdat* un sens *cumulatif*, qui fait équivalamment de ce mot un terme *collectif*.

b) Le P. Knabenbauer, *Comment, in Proph. min.*, t. n, p. 193, estime que si Aggée s'était servi du mot *hemdat* pour désigner le Messie, il n'eût pas été compris de ses contemporains, parce que rien jusque-là ne les avait préparés à cette appellation. A cela on peut répondre qu'à propos de* toute appellation messianique, il a bien fallu commencer à l'employer une *première fois*. Je ne vois pas bien pourquoi un des derniers prophètes eût été réduit à ne désigner le Messie que par les noms que ses prédécesseurs lui avaient déjà donnés. Au reste il est à remarquer ici que, si la dénomination elle-même n'était pas encore reçue, la chose qu'elle désigne se trouvait être tout à fait conforme aux idées juives. Le Messie est la suprême espérance d'Israël; c'est sur lui que les patriarches et les prophètes ont les yeux fixés; le messianisme est comme le foyer de la vie religieuse et nationale des Juifs. Voir Messie. Est-il dès lors rien de plus naturel que h» Messie soit conçu et désigné comme l'espérance du monde entier? Et qu'on ne dise pas que les gentils ne pouvaient pas attendre celui qu'ils ignoraient encore; car, n'attachant pas plus d'importance que de juste à cette attente universelle d'un libérateur, dont on retrouve chez tous les peuples des traces plus ou moins visibles; nous nous bornerons à faire remarquer (car cela suffit), qu'il s'agit ici de celui qui *devrait être l'objet* de l'attente générale, plutôt que de celui qui *l'était en réalité*. Cf. Sanctius, Rillera, A Lipide Eslus. C'est dans le même sens qu'en plus d'un endroit de l'Écriture, le texte original affirme que le nom de Jéhovah est *lourde toutes les nations*, pur exemple.

Ps. exil, 3, bien qu'en réalité cela veuille dire tout simplement qu'il est *digne de louange*. C'est pourquoi les Septante et la Vulgate ont très bien traduit *εὐδοκία τοῦ κυρίου*, *laudabile nomen Donum*. Et puis, une fois en chemin, il faudrait être conséquent et aller jusqu'au bout : soutenir avec saint Augustin que ce passage doit nécessairement avoir trait au second avènement du Messie : *ut enim desideratus esset expectantibus, prius oportuit eum delectum esse credentibus, nam penius ejus adventus nondum erat desideratus omnibus*. *De civ. Dei*, xvi, 33, P. L., t. xu, col. 393. Enfin, il est aisé de citer plusieurs endroits de l'Écriture antérieure à Aggée, par exemple dans Isaïe, où le Messie reçoit une appellation à peu près identique : *Et legem ejus insulse expectabunt*, xlii, 4; ou encore *me insulc expectabunt*, lx, 9; li, 5. C'est à dessein que nous omettons ici Gen., xix, 10, 26, dont le texte, les versions et les commentaires présentent un caractère trop problématique pour fournir une base solide au rapprochement.

c) La troisième raison qu'on fait valoir contre le messianisme du r. 8, du moins tel que saint Jérôme l'a précisé, est le contexte même de tout le passage. Aggée se présente au nom de Dieu pour donner du courage à Zorobabel et aux Israélites tristes et découragés par l'aspect chétif du temple qu'on vient de restaurer, et qui est si loin d'avoir la splendeur de celui que Salomon avait bâti. Cf. I Esdr., fit. 12. Par la bouche de son prophète, Jéhova déclare qu'il donnera à ce second temple une gloire bien supérieure à celle du premier. Mais en quoi consistera cette gloire? Toute la question est là.

Nous venons de constater que la tradition n'est pas d'accord au sujet du verset principal, et on verra un peu plus bas qu'elle ne diffère pas moins dans les points secondaires. Dans ces conditions, il ne nous reste plus d'autre ressource que de tirer du texte le meilleur parti possible, d'après les règles d'une saine critique. L'exégèse biblique rationnelle trouve son meilleur point d'appui dans le contexte, et quand il s'agit — comme c'est ici le cas — d'un passage rythmé, dans le parallélisme hébraïque. Or il est manifeste que cet objet convoité de tous les peuples, qui doit pénétrer un jour dans Jérusalem pour y embellir le temple du vrai Dieu, nous est marqué d'une façon explicite dans le stique suivant : *meum est argentum, et meum est aurum*, s à moi L'argent et à moi l'Or. » En substance le sens de tout le passage se peut paraphraser comme il suit : < Moi Jéhovah, par des merveilles qui rempliront la nature entière et rappelleront l'Exode, le Sinai et la conquête de la Terre promise, je vais encore une fois ébranler tous les peuples; ils afflueront à Jérusalem et m'y offriront dans ce temple ce qu'ils ont de plus précieux, car l'or et l'argent m'appartiennent. La gloire de cette maison sera à la fin plus grande qu'au commencement. C'est en ce lieu que je donnerai la paix! » Nous avons ici une prophétie parallèle à celle qui se lit beaucoup plus développée au chap. LX d'Isaïe.

Cette exposition se suffit à elle-même. Les idées s'y lient en se complétant d'une façon si naturelle, qu'il est bien difficile de ne pas la déclarer satisfaisante et la seule vraiment soutenable. D'autant plus que la régie souveraine du contexte se trouve fortifiée par les deux difficultés qu'on élève de par ailleurs contre l'exactitude de la traduction *et veniet desideratus cunctis gentibus*. L'examen que nous venons d'en faire montre bien qu'elles ne sont pas *concluantes*; mais il faut convenir qu'elles constituent une grave présomption contre la version latine. Cette présomption prend, ce semble, un caractère de certitude quand on serre de près le contexte. Pour ces raisons nous sommes d'avis que les Septante et les autres versions antiques ont ici raison contre saint Jérôme. Cette conclusion n'est pas incompatible avec le décret du concile de Trente sur l'authenticité de

h \nlgntc (voir re mot). Cf. *De l'authenticité de la Vulgate aux endroits dogmatiques* dans les *Etude» religieuse*», avril 1898, p. 216.

4* Si maintenant nous jetons un regard d'ensemble sur Aggée, n, 7-10, comme aussi sur les interprétations dont il a été l'objet, nous remorquerons sans peine que ce passage se divise naturellement en trois parties :

a) Commotion universelle du ciel et de la terre (7).

6i Ebranlement de tous les peuples qui apportent leurs présents au nouveau temple (8, 9).

c) La suprême manifestation de la gloire promise à ce temple par la paix messianique (10).

Chacun de ces points pris en particulier a reçu de la part des Pères et des exégètes postérieurs les explications les plus diverses. Nous l'avons déjà montré pour le second point, qui est le principal ; il ne serait pas difficile de Péteblir également pour le premier. Inutile de s'attarder à une tâche dont plusieurs commentateurs se sont fort bien acquittés. Qu'on consulte le P. Knabenbauer sur la nature de celle commotion dont l'univers entier sera le théâtre. *Comment. in Proph. min.*, t. II, p. 199, et Estius, *Comment in epist. ad Hebr.*, xii, 26. Quant au dernier point concernant la gloire du second temple et la paix que Jéhovah doit répandre dans Jérusalem, il appelle quelques courtes réflexions.

Ceux qui se refusent à voir dans tout le passage un sens messianique quelconque, entendent le y. 10 de la supriorité que le temple de Zorobabel, restauré par Hérode, devait avoir en durée et en splendeur sur celui de Salomon. L'école d'Antioche elle-même ne semble pas avoir admis autre chose. Cf. plus haut. II, 2°, col. 568, et aussi Eusebe, *Theoph. frag.*, dMi* Mai, *Novae Patrum biblioth.*, I. IV, p. 128. Il est bien vrai que le second temple fut rebâti de l'an 20 avant Jésus-Christ à l'an 26 de notre ère sur un plan beaucoup plus vaste que celui du temple salomonien; c'est là que Jéhovah reçut les prières et les offrandes des prosélytes venus de tous les points du monde connu pour adorer Jérusalem. II Mach., III, 2; AcL, n. 7-12 (cf. Ps. LXXI, 10); Josèphe, *Juf. jud.*, xv, H, 14, édit. DidoJ, t. I, p. 610; La *question juive dans l'antiquité*, dans *Étude» religieuse*», 13 septembre 1895, p. 5 sq. Et pourtant il n'est guère admissible qu'un oracle si solennel ait eu pour unique objet des embellissements que le temple devait recevoir un jour, grâce à la politique vaniteuse d'un Idutnécn. Au reste, quelle qu'ait été la magnificence du temple d'Hérode, d'ailleurs de si courte durée, elle a si peu réussi à effacer l'éclat et la réputation de l'édifice de Salomon que celui-ci est resté proverbial et passe encore généralement pour avoir été une des merveilles de l'antiquité. Enfin comment se résoudre à reconnaître la paix extraordinaire, pré-dite cinq siècles à l'avance, dans le calme, plus apparent que réel, fait de découragement et de servitude, dont la Judée jouit au moment où Hérode reconstruisit le temple? Une paix semblable s'est vue plus d'une fois entre Aggée et Hérode, et on ne voit pas bien pourquoi, dans cette hypothèse, on descend si bas pour trouver la réalisation de la prophétie.

b) autres, qui ont senti avec Ribera, p. 198, toute l'insuffisance de cette exégèse, la complètent heureusement en faisant remarquer que la gloire promise au second temple consiste par-dessus tout en ce que le Messie en personne doit y pénétrer. Ils rapprochent le texte « Aggrede celui de Malachie, n, 1 *Ecce ego mitto angelum meum et praeparabit viam ante faciem meam. Et statim ventet ad templum suum Dominator, quem Vobis» rilu, et angelus testamenti, quem vos vultis. Ecce venit, dicit Dominus exercituum. A en croire Gablin, Ribera et Sanctius, cette interprétation ne serait pas exclusivement chrétienne, elle aurait encore pour elle l'autorité de plusieurs rabbins du moyen âge et même du laïque Rabbi Akiba (f 135). Ce prétendu prophète du pseudo-messie Bar-Cochebas. Il importe de re-*

marquer ici que, d'après le texte et les Septante, l'opposition marquée par le prophète n'est pas précisément entre le temple de Salomon et celui de Zorobabel. Mais entre la gloire du temple au début, à son origine, et celle dont il doit jouir plus tard, à la fin, avant de disparaître : *major erit gloria domus vestra quam prima*. Cf. Agg., n, I, Du coup tombe cette mauvaise chicane, que Rosenmüller n'a pas craint de reproduire, à savoir que le temple restauré par Hérode ne saurait être considéré comme ne faisant qu'un avec celui de Zorobabel. Il s'agirait donc du temple du vrai Dieu en général, sans distinguer entre l'édifice matériel du x^e siècle et celui d'après l'exil.

Le plus grand nombre des commentateurs latins ne voient dans le temple matériel de Jérusalem que le commencement, l'ébauche et le type prophétique de l'Eglise; tel est le vrai temple dont la gloire doit surpasser tout ce qui a précédé. Cf. Apoc., xxi, 24-26. La paix messianique a commencé avec l'incarnation du Verbe de Dieu, mais elle ne recevra son couronnement que le jour de son second avènement. Saint Augustin, *De civ. Dei*, xvm, 18, 35, *P. L.*, l. xii, col. 610, 593, et en général tous ceux dont les noms ont été cités plus haut, II, 10, col. 567, auxquels il faut joindre saint Ephrem, *Opera omnia syriace*, t. I, p. 567. Ce sentiment n'a rien que d'exact et de logique du moment qu'on suppose qu'au verset 8* il est directement question du Messie; il est bien clair dans ce cas que la paix, dont il est parlé immédiatement après, est vaste et durable comme le royaume même du Christ.

III. CONCLUSION. — 10 Malgré les interprétations diverses dont chaque détail de cette prophétie a été l'objet, il n'est pas difficile de constater l'accord parfait des commentateurs catholiques sur le sens général de tout le passage. Par des voies différentes ils en arrivent presque tous à conclure qu'il s'agit ici des temps messianiques, c'est-à-dire de l'époque où doit s'établir sur terre le royaume immuable de Dieu prédit par les prophètes. Tel est le sens que l'auteur de l'épître canonique aux Hébreux, xn, 26-29, donne à Aggée, il, 7; et c'est là une autorité irréfutable. Bien plus l'usage même qu'il fait de ce passage au I^{er} siècle de l'ère chrétienne donne à penser que sa signification messianique était dès lors communément reçue.

20 Ce sentiment de la tradition chrétienne trouve un solide point d'appui dans le texte lui-même. Aggée y décrit les temps messianiques avec les mêmes traits qui souvent se rencontrent ailleurs dans les auteurs inspirés. Pour s'en convaincre il suffit de comparer les trois parties de sa prophétie avec les plus saillantes de ces endroits parallèles,

) C'est d'abord une grande commotion de tous les peuples et comme un renouvellement de la nature entière. Joel, 11,30,31 (cf. m, 15); Is., xxxiv, 1; i. i, 16; LXV, 17; i. xvi, 22 (cf. I Reg., n, 10); Act., n, 17-20 (cf. Ephes III, 8-14; II Petr., m, 10, 13). L'avènement du Messie doit être en effet précédé de luttes acharnées, au milieu desquelles seront humiliées et châtiées toutes les orgueilleuses nations de la terre. Is., II, II sq.; XIX, 16-xx; xxiv, 19-23; Michée, v, 10-vi; Dan., n, 44; vu, 14.

) Le culte de Jéhovah prendra aux temps messianiques un caractère universel, *catolique*. Les peuples du monde entier viendront en foule à Jérusalem, c'est-à-dire se convertiront au vrai Dieu. Is., i. x, tout entier π, 2-5; iv, 3; xiv, 1-3; xux, 6; Midi. i. iv, I S4; Ps II, I. xvi, XLVI, CXVI. LXXXVI, etc.

c) De tous les biens messianiques la paix est le principal; le Messie doit être le souverain pacificateur*. Ps. l. xxi; Is., ix, 6, 7; Mich., v, 5; M. dach., m, 12.

3e Il y a donc au sujet de cette prophétie d'Aggée un juste milieu à tenir entre deux sentiments opposés et qui sont, semble-t-il, également erronés. En partant du fait que le verset 8* est mal rendu dans la Vulgate, l'on

uns prétendent que le passage tout entier n'a rien de messianique. D'autres soutiennent qu'on ne saurait établir le messianisme du passage qu'en maintenant dans son intégrité la traduction de saint Jérôme. I. Reinke et le P. Knabenbauer — pour ne parler que des commentateurs catholiques contemporains — sont, comme nous, dans le vrai, quand ils concluent que le texte est à traduire comme ont fait les Septante, et que néanmoins l'ensemble du passage reste messianique. Il est bien vrai qu'il n'est pas directement question ici de la personne même du Messie, mais on y caractérise son temps et son œuvre. Le prophète prédit solennellement que la gloire future et dernière du temple, qu'on relève de ses ruines, sera de voir se réaliser au moins dans ses commencements, l'espérance messianique. Dès lors, une conclusion s'impose à quiconque admet l'inspiration d'Aggée : c'est que le Messie est déjà venu, puisque le temple a disparu depuis l'an 70 de notre ère. Que si on recherche à quelle époque précise et dans quelles conditions la prophétie a pu s'accomplir, il faut convenir que rien dans l'histoire du passé ne répond mieux aux exigences du texte que l'apparition dans le monde d'une religion universelle fondée en Palestine par Jésus de Nazareth et prêchée par ses disciples à toutes les nations de la terre dont l'élite a fini par croire à l'Évangile.

Peach, *Infrod. proptrd. ad e. theol.*, t. I. p. 141 ; Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, 1908. p. 563-566; M. Ittetzmueller, *Theologia biblica*, Fribourg-Brieg, 1908. t. I, p. 588-601, et, pour la protestante, Smith, *A dictionary of the Bible*, t. II, col. 1265.

A. DrRANO.

AGGRAVANTES (Circonstances) et circonstances qui changent l'espèce du péché. — I. Notion. II. Application pratique.

I. Notion. — Tout acte de volonté délibérée a un terme ou *objet* auquel il se rapporte, qui en est comme la forme extérieure, déterminante et spécifique, d'où il suit que l'acte volontaire est bon, mauvais ou indifférent, suivant que son objet se est lui-même empreint de l'une de ces trois caractéristiques dans l'ordre de la moralité. Le péché donc est l'acte par lequel l'homme viole sciemment et librement les lois objectives de la morale, en laissant s'égarer les complaisances de sa volonté sur un objet entiché d'une immoralité quelconque.

S'il n'y avait jamais qu'un seul objet pour chacune de nos œuvres péccamineuses, leur appréciation morale n'offrirait aucune difficulté. En réalité, les termes de nos volitions sont presque toujours complexes, à cause des nombreuses relations morales que peut présenter simultanément, par ses divers côtés accidentels, une chose apparemment simple elle-même dans son individualité physique. De là vient que très fréquemment la moralité mauvaise d'une même action (et aussi, par raison inverse, la moralité bonne) se trouve multipliée, suivant la multiple malice que l'homme peut rencontrer et prendre à son compte dans le groupe d'éléments objectifs qui ont été plus ou moins directement visés par lui comme termes de son opération.

D'ordinaire, parmi ces éléments il en est un qui, dans l'intention du pécheur, prime les autres et constitue, pour ainsi dire, la substance morale objective de sa volition ; c'est, si l'on veut, l'objet primaire, ou simplement, comme disent les théologiens d'un seul mot, *l'objet*. Les autres, n'étant que d'ordre accidentel, et comme joints par mode de « circonstance » à l'objet primaire, devraient, en stricte terminologie, s'appeler objets secondaires ; le langage reçu chez les moralistes leur réserve le nom de *circonstances*. Ainsi, pour le voleur, le fait de dérober la masse d'or qu'il convoite constitue *l'objet* de son péché ; si cette masse d'or est un Ciboire qu'il lui faut extraire d'un tabernacle, le sacré du ciboire et le lieu du larcin sont des *circonstances* du crime. S'agit-il du vol d'une somme relati-

tivement minime, commis au détriment d'un pauvre ? Là encore, la condition personnelle de celui-ci est une « circonstance », qui peut même, en pareil cas, suffire à rendre mortelle une faute que la légèreté de matière eût permis, en toute autre occasion, de tenir pour vénielle.

Sans doute, le voleur préférerait voter simplement, ailleurs que dans une église ou chez un pauvre ; ces deux circonstances, de lieu et de personne, le gênent ; elles n'entrent point dans son intention principale ; autrement, elles deviendraient à leur tour, et directement, véritables objets de sa faute. Il passe outre cependant, aimant mieux voter c ainsi », que ne pas voter du tout ; en conséquence, il accepte, sans l'avoir tout d'abord voulue spontanément par intention primitive, l'immoralité supplémentaire que comportent les circonstances de son vol.

Les modifications que les circonstances peuvent faire subir à la malice principale du péché sont de trois sortes : tantôt elles en augmentent la gravité, sans pourtant la faire sortir de son espèce, et alors on les appelle *aggravantes* ; tantôt elles la diminuent, comme il arriverait en cas de vol inspiré par un motif susceptible d'excuse ; tantôt, enfin, elles introduisent une nouveauté spécifique dans le péché principal, et on les appelle *mutantes speciem*, parce qu'elles entraînent une mutation spécifique du péché, laquelle peut être de deux genres différents : mutation d'espèce théologique, si ce qui n'est en soi que réniel devient mortel [Kir circonstance, et *vice versa* ; mutation d'espèce morale, quand, à la violation du précepte mis en cause dans l'objet principal, la circonstance ajoute la violation simultanée d'un autre précepte, et, par la même, un nouveau péché spécifiquement différent du premier

II. Application pratique. — La théorie morale des circonstances a son application pratique la plus intéressante dans le traité de la *Pénitence*. Doit-on déclarer au saint tribunal, outre le péché principal, dans son espèce propre et ses répétitions numériques, les circonstances qui l'ont accompagné en modifiant plus ou moins sa moralité ? La question doit être diversement résolue suivant la nature des circonstances qui sont en jeu.

Il faut d'abord, tout d'abord, d'une façon générale, qu'il n'y a jamais pour le pénitent obligation de s'accuser d'un mal qu'il n'a pas eu conscience de commettre. Si donc, par inadvertance, ignorance ou erreur non coupable, une circonstance de sa faute, même très aggravante, même *mutans speciem*, lui a échappé, ou ne s'est pas offerte à son esprit avec la gravité de sa malice propre, il n'a pas à la déclarer, n'ayant de ce chef encouru devant Dieu aucune culpabilité grave dont l'aveu lui soit ordonné par le précepte de l'intégrité de la confession. Cf. Berardi, *Praejis confes.*, n. 51, édit. Bologne, 1887, t. I, p. 18; Frassinetti, *Abrégé de théol. nior.*, traité III, diss. IV, n. 7, trad. franç., 2^e édit., Tamines, 1891, t. I, p. 162.

2^o Pas d'obligation, non plus, de déclarer les circonstances *minuentes* qui, étant à la décharge du coupable, ne bonifient point des fautes, ni matière du sacrement de pénitence ; sauf le cas, cependant, où leur narration serait de nature à prévenir des erreurs substantielles dans le jugement du confesseur ; c'est ainsi qu'on doit, non pas s'accuser, mais en faire communication, à titre de renseignement indispensable, des circonstances qui rendent vénielle une faute que le confesseur mal avisé aurait le devoir de regarder comme mortelle.

3^o Tout le monde s'accorde à affirmer la nécessité d'accuser les circonstances *mutantes speciem* ; soit qu'elles ajoutent au péché principal une autre faute grave spécifiquement distincte, soit que, dans la sphère d'une même espèce morale de péché, elles transfer-

ment, de vénielle en mortelle, la culpabilité du pécheur.

I Pour les circonstances *aggravantes*, comme il en est de deux sortes, les unes *légèrement*, les autres *notablement* aggravantes, il y a lieu de formuler à part les réponses concernant ces deux hypothèses.

a) On n'est pas tenu d'accuser les circonstances « légèrement aggravantes », le vol, par exemple, d'une somme qui excéderait de quelques francs la matière regardée comme suffisante pour un péché mortel. C'est la doctrine commune des moralistes.

b) Le problème est plus délicat en ce qui concerne les circonstances dites *notabiliter aggravantes*. Il y a grosse controverse là-dessus parmi les docteurs de la monde.

Deux opinions principales, et contradictoires, se partagent renseignement, toutes les deux fort recommandables par la valeur des raisons qu'elles allèguent et l'autorité des bons auteurs qui les soutiennent. L'opinion négative, cependant, est devenue aujourd'hui beaucoup plus probable, et commune. Saint Alphonse de Liguori l'adopte, et à sa suite la presque totalité des moralistes contemporains. Saint Thomas s'en était déjà expliqué formellement et admettait comme plus probable le sentiment qui décharge les pénitents de l'obligation d'accuser les circonstances notablement aggravantes de leur faute. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVI, q. in, a. 2.

Théoriquement donc (*per se*), l'on ne saurait imposer cette obligation aux fidèles. Mais, en pratique, *per accidens*, pour d'excellentes raisons qu'on pourra trouver développées dans les théologies morales, il convient de les laisser dans la coutume où ils sont, pour l'ordinaire, de faire spontanément cette déclaration, pour la décharge de leurs consciences et l'instruction des confesseurs. Ils ont d'ailleurs le devoir de répondre aux interrogations prudentes que celui-ci est toujours en droit de leur adresser sur ce sujet, afin d'informer son jugement et de leur donner, en connaissance de cause, les avis spéciaux que peuvent réclamer les circonstances de leurs fautes.

Se il faut remarquer enfin que la déclaration des circonstances devient obligatoire quand elles sont affectées de censure ou de réserve.

¶ Quelques auteurs admettent une quatrième catégorie de circonstances, comprenant celles qui changent « l'espèce théologique » du péché; ils les appellent *aggravantes* ou *minuentes in infinitum*. C'est une question de mots et de divisions à choisir. En réalité ils s'accordent avec nous sur les solutions que nous avons présentées ci-dessus (2° et 3e) à propos de ces circonstances, que nous préférons désigner par l'expression plus claire de *mutantes speciem theologicam peccati*.

Voir les auteurs du théologie morale : 1° au traité *De actibus humanis*; 2° au traité *De pœnitentia*; en particulier : S. Thomas *in IV Sera.*, l. IV, disp. XVI, q. iu, a. 2, 5; *Opusc.*, XH (al vni), *Ad tectorem Ilisuntinum, de VI articulis*, q. vi, Qj. onui. Anvers, 1012. t. vu, p. 83; Paris, Vlvê., 1875, t. xxvn, p. 264; Home, 1570, t. XVif, p. 83; S. Antonin, *Sum. theol.*, part. III, lit. xtv, c. xix. § 7, Vérone, 1740, t. m, col. 781; Vasquex, *In III. part. S. Thom.*, q. XCI, a. 1, dub. H, Lyon. IG», l. IV, p. 161; Logo, *De paenit.*, disp. XVI, n. 104, Lyon, 1652, p. 301; S. Alphonse, do Ldguori, *theol. moral.*, l. VI, n. 468. Turin, 1885, t. n, p. 3767; Ballerini, *Opus theol. moralis*, tracL I, n. 151; tract. X, n. 354, Pralo, 1890, t. i, p. 83, t. v, p. 181; Haine, *Theol. moral. elementa, De act. hum.*, q. XLV, et *De psenit.*, q. xu, 3° édit., Louvain, 1894, l. I, p. 55; t. m, p. 216; Berardi. *Examen compssarii et parochi*, Faenxa, 18A, t. u, p. 48, et *Praxis confessor.*, *loc. cit. supr.*

F. Desiia y es.

AGIER Pierre-Jean, jurisconsulte français, né à Taris en 1748; il était fils d'un procureur au parlement; il m. destinait au barreau et se lit recevoir avocat en 1769. Ln putê suppliant du Tiers-Ltal de la capitale en 1789,

puis représentant de son district à la communs de Pari*, il fut investi plus tard de diverses fonctions judiciaire. Apres la chute de Robespierre, il fut appelé a la présidence du tribiin.il révolutionnaire. En 1802, il fut nommé vice-président du tribunal d'appel de Paris el conserva cette charge jusqu'à sa mort (1823). Dans ses nombreux écritsjuridiques, scripturaires ou théologiques, P.-J. Agier développe les théories chères aux légistes de l'ancien régime; il défend avec passion les idées jansénistes cl re montre partisan du millénarisme. Il puldie en 1801 son traité du *Mariage dans ses rap/torls avec la religion <r avec les lois nouvelles de la France*, 2 vol. in-8®, Pari*; il y revendique pour l'autorité civile toute juridiction sur les causes matrimoniales; il y rejette aussi plusieurs décisions du concile de Trente el va jusqu'à mettre en doute l'œcuménicite de cette assemblée. Comme il se fondait principalement sur les témoignages de Sarpi, il essaye de réhabiliter cet historien suspect, dans sa *Justification de Fra Paolo Sarpi, ou Lettres d'un prêtre italien* (M. Degola) à un magistrat français (Agier) sur le caractère et les sentiments de cet homme célèbre, traduit de l'italien, in-80, Paris, 1811. Les idées jansénistes el millénaristes de P.-J. Agier se retrouvent dans deux autres ouvrages publics à la lin de sa vie, ses *Vues sur le second avènement de Jésus-Christ ou Analyse de l'ouvrage de Lacunza* (voir ce mol), *jésuite*, in-8°, Paris, 1818, el ses *Prophéties concernant Jésus-Christ ct i'Église, éltarses dans les Livres saints*, in-8°, Paris, 1819.

Feller, *Diographie universelle; Encyclopédie des gens du monde*. Paris», 1833, t. i; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1854; Vigoureux, *Dictionnaire de la Bible*, Paris», ItOi; Hurter, *Nomenclator hterarius*, Inapruck, 1895, t. m.

V. Ob1ct.

1. AGNEAU DE DIEU, nom symbolique donné par l'Église au Sauveur du monde. — I. L'agneau de Dieu dans l'Écriture. II. L'agneau de Dieu dans l'Église.

L L'agneau de Dieu dans l'Écritche. — 1° Isaïe, un, 7, avait annoncé prophétiquement ce nom, sinon sous forme d'appellation, du moins par manière de comparaison. Il avait comparé le serviteur de Jéhôvah, le Messie, à « la brebis conduite à la boucherie » et à « l'agneau muet sous la main de celui qui le tond ». Le point de comparaison est la patience de l'homme de douleurs, dont les souffrances volontairement supportées seront agréables à Dieu et dont la mort servira de rançon pour les pécheurs. Comme la brebis et l'agneau, le Christ ne résistera pas à ses bourreaux et se taira, quand ses juges le condamneront à mort. Saint Cyrille d'Alexandrie, *In Isaiam*, v, 2, *P. G.*, t. lxx, col. 1177-1180. — 2e Jean-Baptiste, le premier, donna ce nom à Jésus. Le voyant venir à lui, il le mon!ni du doigt, en s'écriant : « Voici l'agneau de Dieu, voici celui qui ôte le péché du monde. » Joa., I, 29. Le lendemain, le précurseur répéta devant deux de ses disciples : « Voilà l'agneau de Dieu. » Joa., i, 36. Jean désignait le Messie à son entourage par une formule qui n'avait pas besoin d'explication. L'appellation « agneau de Dieu » avait sur ses lèvres un sens déterminé, certainement dérivé des figures de l'ancienne alliance. Les exégètes chrétiens ne sont pas d'accord sur l'ion origine et sa signification précise. Saint Augustin, *In Joan. Ev.*, iv, I, n. 10, l*. L., t. xxxv, col. 1110, el saint Brunon d'Asti, *Comment, in Joan.*, i, 1, *P. L.*, t. CXLV, col. 457, n'ont vu que l'innocence de l'animal, convenant en toute perfection au Christ immaculé. L'abbé Rupert, *Comment, in Joan.*, !, *P. L.*, t. ci xix, col. 210-241, a pensé à l'agneau pascal (voir ce mol), figure de l'agneau sans tache qui a délivré l'humanité de la servitude de Satan cl l a fait passer à la véritable lerro promise perdue par le péché d'Adam Origine, *Comment, in Joan.* t vi, 32*35, *P. G.*, t XIV, col. 289-293, avait insisté sur le rapprochement entre l'upn.ou de Dieu cl le sacrifico perpiUuel d'un agneau qu'on offrait malin et soir danH l'ancienne loi, Exoïl., xxix, 38-*6. sana n< .liger la pro-

phêle < Isaïe, I ui, 7 (Test ce dernier aspect que les autres Pères grecs ont surtout considéré, Théodore de Mopsueste, *In Ev. Joan.*, i, 29, /*. G., t. lxxvi, col. 736; S. Jean Chrynostome, *ht Joan.*, homil. xvn.n.1, *P. G.*, t. LIX, col. 109; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joan. Ev.*, II, *P. G.*, t. LXXIII, col. 192; Théophylacte, *Enarrat.* i/i *Ev. Joan.*, *P. G.*, t. cxxm, col. 1172; Euthyrnius, *Corn-nient*, in *Joan.*, *P. G.*, I cxxix, col. 1133. Toutefois, ils n'excluaient pas le rapport avec le sacrifice quotidien de deux agneaux devant le tabernacle et au temple. L'agneau de Dieu, montré par Jean-Baptiste, avait été à la fois préfiguré par le sacrifice mosaïque et prédit par Isaïe. Cette explication paraît la meilleure, car l'idée de victime n'est pas absente de la prophétie d'Isaïe, puisque le Messie souffrant est comparé à un agneau qu'on immole et qu'il prend sur soi les iniquités d'autrui. Jean-Baptiste avait donc en vue le Messie, juste et innocent, volontairement immolé et enlevant le péché du monde, après l'avoir pris comme sa charge et l'avoir expié dans son sang. L'agneau qu'il montre n'est pas seulement l'agneau divin, l'agneau envoyé par Dieu ou offert à Dieu; il est l'agneau de Dieu, au titre de propriété, le Fils de Dieu accomplissant dans les souffrances et la mort sa mission rédemptrice. Fillion, *Évangile selon saint Jean*, Paris, 1887, p. 21-22; Knabenbauer, *Comment.* in *Ev. tec. Joan.*, Paris, 1898, p. 101-102; A. Loisy, *Le témoignage de Jeanbaptiste*, dans la *Illustration d'histoire et de littérature religieuses*, 1898, t. III, p. 229-232. — 3° L'apôtre saint Jean qui avait entendu sortir de la bouche du précurseur la belle appellation d'agneau de Dieu et avait ainsi appris à connaître Jésus, se complut à lui donner ce nom dans l'Apocalypse. Il l'a vu au ciel dans la gloire devant le trône, à l'égal de Dieu; il l'a vu debout, comme immolé; il n'est pas égorgé, il est vivant, mais il porte les nobles cicatrices des blessures qui lui ont donné la mort. Il a la puissance de rompre les sceaux du livre mystérieux et la science nécessaire pour en expliquer les secrets. Les quatre animaux symboliques et les vingt-quatre vieillards se prosternent à ses pieds et lui offrent les prières des saints. Avec les anges et les créatures rachetées, ils chantent l'efficacité de son sang rédempteur. Apoc., v, 6-11; vi, 1-12. La rupture du sixième sceau révéla les terribles effets de sa colère sur les rois impies de la terre, vi, 16. Les justes et les élus l'entouraient et l'honoraient, vit, 9, 10; venus de la grande tribulation, après avoir lavé leurs robes dans son sang, ils seront éternellement heureux sous sa conduite. 13-17; xxii, 11. Après l'ouverture du septième sceau, vin, 1, les bons anges furent vainqueurs dans leur lutte avec les mauvais par la vertu du sang de l'agneau, xu, 12. Les adorateurs de la bête n'ont pas, dès l'origine du monde (selon la meilleure interprétation, cf. xvii, 8), leurs noms écrits au livre de vie de l'agneau immolé. xiii, 8. Dans une autre vision, saint Jean vit l'agneau debout sur la montagne de Sion, entouré des élus qui portaient son nom écrit sur leurs fronts, et des vierges, les prémices de la rédemption, qui formaient sa suite et chantaient un cantique nouveau et mettable. XIV, 1-11. Les adorateurs de la hôte seront punis en sa présence, xiv, 10; ses vainqueurs chanteront le cantique de l'agneau. xv, 3. Des rois combattront cet agneau, (pii est le roi des rois, mais il les vaincra, xvii, 14. Les justes prendront part au festin de ses noces et leurs bonnes œuvres seront son vêtement de fête, xix, 7-9. Son épouse est la Jérusalem céleste, xxi, 9, qui est fondée sur ses apôtres, 11, et dont il est lui-même le temple et la lumière, 22, 23. Il n'entrera dans ce temple que ceux (pii sont inscrits dans le livre de vie de l'agneau, 27. Un fleuve d'eau vive, resplendissant comme le cristal, jaillit des trônes de Dieu et de l'agneau, (pii sont dressés au milieu de la ville sainte. XXII, 1-3. Saint Jean a donc vu l'agneau rédempteur, adonné dans le ciel à cause de son immolation et faisant participer à sa gloire tous ceux qui oui

su profiter de son rang pour l'expiation de leurs fautes. Il l'a vu sur un trône à côté de Dieu, à l'égal de Dieu; c'est le Verbe rédempteur, glorifié dans son humanité sainte et recueillant les fruits de sa victoire.

II. L'Agneau de Dieu dans l'Église. — La gracieuse appellation d'agneau de Dieu a passé de l'Écriture dans le langage ecclésiastique. — 1° Les Pères l'ont répétée et l'ont employée dans ses diverses significations. Sans parler de nouveau des commentateurs du quatrième Évangile qui ont expliqué l'œuvre de Jésus avec son précurseur (voir plus haut), saint Ignace d'Antioche, *Ad Philip.*, vin, 3, Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, Tubingue, 1881, t. II, p. 114, dit que la voix de Jean le prophète annonçait la passion du Sauveur, en l'appelant l'agneau de Dieu. Saint Ambroise, *De Joseph patriarcha*, 3, *P. L.*, t. xiv, col. 618, assure que Jésus a été un agneau pour nous à qui il a enlevé le péché du monde. Pour Eusèbe de Césarée, *Demonst. ev.*, x, proœrn., *P. G.*, t. xxi, col. 717, le Verbe incarné a été dans son humanité l'agneau de Dieu, destiné par lui à s'offrir en victime pour les agneaux ses frères et pour le reste du troupeau. Saint Paulin, patriarche d'Aquilée, *Contra Felicem Urgellitanum*, II, 11, *P. L.*, Lxxix, col. 432, a réuni le témoignage de Jean-Baptiste à ceux de l'Apocalypse, dans lesquels Jésus est appelé l'agneau de Dieu, pour démontrer sa divinité. L'abbé Hupert, *Comment.* in *Apoc.*, iv, *P. L.*, t. clxxix, col. 932-933, a prouvé que l'agneau de Dieu n'a été glorifié au ciel que parce qu'il avait été égorgé pour le salut des hommes. — D'autres Pères de l'Église ont interprété de l'agneau de Dieu des passages scripturaires qui ne le désignent pas au sens littéral. Ainsi saint Jérôme, *Comment.* in *Isaiam*, vi, *P. L.*, t. xxiv, col. 231-235, a appliqué au Messie la parole du prophète : *Emitte agnum dominatorem terra*. xvi, 1. L'agneau, maître du monde, est le Messie qui a compté parmi ses ancêtres Ruth la Moabite; à sa venue, toute puissance du diable sera détruite et réduite en poussière. Celle interprétation n'est qu'une accommodation du texte original qui, adressé au roi de Moab, signifie : < Envoyés au maître de la terre de Juda les agneaux que vous lui devez comme tribut. > Cf. 1^{er} Reg., xvi, 15; Knabenbauer, *Comment.* in *Isaiam*, Lxi, Paris, 1887, p. 341-345. Le même saint docteur, *Com. in Jer.*, n, *ibid.*, col. 756-757, reconnaît avec toutes les Églises que les paroles que Jérémie, XI, 19, dit de lui-même : « Je suis comme un agneau plein de douceur que l'on porte à la boucherie, > doivent être entendues du Messie dont ce prophète était la figure. Au milieu des persécutions qu'ils endurent. Jérémie et Jésus sont doux et patients comme l'agneau mené à la boucherie. Knabenbauer, *Comment.* in *Jerem.*, Paris, 1889, p. 170, — 2° La liturgie romaine a consacré l'application messianique de ces deux passages. Plusieurs fois, dans les jours qui précèdent Noël, elle place sur les lèvres des bréviaires l'ardent souhait : *Emitte Agnum, Domine, dominatorem terre de p'tra deserti ad montem filiorum Sion*. Le jeudi saint, à l'office des Ténèbres, elle ripèle deux fois, en l'appliquant à Jésus-Christ, la parole de Jérémie : *Eius quasi agnus innocens; ductus iuxta ad immolandum, et nesciebam*. Elle n'a pas oublié la comparaison qu'Isaïe a faite du Sauveur avec l'agneau innocent et muet, avec la brebis qui est égorgée sans se plaindre, et elle l'applique à Jésus-Christ, aux offices du jeudi saint et du samedi saint. L'hymne de Laudes, au temps de la Passion, nous fait chanter : *Agnus in Crucis levatur immolandus stipite*. Celle de la même heure, durant l'Ave, dit : *En Agnus ad nos mittitur laxans gratis debitum*. Un répons du mercredi de la première semaine nous annonce : *Hex mister adveniet Christus, gurm Joannes p'ndicavit Agnum esse venturum*. Le samedi après Pâques, un autre répons dit des nouveaux baptisés, qui (levaient déposer le lendemain l'habit blanc de leur Kiplême : *Jj(i sunt agni novelli, qui annunlia-*

vcrunf modo, venerunt nd fontes, repleti sunt claritate. In conspectu Agni amicti sunt studs albis ft palma in manibus eorum. L'hymne de l'Epiphanie aux vêpres et à matines chante que l'agneau céleste a sanctifié par son divin attouchement les eaux du Jourdain et qu'il nous enlève par les eaux du baptême les péchés dont il a été innocent En revêtant l'aube, le prêtre qui va célébrer les saints mystères, récite cette prière : Dealba me, Domine, et munda cor meum, ut in sanguine Agni dealbatus, gaudiis perfruar sempiternis. Après la frac-

symbolique sur beaucoup de monuments chrétiens de diverse nature en Orient et en Occident. Elle rappelle aux fidèles le souvenir du divin agneau immolé pour leur salut, sans trahir aux yeux des néophytes les mystères sacrés ni scandaliser les néophytes par des images directes de la passion de l'Homme-Dieu. Afin de rendre l'allégorie plus sensible, on donna à l'agneau les attributs du Sauveur qui devinrent de plus en plus significatifs. Nous allons indiquer ces transformations successives. — I. L'agneau a d'abord été représenté avec les insignes du bon pasteur. Dans une très ancienne peinture du cimetière de Domitille, la houlette pastorale à laquelle est suspendue la mulctra ou vase de lait, symbole de l'eucharistie, est appuyée contre l'agneau pasteur (fig. 11). Sur une fresque plus récente du cimetière des saints Pierre et Marcellin, le vase de lait est posé sur le dos de l'agneau et entouré d'un nimbe (fig. 12). Dans la sixième chambre du cimetière de Callisto, il est attaché à un pedum ou bâton pastoral qui porte un agneau couché. P. Allard, Rome souterraine, 2^e édit., Paris,

IL — Agneau portant la houlette et le vase de lait, attributs du Bon Pasteur, d'après Butler, dans Catacombes de Rome, Paris, 1848, p. 249, fig. 9.

tion du pain consacré, il dit trois fois, en se frappant la poitrine : Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis. C'est le pape Sergius, 687-701, qui a institué cette triple invocation. Liber pontificalis, édit. Duchesne, t. I, p. 37. Au moment de communier les fidèles, le prêtre présente la sainte hostie, en disant : Ecce Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, la triple répétition de l'antienne Dei termine toutes les litanies. L'hymne de matines à la fête du Sacré-Cœur rappelle que la grâce s'échappe comme un fleuve à sept courants, du cœur ouvert du Sauveur pour que nous allions y laver dans le sang de l'agneau nos vêtements souillés par le péché. — 30 L'image de l'agneau se rencontre comme ornement

12. — Agneau portant le vase de lait nimbé, d'après P. Allard, Rome souterraine, 1877, fig. 25, p. 820.

1877, p. 326-327. — 2. Au IV^e siècle, l'agneau est placé sur un monticule, duquel s'échappent quatre ruisseaux qui figurent les quatre fleuves de l'Eden ou les quatre Evangiles. Cf. de Laurière, Note sur deux reliquaires de consécration d'autels, dans le Bulletin monumental, 1888, p. 10. de Rossi, La capsella argentea africana, Rome, 1889. Cette représentation qui se rencontre d'abord sur quelques fonds de coupe dorés, s'est maintenue longtemps, puisqu'on la retrouve sur des bas-reliefs de sarcophages relativement modernes. Dans ceux du midi de la Gaule, des cerfs viennent se désaltérer à ces sources et symbolisent les fidèles qui participent aux sacrements de l'Evangile et de l'eucharistie. — 3. Sur le sarcophage de Junius Dessus, qui est du IV^e siècle, l'agneau agit à la place de Jésus-Christ en personne; il ressuscite Lazare, multiplie les pains, est baptisé par Jean-Baptiste. Il figure même dans les scènes de l'Ancien Testament dont les actions sont attribuées au Sauveur; ainsi il remplace Moïse frappant le rocher et recevant les tables de la loi. Saint Paulin de Noie, Epist., xxxv, n. 10, P. L., t. I, col. 336, avait fait peindre sur une fresque de la basilique qu'il fit construire en 402, le baptême du Sauveur. Celui-ci était debout sous la forme d'agneau pour rappeler son état de victime. Cf. de Rossi, Inscriptiones Christianae, t. I, Rome, 1888, p. 191. A Fondi, le même pontife, ibid., col. 339, avait fait exécuter une autre peinture au milieu du paradis, le Christ, agneau blanc, se voit naître debout

Comm. in Ev. sec. Joannem, Paris, 1898, p. 555.
2» *Tradition écrite*. — Tertullicn, *Adv. Judiros*, 8, P. £., I. n, col. 616, remarque que Jésus est mort le premier jour des azymes, auquel les Juifs égorgeaient l'agneau pascal, afin que tout *ce* qui a été écrit de lui soit accompli. Saint Cyprion. *Ad Denictrianum*, 22. P. L., t. iv. col. 561, assure que ce qui avait été indiqué en image par l'immolation de l'agneau pascal a été véritablement réalisé en Jésus-Christ. De même que lors de la dixième plaie de l'Égypte, les Juifs n'ont été épargnés que parce qu'ils étaient marqués du sang el du signe de l'agneau, ainsi, à la fin du monde, celui-là seul sen sauvé qui sera trouvé marqué du sang el du signe du Christ. Pour saint Justin, *Dialog, cum Tryphone*, C0, P. G., t. vi, col. 561-561, le mystère de l'agneau pascal était la figure du Christ, du sang de qui les fidèles oignent leurs maisons, c'est-à-dire leurs âmes. Cet agneau qu'on devait manger cuit el en entier était le symbole du supplice de la croix que Jésus-Christ aurait à endurer. Pour sa cuisson, l'agneau était disposé sur le feu en forme de croix; il était attaché à deux barres transversales, dont l'une l'embrochait de la tête aux pieds cl l'autre le traversait auprès des épaules. Lac-lance, *Divin, institut.*, iv, 26, P. L., I. vi, col. 530-531, affirme que les Juifs fournissaient encore de son temps une figure do la croix quand ils marquaient leurs portes du sang de l'agneau. A la première Pâque en Égypte, lo sang de l'animal n'eut pas de lui-même l'efficacité d'épargner les premiers-nés des Israélites, il l'eut comme image de l'avenir. L'agneau innocent et sans tache fut le Christ, juste et saint, qui immolé par les mêmes Juifs a sauvé tous ceux qui ont inscrit sur leurs fronts le signe de son sang, le signe de la cruix sur laquelle il a répandu son sang. L'immolation de cet animal est appelée Pâque, parce qu'elle est la figure de la passion que Dieu a ordonné à son peuple par l'intermédiaire de Moïse de célébrer d'avance. Selon saint Ambroise, *Dr Abraham*, 1,5, n. 10, P. L., t. xiv, col. 137, l'agneau offert à Dieu par Abraham était comme l'agneau pascal un agneau tendre el bon : bon, puisqu'il effaçait les péchés, tondre, puisqu'il n'a pas refusé le gihet de la croix, puisqu'il n'est rien resté de sa chair, mangée on entier par les convives, puisque aucun de ses os n'a été brisé. La vérité d»? l'Evangile a montré cet agneau tel quû l'ombre de la Loi le pr» figurait. Suivant le même docteur, *In Ps. Xi.m enarrat.*, n. 86, *ibid.*, col. 1107, notre bon seigneur Jésus-Christ est devenu la brebis do notre repas. Comment cela? Il est notre Pâque. Nos pères mangeaient l'agneau figurativement cl signifiaient la passion de Jésus, dont nous nous nourrissons tous les jours au sacrement. Saint Augustin, *Quxst. in lieptateuch.*, 12. P. L., t. XXXIV, col. 608-609, trouve un nouveau sens figuratif dans celte circonstance que la victime de la Pâque pouvait être prise parmi les brebis ou les boucs. Selon lui, celte distonction n'avait d'autre raison d'êlr» que de figurer Jésus-Christ dont la chair dérivait d'an-« très justes et pécheurs. Saint Grégoire de Nazian/», *Oral.*, XLV, in S. *Past ha*, n. 13-20, J*. G., t. xxxvi. col. 610-652, expose longuement le caractère figuratif du repas pascal. En ce qui concerne la victime, Dieu a choisi l'agneau à cause de son innocence, et aussi parce qu il devait nous rendre le vêtement d'incorruption dont le péché nous avait dépouillés. Il devait être parfait, non sous le rapport de la divinité qui est l'absolue perfection, mais sous le rapport de l'humanité unie à la divinité; mâle, parce qu i! devait être offert pour expier la faute d Adam et parce qu il devait être le fils de la vierge, pn'dile par Isafe; d tin an. parce que, comme soleil de justice, il devait parfaire sa course en orbe et en forme de couronne; sans tache, puisqu'il devait effacer les taches du péché. Il a été immolé pour que toutes no* actions «oient marquées de son sang; il la clv le soir, parce que b passion du Christ a eu lieu a

la lin des temps; il a été rôti cl non bouilli pour que q doctrine, expurgée par h* feu, ne contienne rien que de solide. Aucun de ses ossements ne pouvait être brisé, H celte circonstance s'est réalisée historiquement à la pas-sion de Jésus. Saint Cyrille d'Alexandrie, *De adoratione in spiritu et veritate*, n, P. G., t. I x v ïii, Col. 261, assure que les Israélites n'auraient pu sortir de l'Égypte, ni éviter l'extermination de leurs premiers-nés, s'ils n'a-vaient auparavant immolé l'agneau, figure du Christ (pii efface les péchés du monde. Le sang dont ils avaient marqué leurs portes était un bouclier qui les mettait à l'abri en vertu du mystère du Christ. I-ı mort du Christ préserve de la mort, et ceux qui participent à la béné-diction mystique sont vainqueurs de la mort spirituelle. D'après saint Isidore de Péhise, *Epist.*, I. I. epist. teix, P. G.,l. i.xxvm, col. 320-321, les Hébreux mangeaient les chairs de l'agneau cuites au feu pour signifier typique-ment le grand mystère de l'incarnation et pour préfigu-rer l'agneau de Dieu qui unit de la manière la plus in-time le feu de l'essence divine avec la chair que nous mangeons et qui nous apporte la rémission de nos péchés. Photius, /1</ /*Imphilochiuni*, quæst. CCXCV, P. G., t. ci, col. 1128, s'est demandé· pourquoi l'agneau pascal était immolé le soir, et il a répondu : Parce qu'il (tut la figure du Christ, le véritable agneau et pasteur. C'est à la chute du jour que notre créateur a subi vo-lontairement la mort pour notre salut. Le sacrifice pas-cal était offert à l'époque de la pleine lune, parce que la lumière de la lune figure la divinité du Sauveur, et h* corps lunaire son humanité. En outre, de même que la pleine lune éclair» le monde entier, ainsi Notre-Seigneur après sa mort a restauré toutes choses, et c'est pourquoi le sage gouverneur du monde a voulu que Jésus mourût à l'époque de la pleine lune. Saint Gré-goire le Grand, *Hom. in Ev.*, ü, 22, n. 7-9, P. L., t. I x x v i, col. 1177-1181, a appliqué tous les détails du repas pascal à la sainte communion, qui est la Pâque des chrétiens. Selon saint Biunon d'Asti, *Expositio in Exod.*, xn, P. L., t. ci.xiv, col. 253-256, l'agneau pas-cal, choisi le dixième jour du mois, n'est égorgé que le quatorzième, parce que la passion de Jésus-Christ, figurée dans l'Ancien Testament, est réalisée dans le Nouveau. Le Christ, d'abord montré et figuré, est en-suite immolé et sacrifié. Le Christ est agneau par son innocence cl chevreau par sa chair; c'est un agneau sans tache, puisqu'il n'a pas commis dû faute; mâle et âgé d'un an, puisqu'il n'a été soumis à aucune passion. Sa manducation dans les maisons des Juifs symbolise le sacrifice qui a lieu si souvent dans les églises el celui cpïi a été offert sur l'autel de la croix. Le pieux com-mentateur applique tous les détails du récit biblique à la sainte communion, représentée dans les moindres cir-constances du repas pascal. Enfin, l'abbé Rupert, *De victoria Verbi Dei*, m. 13, P. L., t. ci.xix, col. 1280. in-dique en passant le caractère figuratif dû l'agneau pascal, signe du Christ qui devait venir.

3" *Tradition monumentale*. — La manducation de l'agneau pascal a toujours été considérée comme un symbole eucharistique. On l'a regardée aussi comme une figure de la mort du Christ :

Venpere, *mactato Judxis pascha pt in Agno;*
Salvos fecit no-, mundi eub /hir, *Dri mors*.

Le sang de l'agneau, dont les portes des Hébreux ont été marquées, sauvera tous ceux qui en seront teints :

Sanguis in hoc poste populum tutatur ni hoste.

Sur le vitrail de Cantorbéry, qui est du xm* siècle, le Tau, inscrit avec le sang de l'agneau,est un symbole de la croix :

Frontibus infixum Thau prjrcinuit crucifixum.

Cf X Barbier d. Montant!, *Traite iFiconographie chrétienne*, Paris, 1890, t. n, p 46, 91-93.

V Lihœgie. — H y a des allusions à l'agneau pascal dans la liturgie de Pâques. A la bénédiction du cierge, au samedi saint, le diacre chante :< Cesonl vraiment les fetes pascales, durant lesquelles est immolé ce véritable agneau, dont le sang sert à consacrer les porte* des fidèles. » A la préface et a la communion du jour de Pâques, l'Église répété la parole de saint Paul : « Le Christ, notre pâque, est immolé. Il est, en effet, le véritable agneau qui enlève les péchés du monde. » Li prose qui chante les louanges que les chrétiens adressent à la victime pascale, contient cet éloge: /lj/nui *redemit mes; Christus innocens Patri reconciliavit peccatores*. L'hymne des vêpres au temps pascal célèbre la mémo idée. Elle invite ceux qui, après le passage de la mer Bouge, ont été admis au royal banquet de l'agneau, à chanter en l'honneur du Christ, qui par bonté a immolé son corps pour eux el les a abreuvés de son sang. Ce sang répandu sur les portes éloigne l'ange exterminateur. Le Christ est notre Pâque, la meme victime que celle du repas pascal. L'office du Saint Sacrement, composé par saint Thomas d'Aquin, rappelle plusieurs fois le caractère figuratif de l'agneau pascal. A l'hymne de matines, la Fête-Dieu est décrite comme le souvenir de lu dernière ccne, durant laquelle nous croyons que le Christ a mangé avec ses apôtres l'agneau pascal, mais aussi, *post agnum typicum*, son corps et son sang. La même idée est exprimée dans la prose : « Sur celte table du nouveau Roi, la nouvelle Pâque de la nouvelle loi abroge l'ancienne Pâque, » et la manducation de l'agneau pascal est mentionnée au nombre des ligures de la table eucharistique : *In figuris praesignatur, cum... Agnus Paschæ deputatur*.

(X S. Thomae, *Sum. thcol.*, P 11', q. cil. a. 5, ad 2-; N.Turiot, *Thrésor delà doctrine chrétienne*, 5' «dit., Pari*. IFAI, IP partie, p. 230-233; cardinal Mcignan, *De tÉden à .Voisr*, Paris 1805. p. 401-406; Danko, *De sacra Scriptura*, Vienne. 1867, p. 270-272, où on trouve une bibliographie plus complète du sujet.

E. Mangelnot.

AGNEAUX DE VIENNE. Voir Devienne.

AGNELLO ou **ANDRÉ** — il se donne lui-même indifféremment ce double nom, — né à Ravenne vers l'année 805, successivement abbé de Sainte-Marie *ad Blaehernas* et de Saint-Barthélemy, dans sa ville natale. Ce titre d'abbé, d'ailleurs, n'implique pas nécessairement qu'il ait fait profession religieuse et mené la vie monastique. Il semble au contraire qu'il soit resté prêtre séculier. Lin-même s'appelle simplement: *hujus Bavennahx Ecclesia presbyter. Vita E.ruperantii, P. L.*, t. evi, coi. 525. Il occupait le dixième rang parmi les prêtres de l'Église de Ravenne au temps de l'archevêque Pvlronax. *Fi/a sancti Maximiani, P. L.*, t. evi, col. 611.

A la prière des prêtres de Ravenne, il écrivit, aux environ* de l'année 839, une histoire des archevêques de celte ville. Elle a été publiée pour la première fois en 1708, par Benoit Bacchini, abbé de Sainte-Marie *de Lacrama*, de la congrégation bénédictine du mont Cassin, sous ce litre : *Agnelli gui et Andreas abbatis S. Marito ad Blachernas et S. Harlholomui Havennic Liber pontificalis seu Vita pontificum Havennatum*, Modène, 2 vol. in-4-. Bacchini en avail trouvé le texte manuscrit dans la bibliothèque de Renaud d'Este, duc de Modène el de Reggio, à qui il dédie l'ouvrage. Ce *Liber pontificalis* embrasse l'histoire de*» archevêques de Ravenne depuis saint Apollinaire (c. 50-c. 78), jusqu'au pontifical de l'archevêque Georges, contemporain d Agnello, auquel il s'arrête (835-c. 8*6). En tête, Bacchini a placé une préface critique qui constitue une bonne étude d'ensemble sur l'auteur et son œuvre historique. Il y a joint sept dissertations destinées à faciliter l'intelligence du texte. Il a fait suivre aussi chacune des *Vitir* d'observations judicieuses où il explique et, à l'occasion, rectifie et complète le récit d'Agnello. En appendice, enfin, sont réunis quelques anciens documents relatifs a l'histoire ecclésiastique de Ravenne.

Muratori, *Scriptorum rerum Halicarum*, t, II, pars î., Milan, 1723, in-fol., p. I-22Û, · reproduit à son tour l'édition de Bacchini avec m» dissertations, préfaces, not· s et appendices. Il y ajoute une courte introduction et quelques notes. Il avait pris soin de revoir le texte (l Agnello sur le manuscrit même de la bibliothèque d'Estp, ce qui lui a permis de corriger quelques fautes et de combler quelques lacunes de Bacchini. Ia *P. L.* de Migne, t. CVI, col. 129-842, reproduit ^édition de Muratori.

Dans sa préface, Bacchini fait remarquer avec raison que l'œuvre d'Agnello laisse a désirer, non seulement au point de vue de l'élégance et «le la correction du »tyle, mais aussi de l'exactitude. Il s'y rencontre des confusions de dates, de personnes, d'événement». L'auteur ne fait guère que compiler ce qu'il a vu, lu ou entendu. Aux faits historiques, il mêle souvent des anecdotes puériles et des fables invraisemblables. Surtout, son récit manque d'impartialité. H y poursuit de son ressentiment les archevêques de Ravenne dont il a eu personnellement à se plaindre, comme aussi les pontifes romain*, contre lesquels il défend en toutes circonstances les prétentions du siège de Ravenne. Toutes ses sympathies vont aux partisans du schisme. Mais ces réserves faites, on doit reconnaître que l'ouvrage d Agnello n'en reste pas moins très précieux et très utile pour l'hisloire de l'Église de Ravenne et de scs rapports avec Rome.

Voir «ur Agnello, outre son ouvrage m- me où il parle de lui à diverses reprises, les préfaces de Muratori et do IUcchini. rn tête de IVdtÛon du *Liber >>oHtißcaliji* reproduite par la *P. L.*, t. cvi. col. 431-436, 435-450; Fabricius, *BOi . latina mr-dir inflmx .rtatis*, Padoue, 1751, t, 1,p. 30-31 ; Casimir Oudin, *Commnfariua de scriptoribUA ecclrsue antiquis*, t. U. Lriptig, 1722, d'I. 150-167; *Acta eruditorum anno 1710 publicata*, l/yiprig, 1710, p. 33<v33û; *Journal des savants pour Vannce 1710, PtrU*. 1710, p. 54JW52.

L. Jêr ô me.

AGNELLUS (Saint), archevêque de Ravenne au vi· siècle. Né de parents nobles en 183, il suivit d'abord la carrière militaire, puis, sa femme morte, entra dans l'étal ecclésiastique et fut ordonné diacre vers 527. Successeur de Maximien sur le siège de Ravenne en 553 ou 556, il gouverna cotte Église pendant 13 ans. Il en augmenta beaucoup le domaine, grâce aux donations <pie lui fit Justinien, vainqueur des Goths, et mourut en 566 ou 569. On a de lui une lettre *Ad Armentum de ratione fidei*; il y défend nettement la foi de la Trinité contre les ariens. S'appuyant sur l'inimutabililé divine, il montre que Dieu a toujours été Père, qu'il a vraiment engendré el que son Fils lui est égal en tout. On possédé aussi quelques lignes d'une lettre qu'Agnetius reçut du pape saint P· lage.

Voir : 1· pour ces deux lettres, Migne. *P. L.*, t i.xvm, col. 371E86; 2e pour l'histoire d*Agnello», lo *Lib^r ponliflc. Iluvrnn*. par Agnello, abbé de Saint-Barthélemy de llawnno au ix· siècle, édit. Bacchini, Modène, 1768, | art. II, p. 1W *q., et dans Migne, *P L.*, t. evi, col. 018-624; L'ghelli. *Itaha ^icra*, Venise, 1717, t. n. p. 337; Jérôme do Rubeis ou ô o IUwmI, *Hutor. llavcnn*, Venise, 1580, I. III, p. 16IM71; CclUier, *Hist*, des oui. *sacr.*, Paris, 1748, L XVI, p. 622-63.

X. Le Bachelet.

AGNOLETTO Ange, né en 1715 à Noventa près de Padoue, mort en 1831, enseigna longtemps l'histoire et la théologie au séminaire de cette dernière ville. Il a laissé quelques travaux sur diverses questions d'Écriture sainte. On lui doit encore plusieurs ouvrages purement théologlques : 1· *Pe augustissimo Trinitatis mysterio*, Padoue, 1787; 2· *Pe miraculis*, in-8°. Padoue, 1792; 3' *De SS. martyribus*, in-8-. Padoue, 1803, 1" *De divinis prophetarum oraculis; de ineptis ethnicorum oraculis, de arte magica*, Padoue, 1812.

Hurter, *Xurncuclutoi litrrarius*, Inapruck. 18A3» t. ui.

V. OIILET.

AGNOËTES ou **AGNOITES**. - 1. Sectes et auteurs

alnoites. II. Doctrine des Peres et des théologiens. III. Le sentiment des agnoetes est-il une hérésie, une erreur ou une opinion libre?

L Sectes et auteurs agnoites. — Ie *En quoi consiste la doctrine agnoite?* — Le Christ ayant deux natures, l'une divine, l'autre humaine, a par suite aussi deux sciences, la science de sa nature divine et la science pos-
dre par son Ame humaine. La science possédée par son Ame humaine est multiple à son tour, en raison de ses diverses sources, L'Ame du Christ possède, en effet : 1. une science de vision on Dieu qui résulte de la vision béatifique qui lui a été accordée sur la terre; 2. une science infuse surnaturelle mise rn son Ame dès le moment de sa création; 3. une science naturelle el expérimentale acquise par les moyens naturels dont nous disposons ici-bos»

La science divine du Christ est infinie comme celle de son Père. Quant à la science de son Ame humaine, saint Thomas enseigne qu'en raison de l'union hypostatique, l'âme du Christ a reçu, dès le premier moment de son existence, une science de vision et une science infuse qui ont pour objet l'essence de Dieu el toutes les créatures passées, présentes et futures, mais non tout ce qui est possible à Dieu. Ces deux sciences surnaturelles de l'Ame humaine de Jésus s'étendent donc à la connaissance du jour du jugement dernier. Elles n'ont pu progresser; car il en a reçu toute la perfection dès le moment de sa conception. Il n'en est pas de même de sa science naturelle, qui a pu se développer, puisqu'elle est expérimentale et acquise. Tel est, nous le verrons, le sentiment de saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, 111*, q IX. a. 4, et d un grand nombre d'autres théologiens. Suivant ce sentiment, les paroles de saint Marc, xxn, 32 : *De die autem illa, vel hma nemo scit, neque angeli mcieto, neque Filius, nisi Pater* (cf. Matth., xxiv, 36), ne signifient donc point que l'âme du Christ ignore complètement le jour du jugement. Elles peuvent signifier qu'il ne le connaît point par sa science naturelle, ou encore que cette connaissance n'entre point parmi celles qu'il est venu nous révéler. Ces paroles de saint Luc, 11,52 : *Et Jésus proficiebat sapientia et estate ct gratia apud Deum ct homines* (cf. ilebr., v, 8), ne signifient pas qu'il y a eu progrès dans la science surnaturelle de l'humanité du Christ. Elles peuvent signifier ou bien qu'il y a eu développement dans sa science purement naturelle el acquise, ou bien qu'il ne manifestait les trésors de sa science divine, de sa science de vision el de sa science infuse, qu'à mesure qu'il avançait en âge. Il faut en effet interpréter ces textes évangéliques, par les autres textes de la sainte Écriture qui nous révèlent la science surnaturelle du Christ. Joa., I, 14, 18; m, 11, 31; vi. 15, 46; vu, 15; xvm, 37; Coloss., n, 3; Ilebr., x, 5, cf. Luc., n, 46-48; Joa., ni, 11-13; vm, 55; xvn, >> 26.

Ainsi aucune vérité n'a jamais été ignorée de la nature divine du Verbe et aucune des connaissances qui n'exigent pas une intelligence infinie n'a été ignorée de l'âme humaine de Jésus-Christ. Or on a appelé *agnoètes* ou *agnoites* ceux qui ont attribué au Christ l'ignorance, ἀγνο-χ, de quelques-unes de ces connaissances, comme celle du jour du jugement dernier, ou qui ont prétendu qu'il s'était instruit peu à peu de ces connaissances, les ayant Ignorées d'abord.

Quelques auteurs modernes, comme Liée, Manuel de l'histoire des dogmes chrétiens, c. IV, § 2, n. 7, traduction Mabire, Paris, 1818, t n, p. 67, 68, ont pensé que le nom d'agnocetes ne devait pas s'appliquer à ceux qui ont attribué celte ignorance à la nature humaine du Christ, mais seulement à ceux qui l'ont imputée à sa personne en général, et par conséquent à sa nature divine, aussi bien qu'à sa nature humaine. Nous ne partageons point ce sentiment. On appelle d'ordinaire agnoètes, les hérétiques qui ont refusé à l'humanité du

Christ la science surnaturelle dont nous parlions tout à l'heure. Nous voyons ce terme employé pour la première fois, lorsqu'on veut désigner les eutychiens qui imputaient une science bornée au Christ, considéré comme homme. S. Grégoire le Grand, *Epist.*, \ X, epht. xxxvel xxxix, *ad Eulogium*, P. L., t. i.xxvii, col. 1091, 1096; S. Jean Damascene, *De hæres.*, n. 85, P. G., t. xciv, col. 756. Il est appliqué aussi, à la même époque, aux nestoriens qui soutenaient la même erreur, en attribuant deux personnalités au Verbe, *Iles autem manifesta est, quia, qui» quis néstorianus non est, agnoita esse nullatenus poled*. S. Grégoire le Grand, *ibid.*, epist. XXXIX, col. 1098. Dans son sens propre, le mot *agnoites* ou *agnoètes* désigne donc ceux qui ont imputé une science bornée au Christ considéré comme homme. Cependant dans un sens plus large ce mot a été aussi appliqué aux hvn'liques qui ont prétendu limiter sa science divine; car comment imputer l'ignorance au Verbe, sans l'imputer aussi à l'humanité qu'il a prise. Aussi nous nous conformerons à cet usage, dans la liste que nous allons donner des socles et des auteurs agnoites.

2° *Sectes et auteurs agnoites*. — L *Les ariens* attribuaient au Fils de Dieu une nature inférieure à celle du Père. Or pour établir cette hérésie, ils soutenaient que le Christ avait ignoré le jour du jugement, et les choses au sujet desquelles il pose des interrogations dans l'Evangile. S. Athnnase. *Contra arianos*, ni, n. 50 sq., P. G., t. xxvi, col. 428 sq.; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, xxx, n. 15, P. G., l. xxxvi, col. 124.

2. *Les apollinaristcs*. — Apollinaire (voir ce mol) disait que le Christ avait pris une Ame humaine sans entendement. Il devait donc attribuer l'ignorance à cette Ame inférieure. Quelques-uns de ses disciples allèrent plus loin encore, puisqu'ils refusaient toute Ame humaine au Christ.

3. *Les nestoriens et les hérétiques à tendances nestoviennes* étaient naturellement portés à diminuer lrs prérogatives de l'humanité du Christ, puisqu'ils n'admettaient pas qu'elle fût terminée par la personne du Verbe. — Théodore deMopsuesle qui inspira l'hérésie de Nestorius, disait que Jésus comme homme était ignorant au poinlde n'avoir point su qui le tentait au désert. Théodore de Mopsueste, *De incarn.*, I. VH. P. G., t. LXVi,col.986; Léonce de Byzance, *Cont. Nesl.* \ U.n.32./., G., t. lxxxvi. col. 1373. — Nestorius soutenait que Jésus avait appris des choses qu'il ignorait cl progressé ainsi en sagesse. S. Cyrille d'Alexandrie, *Cant. Nest.*, l. III, c. IV, P. G., t. LXXVI,col. 153. — Loporius, prêtre d'Hippone, qui était infesté des mêmes erreurs que Nestorius, avait comme lui attribué de l'ignorance à l'humanité du Christ; mais il se rétracta ensuite. *Libellus emendationis*, P L., t. xxxi, col. 1229. — Félix d'Urgel, qui renouela les erreurs de Nestorius dans l'adoptianisme, enseignait que Jésus ignorait vraiment le lieu où était le corps de Lazare qu'il voulait ressusciter, le jour du jugement, les discours des deux disciples d'Einmaûs, de même qu'il ignorait si Pierre l'aimait plus que les antres apôtns. Agobard, *Adversus Felicem Urgelienum*, η. 5, P, t. civ, col. 37. — Ce fut aussi dans notre siècle le sentiment des gunthériens (voir ce mot). Stenlrup, *Prudedûmes dogmatiaCfChristologia*, c. i.xxii, l. n, p. 1106.

4. *Monophysitcs*. — Les monophysites confondaient la nature humaine du Christ avec sa nature divine. Ils auraient donc dû exagérer les prérogatives de cette nature humaine, au heu de les amoindrir. Cependant, plusieurs d'entre eux, dont le chef était Sévère, formèrent la secte des phlhartolates ou corrupticoles qui regardait la chair du Christ comme corruptible. Aprts la mort de Sévère, Tlirmistius, diacre d'Alexandrie, qui appartenait à celle æcle, en foima une nouvelle, en appliquant à VAme du Christ la même rçµle que les corrupticoles appliquaient à son corps. Il soutint donc que l le Christ comme homme ignorait lo jour du jugement.

Il fut combattu par une partie des monophysites <η même temps que par les catholiques*. Mais il se lit de partisans qui furent appelés *agnoïtes* ou *flémûfien*. S. Jean Damascène, *De hērresibus*, n. 85, *P. G.*, t. xciv, col. 756. Pholius, *Dibliotheca*, c. ccxxx, *P. G.*, t. cm, col. 1979, dit que celaient surtout des moines de Palestine. Il attribue même à ce moines d'être les auteurs de cette erreur.

5. *Protestants*. — Luther enseignait formellement que le Christ connaissait le jour du jugement, comme homme, même avant sa résurrection, *Sinnreiche Tischreder*, c. iā, § 2, *Saemmlliche Schri/ten*, Halle, 1743, t. xxn, p. 1975. Cependant plusieurs réformateurs du xvi^e siècle furent d'un sentiment opposé. Hellarmin. *De Christo*, l. IV, cod. 1, Lyon, 1590, p. 393, cite des textes de Zwingle, de Ducer, de Calvin, de Théodore de Bêze, où l'agnoétisme est enseigné. Il en cite aussi de Luther; mais, à mon avis, ces textes de Luther sont conformes à l'opinion de Scot (voir plus loin) et n'expriment pas l'agnoétisme.

C. Auteurs modernes. — Outre les gunlhériens, quelques auteurs catholiques modernes ont admis que le Christ avait ignoré, comme homme, le jour du jugement dernier, et qu'en avançant en âge, il avait acquis des connaissances qu'il ignorait précédemment. Ils pensent en effet que l'humanité du Christ n'a pas été favorisée de la vision intuitive de Dieu, dès le moment de sa conception. Ces auteurs n'ont point fait école. Indiquons en Allemagne, le docteur Klée, *Kathol. Dogmatik*, 4^e édit., Mayenne, 1861, t. n, qui estimait, nous l'avons dit, (pie la dénomination d'*agnoète* doit être réservée à ceux qui ont attribué* de l'ignorance à la personne divine du Christ, *Manuel de l'histoire des dogmes chrétiens*, c. iv, § 2, n. 7, traduction Mabire, Paris, 1818, t. n, p. 67; en France, l'abbé Dougaud, *Le christianisme et les temps présents*, Paris, 1878, t. nt, p. 445-462, qui présente sa doctrine, comme une opinion absolument libre, bien qu'il reconnaisse qu'elle est opposée à l'enseignement de tous les scolastiques depuis Pierre Lombard.

II Doctrine des Pères et des théologiens. — 1^o /Irani le IV^e siècle. — La question n'ayant été encore l'objet d'aucune controverse, les Pères de cette période ne paraissent pas avoir des vues bien arrêtées sur la science du Christ. Saint Irénée, *Adversus hæres.*, l. II, c. xxvni, *P. G.*, t. vu, col. 811, dit que le Christ a présenté la connaissance du jour du jugement, comme réservée au Père, bien que le Père communique tout au Fils; l'intention du Christ était de montrer la supériorité du Père, et de nous détourner de vouloir pénétrer les secrets de la divinité. Origène remarque que le Christ interrogeait ceux qui l'entouraient non pour s'instruire, puisqu'il savait leurs secrètes pensées, mais pour se conformer aux usages des hommes, dont il avait pris la nature. Ce qui ne doit pas nous surprendre, puisque Dieu lui-même s'était accommodé aux habitudes humaines en appelant Adam en ces termes : Adam où es-tu? *Comment*, in *Matth.* (xm, 51), tom. x, n. 14, *P. G.*, t. xiii, col. 865.

On voit par ces textes que les Pères des premiers siècles n'éprouvaient pas le besoin de distinguer entre la science divine et la science humaine du Sauveur. Les luttes contre l'arianisme devaient appeler l'attention des siècles suivants sur cette distinction importante.

2^e U^e ct 1^o siècles. — Les ariens se servaient en effet des textes de l'Écriture que nous avons indiqués en commençant et encore de ceux où Jésus pose des questions, comme pour s'instruire. *Matth.*, xx, 32; xxi, 19. *Marc.*, v, 9; *Luc.*, vm. 30; *Joa.*, XI, 31. Ils en tiraient des objections contre la divinité du Verbe. Us prétendaient en effet que ces textes prouvent l'ignorance du Fils de Dieu, l'n grand nombre de Pères leur répondirent que cette ignorance doit être rapportée non à la

divinité du Christ, mais à son humanité. i-e Christ montre, dit saint Athanase, *Centra ananos, orat.*, m, n. 43 sq., *P. G.*, t. xxvî, col. 416, < qu'il connaît comme Verbe, mais qu'il ignore comme homme l'heure même où se produira la fin de toutes choses; car c'est le propre de l'homme d'ignorer surtout des choses de cette nature. Or il y a la aussi un effet de la bienveillance du Sauveur. En effet, comme il s'est fait homme, il ne rougit pas de dire, en raison de sa chair ignorante : *Je ne sais pas*, montrant qu'il sait comme Dieu, mais que comme fut chair, σῆρξινω, il ignore. » Le saint docteur poursuit longuement l'exposé de cette opposition entre la science de la divinité et l'ignorance de la chair. Il y revient dans sa seconde épître à Sérapion, n. 9, *P. G.*, t. xxvi, col. 621. La même pensée est exprimée par saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, xxx, n. 15, *P. G.*, t. xxxvi, col. 124; et par saint Cyrille d'Alexandrie. *Thésaurus de Trinitate*, assert, xxn. *P. G.*, t. LXXV, col. 369-374. Saint Ambroise, *De incarnat.*, c. vu, n. 72. 73, *P. L.*, t. xvi, col. 837, et saint Fulgence, *Ad Trasi-mundum*, l. I, c. vm, *P. L.*, l. lxxv, col. 231, disent dans le même sens que le progrès dont parle saint Luc, U, 52, doit s'entendre non de la sagesse divine, mais de la sagesse humaine du Sauveur. C'est aussi l'avis qu'exprime encore saint Cyrille d'Alexandrie, (*Juod unus ut Christus*, *P. G.*, t. lxxv, col. 1332; et *Hom. paschal.*, c. xvn, *P. G.*, t. Lxxvn, col. 780. D'autres Pères de la même époque prouvaient, contre les apollinaristes, l'existence d'une âme humaine dans le Christ par cette raison, qu'il avait été soumis à l'ignorance. Ainsi font saint Epiphane, f?ær., LXXI, n. 26. *P. G.*, t. xlii, col. 677. et saint Proclus, *Epist.*, n, ad Amienms, n. 14, *P. G.*, t. lxxv, col. 869. Cf. S. Ambroise, *De imem.*, c. vu, *P. L.*, t. xvi, col. 834; S. Fulgence, *Id Trasi-mundum*, c. vm, *P. L.* t. lxxv, col. XII.

Pclau, *De incarnatione*, l. XI. c. l, n. 15, *Dogmata theologica*, Paris, 1866, t. vi, p. 417, conclut de la que. avant le vi^e siècle, plusieurs Peres ont admis la meme doctrine qui devait être alors condamnée chez les agnoïtes. Mais cette conclusion me semble absolument inacceptable. Les agnoïtes thémistiens soutenaient en effet que l'âme humaine du Christ était dans une ignorance complète du jour du jugement. Les Pères, dont nous venons de parler, s'expriment fort différemment. Ils disent que le Christ connaît le jour du jugement comme Verbe, mais qu'il n'a pas honte d'avouer qu'il l'ignore en raison de la nature humaine qu'il a prise. Ils disent de même que l'accroissement en âge et en sagesse dont parle saint Luc, n. 52, doit s'entendre non de la sagesse divine, mais de la sagesse humaine du Sauveur. Or ces expressions des Peres peuvent avoir deux sens. Elles peuvent signifier que l'âme humaine de Jésus-Christ n'avait aucune science du jour du jugement, ni aucune connaissance des choses par rapport auxquelles il aurait vraiment progressé en sagesse. Ainsi entendues elles formuleraient l'erreur des agnoïtes. Car elles affirmeraient que la nature divine du Christ a eu une pleine science, Undis que sa nature humaine était dans une entière ignorance. Mais ces expressions peuvent s'entendre d'une autre façon. On peut comprendre que le Sauveur savait toutes choses, en raison des lumières qui lui venaient de la nature divine, et qu'il ignorait beaucoup de choses en raison des lumières qu'il tirait de ses seules ressources humaines. Ainsi entendues, elles expriment la même doctrine que saint Thomas devait développer plus tard. Elles attribuent en effet la science extraordinaire du Christ non seulement à sa nature divine, mais encore à la science surnaturelle (suit de vision, soit infuse) qui fut accordée à son âme humaine, à cause de l'union hypostatique; et elles imputent son ignorance et son progrès en sagesse, à sa science purement naturelle.

Lequel de ces deux sens était dans l'esprit des Pères?

Il me paraît incontestable que c'était le second. Ils ne faisaient pas sans doute, entre les diverses sciences humaines du Christ, les distinctions qu'imaginèrent plus tard les scolastiques. Mais ils ne disent jamais qu'il n') avait dans l'âme du Christ aucune science surnaturelle. Ils disent seulement que ses lumières purement naturelles et humaines le laissaient dans une certaine ignorance, parce qu'il avait pris notre nature avec ses infirmités. Ils réfutaient ainsi les ariens qui imputaient cette ignorance au Verbe et ils expliquaient les textes évangéliques d'une façon très acceptable.

D'ailleurs, nous avons la preuve que ces Pères n'entendaient parler d'ignorance dans le Christ que par rapport à sa science purement humaine et naturelle. Celle preuve se trouve dans d'autres affirmations où ces mêmes Pères et leurs contemporains enseignent clairement que le Sauveur a connu le jour du jugement comme homme et que les progrès en sagesse que lui attribue l'Évangile étaient apparents et non réels. Montrons-le. Saint Athanase, *Contra arianos, orat.*, ni, n. 51 sq., *P. G.*, t. xxvi, col. 112, dit que le progrès de Jésus en sagesse consistait dans une manifestation de plus en plus complète de sa divinité; saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XLIII, n. 18, *G.*, I. xxxvi, col. 548; ci. *Epût. ad CŪdanwn, P. G.*, I. xx.wn. col. 182. que la sagesse que le Christ possédait se manifesta peu à peu; Mint Cyrille d'Alexandrie, qu'il mesurait à son âge la manifestation de ses prérogatives, *Cont. Nestorium*, I. III. c. tv, *P. G.*, I. Lxxv, col. 153, ou qu'il montrait plus de sagesse à mesure qu'il grandissait, pour se conformer à la manière d'être des hommes, 77ie*at/r., assert, xxvm, *P. G.* t. lxxv, col. 122, ou encore que ce n'était pas lui qui progressait, mais l'admiration de ceux qui le voyaient, *In Joa.*, i, 14, c. IX, n. 98, *P. G.*, t. Lxxm, col. 16\$, 165; saint Ambroise, *De fide*, I. V, c. tv, 5\$, *P. L.*, I. xvi, col. \$60, qu'il a feint d'ignorer ce qu'il savait; saint Fulgence démontre longuement que son âme humaine avait une pleine connaissance de la divinité. Il déclare qu'on sortirait des limites d'une foi saine, en pensant le contraire : *Perquam durum est et a sanitate fidei penitus alienum, ut dicamus, animam Christi non plenam stac deitatis habere notitiam, cum qua naturaliter unam creditur habere personam*, *Epist.*, xiv, n. 26, *P. L.*, I. lxxv, col. 416; saint Épiphane enseigne que le Christ avait la connaissance du jour du jugement, bien qu'il n'eût pas encore exécuté ce qu'il doit y faire. *Ancorat.*, xxi, *P. G.*, t. xun, col. 57.

Il résulte de ces textes que les mêmes Pères à qui nous avons entendu reconnaître l'ignorance du Christ pour l'attribuer à ce qu'il y avait d'humain en lui, ont affirmé dans d'autres passages que l'âme du Christ était exempte de cette ignorance. Y a-t-il la contradiction? Qui oserait porter une semblable accusation contre tous ces Pères de l'Église? Évidemment, malgré une contradiction apparente, il y a accord et unité dans leur doctrine. Pour que cet accord soit complet, il suffit d'entendre, comme nous l'avons fait, les textes que nous avons cités en premier lieu. Ces Pères ont donc vraiment admis, d'une part, que le Christ devait ignorer bien des choses, par ses lumières purement humaines et naturelles, et, d'autre part, qu'il les connaissait par les lumières surnaturelles et divines, auxquelles participait sa sainte humanité.

Un grand nombre d'autres Pères de la même époque affirment aussi contre les ariens et contre les nestoriens que le Christ connaissait comme homme le jour du jugement et que son progrès en sagesse ne fut qu'apparent. Citons saint Basile, *Cont. Eunom.*, I. IV, *P. G.*, t. xxix, col. 696; saint Chrysostome. Horn., lxxvii, in *Matth.*, n. 11, *P. G.*, L lviu. col. 703; saint Hilaire. *De Trinitate*, I. IX. c. LXII sq., *P. L.*, t. x, col. 331-341; saint Jérôme. *In Matth.*, xxiv. 36, *P. L.*, t. xxvi, col. 188; saint Augustin. *In Ps.* VI, n. 4, *P. L.*, t. xxxvi, col. 90;

De diversis questionibus, q. LX, lxxv, *P. L.*, t. xli, col. 48-60; cf. *De Trinitate*, L Mil, c. xix, *P. L.*, I. xli.π col. 1034.

Les Pères du IV et du V siècle étaient donc bien persuadés que l'âme humaine du Christ avait été remplie d'une science surnaturelle.

Nous en avons encore une preuve certaine, au moins pour l'Occident, dans la rétractation que Leporius, moine gaulois réfugié à Hippone, lit alors de ses erreurs, en particulier de l'erreur agnoite. Cette rétractation, qui semble avoir été composée par saint Augustin, fut souscrite non seulement par Leporius, mais encore par Aurélius, évêque de Carthage, par saint Augustin, évêque d'Hippone, et par d'autres évêques d'Afrique. Ce qui fit dire au pape Jean II qu'elle avait été confirmée par un concile d'Afrique. *Epist.*, ni, *P. L.*, I. lxxvi, col. 23. Elle fut en outre envoyée aux évêques des Gaules, qui avaient précédemment condamné Leporius. Cassien, qui avait contribué à cette condamnation en combattant les erreurs de Leporius, dit, *De incarnatione*, I. I, c. VI, *P. L.*, I. iv, col. 29, que sa rétractation est une confession qui avait été approuvée par tous les évêques de l'Afrique et des Gaules et qu'il y aurait impiété à rien nier de la foi qui y est professée. Or, la rétractation de Leporius condamne avec anathème la doctrine qui impute de l'ignorance à Jésus-Christ, comme homme. Voici les propres termes de ce document : *At autem et hinc nihil inquam in suspicionem derelinquam, tunc dixi, immo ad objecta respondi, Dominum nostrum Jesum Christum secundum hominem ignorare. Sed nunc non solum dicere non prtesumo, verum etiam priorem anathematizo prolatam in hac parte sententiam; quia dici non licet, etiam secundum hominem, ignorasse Dominum prophetarum.* *P. L.*, I. xxxi, col. 1217 sq.

3° Du VI au XII siècle. — Nous avons dit qu'au commencement du VI siècle, le monophysisme avait produit une branche agnoite, qui avait pour chef le diacre Thérmistius. Euloge, patriarche d'Alexandrie, réfuta Ihémistius dans son traité *Contra agnoetas*. Il y soutient que l'humanité du Christ, étant une hypostatiqueffiont à la sagesse éternelle, ne peut ignorer ni le présent, ni l'avenir, et qu'il y aurait témérité à le contester. Hêstimité dans Photius, *Ihblith.*, cod. ccxxx, *P. G.*, t. cm, col. 1081. Le pape saint Grégoire écrivit à Euloge que tout était à admirer et rien à reprendre dans ce traité contre les hérétiques qu'on nomme agnoites. Ce pape formule nettement dans cette lettre la distinction qui guidait les Pères du IV siècle et du V siècle dans leurs affirmations en apparence contradictoires. Il dilipie le Christ connaissait le jour du jugement dans sa nature humaine, mais non par les lumières de sa nature humaine. *Epist.*, I. X, epist. xxxv, xxxix, *P. L.*, t. lxxvii, col. 1092, 1090.

D'un autre côté, dans une lettre synodique à Sergius, patriarche de Constantinople, saint Sophrone, patriarche de Jérusalem, mentionnait parmi les hérétiques dignes d'anathème, Thérmistius qui, faisant du Christ un pur homme, avait eu la folie de prêcher que le Christ ignorait le jour de la consommation et du jugement, non. il est vrai, selon sa divinité, mais selon son humanité. *Epistula synodica ad Sergium*, *P. G.*, t. i.xxxvii, col. 3192. Cette lettre fut lue au sixième concile œcuménique, troisième de Constantinople. Mansi, *Concil. collect.*, Florence, 1765, t. xi, col. 850. Le cinquième concile général, second de Constantinople, avait précédemment condamné la doctrine de Théodore de Mopsueste, qui admettait un progrès dans le Christ, col. VIII, can. 12; Mansi, *ibid*, t. ix, col. 384, mais sans parler spécialement de la science du Sauveur.

Au VII siècle, saint Jean Damascène range les agnoites parmi les hérétiques. *De hrrres.*, n. 85, *P. G.*, t. xciv, col. 756. Il dit ailleurs que ceux qui admettent un progrès réel dans la sagesse du Sauveur, sont des hérétiques

qui affirment que l'humanité du Chrht n'a pas toujours* été unie â sa divinité, ou qu'elle ne lui a pas été unie hyposUtiquennuit. *De orlhod. fuie*, I. III, c. xxn, *P. G.*, I. xciv, col. 1088,

Citons encore parmi ceux qui ont rejet* la doctrine des agnoites, depuis le vm* siècle : en Orient, fauteur des *Scolia vetera m Lucam*, il, W, *P. G.*, t cvi,col. 1689; Théoph)lacte, *in Luc*», il. 52, G', I. exxm, col. 732 (cf. Eulhymius, *In Luc.*, n, 52, *P. G.*, t cxxix, col. 897, qui s'explique moins clairement); en Occident, le vénérable Dè<le, //oul, xn,m Dominic. *post Epiphan.*, *P. L.*, t. xciv, col. 65 (le mémo auteur, *In Lucam*, n, 32, *P. L.*, t. exil, col. 5i3, se contente de remarquer qu'il y eut un développement de la science humaine de Jésus); Alcuin, *De fide. S. Trinitatis*, I. II, c. xi, *P. L.*, t. ci, col. 30; S. Anselme, *Cur Deus homo*, L 11. c. xin, *P.L.*, t Cl.VIH, col. 113; l'auteur de la *Summa Sententiarum*, attribuée à Hugues de Saint-Victor, tr. I, c. xvi, *P. L.*, t. clxxvi, coi. 73; S. Bernard, *De gradibus humili-tatis*, c. m, n. 9, *P. L.*, t. CLXXXtl, col. 916; Pierre Lombard, *Sent.*,\ 111, dist. XIII,XIV. bisons même que plusieurs de cos auteurs ne semblent pas faire assez de dillérence entre la science humaine du Christ et sa science divine.

1. *Depuis le SU!- siècle.* — A partir de celte époque, tous les théologiens distinguent les diverses especes de sciences humaines du Christ et en fixent la nature, l'objet et l'éten-due.Albert leGrand, / V Sent.,). III,dist. XIII, a.10,12; dist. XIV. a. 1,3,4,el saint Bonaventure, ZV Sent.,LIII, dist.XIV,a. 2, q. i, n, ni; a.3,q. n, m, attribuent à l'âme du Christ une triple science : I. la science des bienheureux ou la vision intuitive; 2. la science d'Adam dans l'état d innocence on science infuse; 3. la science des hommes, depuis le péché, ou la science expérimentale. l-a raison pour laquelle ils accordent â l'humanité du Christ ces truis sciences, c'est que le Christ, comme chef de l'hu-manité , devait posséder sur la terre toute la science qui a été accordée â n'importe quel homme en cette vie ou en l'autre. Saint Thomas d'Aquin attribue aussi â l'âme du Christ ces trois sciences; mais, pour justifier leur existence, il ne recourt pas moins aux considéra-tions philosophiques qu'aux raisons théologiques. Il estime, en elle!, que toutes les puissances de l'âme du Christ ont dû atteindre toute la perfection dont elles étaient susceptibles.

1. Le Christ a donc reçu la vision béatifique avec toute la perfection qu'elle peut avoir dans une créature intelli-gente. *Sum. theol.*, III-, q. ix. a. 2. Cependant le Christ, comme homme, est fini. Il n'a donc pu comprendre bien, comme Dieu se comprend lui-inéine. La vision intuitive ne fait donc point connaître â l'âme du Sau-veur tous les possibles que bien pourrait produire. Mais elle lui fait voir l'essence divine el dans l'essence divine toutes les créatures passées, présentes et futures, tout ce que ces créatures ont fait ou feront, tout ce quelles pourraient faire. *Ibid.*, q. x, a. I, 2.

Depuis le premier instant de son existence, l'âme du Christ a l'intuition continue et toujours actuelle de toutes ces choses. *Ibid.*, q. xi, a. 5, ad lu*".

2. L'intellect passif du Christ étant capable de recevoir une science infuse des mêmes objets, l'a reçue égale-ment depuis le moment de sa création. Mais la science répandue ainsi en son âme est simplement habituelle. Le Christ ne pense pas constamment aux divers obje ts qu'il connaît de cette manière. H porte son attention sur chacun d'eux, suivant sa volonté, et rend ainsi cette science actuelle. *Sum. theol.*, III-, q. ix, a. 3;q. xi, a. 5.

3. L'intellect agent est donné a tous les hommes pour qu'ils arrivent à la science par leurs propres efforts. Le Christ ayant cet intellect agent dans sa nature, s'en est servi pour acquérir par lui-même et sans les enseigne-ments de personne (directement ou indirectement) toute la science expérimentale â laquelle cet intellect peut par-

venir. Saint Thomas d'Aquin a toujours pensé qu'il y avait eu progrès dans h science expérimentale du Christ, bien que ce progrès ait été très rapide, puisqu'il devait s'étendre durant sa vie, à tout ce que l homme peut con-naître. Cependant, dans son commentaire sur Pierre Lombard, *IV Sent.*, L 111, dist. XIV, q. t, a. 3,ad 5.. sc conformant aux vues de son maître, Albert leGrand *J VSent.*, LUI,dist. XIII,a. 12,le docteur angélique n'ad-mettait pas que cc progrès se fit dans l'intelligence du Christ elle-même. Il croyait que cette intelligence s'était trouvée complètement développée dès son premier acte; il soutenait donc qu'il y avait eu progrès dans la science expérimentale du Christ, seulement en cc sens que les expériences faites par le Sauveur ajoutaient une nouvelle certitude â h science déjà poss^dée de son intelligence. Mais dans sa *Somme th?ologique*, il corrigea cette pre-mière manière de voir et admit que la science expéri-mentale du Christ avait progressé dans *on intelligence elle-même.

La question revenait à savoir si le Christ avait acquis expérimentalement une science habituelle, qui paraissait avoir le même role que sa science infuse. Les vues opposées émises par saint Thomas dans son commen-taire sur les *Sentences* el dans la *Somme théologique*, eurent dans la suite des partisans. Des théories diverses oui été formulées sur la science expérimentale aussi bien que sur la science infuse du Christ, parfois même sur la science qui résultait en lui de b vision intuitive.

L-l théologien qui s'éloigna le plus de saint Thomas d Aquin, fut Duns Scot. Il reconnut aussi trois sortes de connaissances différentes dans l'âme du Christ : la vision béatifique, b science infuse qu'il appelait *abfiJOC-tive*, el b science expérimentale qu'il appelait *mtuitice*. l- buns Scot crut que l'âme du Christ pouvait voir dans l'essence de Dieu tout ce que Dieu y voyait lui-même, même les simples possibles; par contre, au lieu de dire, comme saint Thomas, que cette vision b* ati-Ûque ébit toujours actuelle, par rapport a tous ces objets, ilenseigna.a la suite de saint Bonaventure,/TSenc.,1. III, dist.XIV,a.2,q. 1,11, m. qu'elle était seulement habituelle, en ce sens que le Christ pouvait porter son attention â son gré sur les divers objets que l'essence du Verbe luiprésentaitcommedansun miroirJ TSent.,1.111,dist. XIV, q. u,n. 16, 20; *PejartataParisietisia*,*IVSenl.*, 1.111, dist. XIV, q. n — 2 Nous avons dit qu'il appelait la science infuse du Christ *abstractive*. C'est qu'il pensait qu'elle ne pouvait porter sur les êtres existants, mais seulement sur des concepts abstraits. Il admet en consé-quence que celle science pouvait progresser par applica-tion de ces concepts abstraits aux êtres existants. — 3* Il appelait la science expérimentale du Christ ûduilive, parce quelle portait, suivant lui, sur les objets pr»sents. Il soutint que cette science s'éhit développe dans le Chn>t, soit en raison de b présence des objets qui s'of-fraient à sa connaissance, soit par les souvenirs que ces objets lui laissaient, soit par les applications qu'il fai-sait à ces objets de sa science abstractive./TSenL, L III, dist. XI V,q. ni. n 7,8, *lleporlala Pat Diensia*, l V Sent., 1. 111. dist. XIV, q. ni.

Ce n'est pas le lieu de rappeler les autres théories des scolastiques sur ces matières. Voir Sciexce nu CitHIST. Disons seulement que, malgré leur nombre et leur di-versité, toutes ces théories reconnaissaient que le Christ avait joui de b vision intuitive depuis le premier instant de son existence. Elles étaient donc toutes en opposition avec le Se ntiment des agnoèles.

5. *Conclusions.* — 1. Avant Arius, les Pères ne parlent pas clairement de b différence qu'il y a entre b science divine cl la science humaine du Christ. — 2. Au iv et au v- siècle la controverse avec les ariens les amène â in-sister sur cette dhférvnce. Ils opposent b science divine du Christ à sa science purement humaine, sans s'expli-quer beaucoup sur la science surnaturelle que l'.une du

Christ possédait. Cependant ils affirment tous cette science surnaturelle, et expliquent que la sagesse du Christ a progressé dans sa manifestation plutôt qu'en réalité, — 3. A partir du vi^e siècle on affirme contre les agnoètes que le Christ, comme homme, n'a pas été soumis à l'ignorance. Saint Grégoire le Grand formule une distinction qui concilie tous les enseignements antérieurs, en disant que le Christ connaissait le jour du jugement dans sa nature humaine, mais non par les lumières de cette nature. On considère surtout la science surnaturelle qui illuminait l'âme humaine du Sauveur. On continue à présenter le progrès de la science humaine du Christ comme un progrès plus apparent que réel. — 4. A partir du XIII^e siècle, les scolastiques distinguent nettement trois sciences dans l'âme du Christ. Tous admettent que le Sauveur a toujours été, comme homme, la vision ineffable et qu'en raison de cette vision il n'a jamais rien ignoré au sujet des créatures, ils formulent des théories très diverses relativement à sa science infuse et à sa science expérimentale. Duns Scot croit à un développement de sa science infuse. Saint Thomas admet seulement un développement de sa science expérimentale pour son intelligence elle-même. D'autres auteurs estiment qu'il n'y a eu aucun développement dans son intelligence et que tout le progrès de sa sagesse dont parle l'Évangile, a été simplement apparent. Ils reconnaissent pourtant qu'en avançant dans la vie, il a expérimenté ce qu'il savait précédemment. Nous avons vu que cette manière de voir avait été formulée par Albert le Grand et par saint Thomas d'Aquin lui-même dans son commentaire sur le Maître des Sentences.

III. La doctrine des agnoètes est-elle une hérésie, une erreur, ou une opinion libre? — Il est inutile de poser cette question pour l'agnoétisme des ariens, qui imputaient de l'ignorance à la nature divine du Sauveur. Cette erreur est sans aucun doute une hérésie; car il est hérétique de nier l'infinie perfection de l'intelligence divine. La sainte Église croit en effet, suivant les expressions du concile du Vatican, que Dieu est infini en intelligence, en volonté et en toute perfection, *intellectu ac voluntate ac omni perfectione infinitum*. Constitution *Dei Filius*, c. 1.

Mais il s'agit de l'agnoétisme qui attribuait à la nature humaine du Sauveur l'ignorance de certaines choses créées, en particulier du jour du jugement, et qui lui imputait d'avoir eu besoin d'apprendre ces choses. Cet agnoétisme est-il une opinion absolument libre, comme on l'a pensé quelques auteurs de notre temps?

Nous n'avons pas à examiner ici la valeur des preuves théologiques qu'on oppose à cet agnoétisme. Il en sera question à l'article Science du Christ. Nous avons à nous demander si l'Église a jamais traité la doctrine des agnoètes soit comme une hérésie, soit comme une erreur; car c'est à l'Église de fixer ce qui est opinion, ce qui est certain et ce qui est de foi dans ses enseignements. Or la doctrine des saints Pères et des théologiens que nous venons d'exposer nous fournit les éléments nécessaires pour la solution de cette question.

Au iv^e et au v^e siècle les Pères qui combattent l'agnoétisme des ariens, relatif à la science divine du Christ, sont, malgré quelques apparences contraires, unanimes à rejeter la doctrine qui attribuerait une ignorance complète à l'âme du Sauveur. Aussi lorsque cette doctrine eut été formulée par ses partisans des erreurs nestoriennes et par les thémistiens, fut-elle aussitôt traitée comme une hérésie. Léporius anathématise avec les évêques de l'Afrique et des Gaules l'agnoétisme qu'il avait défendu. Casarién estime qu'on ne saurait le condamner implicitement en frappant l'erreur de Théodore de Mopsueste qui admettait un progrès dans le Christ. Un peu plus tard, on tient la même conduite

vis-à-vis de l'agnoétisme des thémistiens. Il est combattu et anathématisé comme une doctrine téméraire par Euloge, patriarche d'Alexandrie. Saint Grégoire le Grand approuve entièrement Euloge et traite les agnoètes d'hérétiques. L'agnoétisme est de nouveau anathématisé comme une hérésie dans la lettre synodique de saint Sophron, patriarche de Jérusalem, qui fut lue au sixième concile œcuménique. On peut donc dire que toute l'Église représentée par le pape saint Grégoire, par les évêques d'Afrique et des Gaules, en Occident, par les patriarches d'Antioche et de Jérusalem et les évêques présents au cinquième et au sixième concile œcuménique, en Orient, a anathématisé les agnoètes comme des hérétiques, à la fin du v^e siècle et pendant le vi^e. Depuis lors, tous les auteurs ecclésiastiques et tous les théologiens se sont également prononcés contre leur doctrine jusqu'au XIX^e siècle.

Cette doctrine a donc été rejetée d'un consentement unanime par l'Église depuis la fin du Ve siècle jusqu'au xix^e. Le sentiment des agnoètes au sujet de la science humaine du Christ n'est donc pas une opinion libre, mais une doctrine opposée à la foi. Sans doute, il n'a été frappé par aucun jugement solennel d'un pape ou d'un concile; mais il l'a été par le magistère ordinaire et universel de l'Église, et cela suffit; car, suivant le concile du Vatican, l'autorité du magistère (voir ce mot) ordinaire et universel de l'Église n'est pas moins grande que celle des jugements solennels des papes ou des conciles. On ne saurait donc tenir l'agnoétisme pour une opinion librement controversée dans l'Église.

Examinons maintenant s'il faut le compter au nombre des hérésies ou simplement le ranger parmi les doctrines erronées et téméraires? Il a été traité d'hérésie et anathématisé dans les documents que nous avons rapportés plus haut. Mais au VI^e siècle, on ne distinguait pas aussi nettement entre hérésie et erreur, qu'on l'a fait depuis; et on frappait d'anathème (voir ce mot) les auteurs d'hérésie aussi bien que les hérétiques. Comme la note d'hérésie ne doit être appliquée qu'aux propositions qui sont en contradiction certaine avec des vérités de foi catholique, il nous semble que la doctrine des agnoètes sur la science humaine du Christ mérite plutôt le nom d'erreur ou de sentiment voisin de l'hérésie, que celui de doctrine hérétique, si l'on veut donner à ces termes le sens strict qui leur est attribué aujourd'hui. Suarez, *De incarnatione*, disp. XXV, sect. i, n. 6, dit que c'est une doctrine téméraire; Petau, *De incarnatione*, l. XI, c. iv, n. 8, lui donne la qualification d'erreur, proche de l'hérésie.

Petau, *Dogmata theologica*, l. XI, *de incarnatione*, c. 1-IV, Paris, 1886, t. VI, p. 409-434; Schwano, *Dogmengeschichte*, 2^e édit., Fribourg, 1895, t. II, p. 366; Fribourg, 1882, t. II, p. 50, 63, p. 273-276, 292-294; Knabnbauer, *Ein Kapitel aus den Lehren des heiligen Maria Immaculata*, janvier et février 1879, l. xvi, p. 1-20, 129-139. résumé dans Knabnbauer, *Commentarius in Evangelium secundum Marcum*, Paris, 1894, l. II, p. 356; Schenck, *Christologia*, Innsbruck, 1882, t. II, th. LXVII-LXXII, surtout III. LXXIII, p. 1032-1164.

A. Vacant.

AGNOSTICISME. — I. Exposé des systèmes. II. Critique générale. III. Oppositions de la doctrine catholique et de l'agnosticisme.

1. Exposé des systèmes. — I. *Designations larges* : Ecoles voisines de l'agnosticisme. — En un sens très large, on peut entendre par agnosticisme l'ensemble des écoles qui détiennent inconnaissables les objets supra-sensibles. Tantôt il s'agit exclusivement des notions de l'ordre religieux et métaphysique; la grande masse des sensualistes et des positivistes (par exemple Littré) les déclare inconnaissables. Voir Positivisme. Tantôt il s'agit des vérités premières en tout ordre de connaissance. Ainsi, c'est une doctrine caractéristique d'écoles en apparence fort diverses que d'opposer le système de nos croyances au système de nos

comiaissances : lo premier, objet do fol. le second, objet de science. Ces écoles peueut s'appeler agnostique * dans un ieni p/iu restreint, mais encore assez large et mal défini. Il vaut mieux les appeler *écoles fidentes*. Telles sont les doctrines de Maine de Biron, Hamilton, etc. Voir Ollé-I-apriine, *De la certitude morale*, c. iv, § 3. Paris, 1880, p. 183.

Toutes les écoles précédentes assignent à la foi ou au sentiment un rôle légitime en dehor* de toute méthode scientifique et de toute donnée rationnelle. On peut ramener à un triple chef les vues systématiques ou préjugés qui les inspirent : préjugé historique, préjugé psychologique, préjugé logique.

Ie *Préjugé historique*. — L'histoire des dogmes et des religions, aussi bien que l'observation contemporaine, ayant fait voir toute une catégorie <le vérités religieuses et mondes universellement et spontanément admises, indépendantes, semble-t-il, de tout raisonnement, on en conclut à l'existence d'un sentiment aveugle. Cette observation est superficielle, la spontanéité de cette croyance repose sur une induction prompte et naturelle à l'esprit humain, c'est-à-dire sur le principe de causalité et l'argument d'analogie qui en est une application. Voir Üiei (*Existence de*),

2° *Préjugé psychologique*, — L'incapacité de l'intelligence est affirmée : soit au nom d'une suprématie de la volonté, soit comme conséquence du sensualisme (philosophie de la volonté, philosophie de l'empirisme sensualiste). D'une part, divers systèmes philosophiques — exaltant la volonté au détriment de l'intelligence et parfois annulant celle-ci — ont fait dépendre surtout des dispositions morales, des affections et sentiments aveugles, l'acceptation des principes (Maine de Biron, Pascal). D'autre part, H. Spencer, dont la philosophie répond proprement à la désignation moderne d'agnosticisme, prétend établir empiriquement l'impossibilité ou nous sommes de concevoir et de comprendre les idées dernières de la science et de la religion.

30 *Préjugé logique* (théorie de VInconditionné). — 11. Spencer prétend arriver rationnellement au même résultat. Pour cela il montre objectivement la relativité de toute connaissance : d'explication en explication, nous sommes forcés de ramener tout système scientifique à des vérités dernières, inexplicables par d'autres vérités (et par conséquent inconnaisables, si l'on adopte la terminologie spencérienne). Puis il cherche à obtenir subjectivement la même conclusion par l'impossibilité de concevoir l'Infini et l'Absolu.

C'est à ce point de vue logique ou *dialectique* que l'agnosticisme est particulièrement remarquable. C'est sous cette forme qu'on le reconnaît plus facilement non seulement dans l'histoire de la philosophie, mais dans l'histoire des hérésies. C'est ainsi qu'il mérite tout spécialement l'attention du théologien parce qu'on le retrouve, aussi bien au moyen âge qu'au temps des premières luttes théologiques, taisant le fond des doctrines condamnées par la tradition ecclésiastique et l'enseignement des docteurs. A ce point de vue, son élude peut nous apprendre comment le dogme chrétien s'est précisé dans son évolution traditionnelle.

//. *agnosticisme μ ο ρ λ κ μ κ ν τ dit <fo b m b dial k c - TIQUE>*. — I° *Agnosticisme propre aux hérésies du christianisme primitif*. — De tout temps, ce fut une des maximes fondamentales du panthéisme que « dans la substance, toute détermination est une négation ». Voir Caro, *Idée de Dieu*, c. n, § 2. Spinoza s'est particulièrement inspiré de cet axiome, aussi bien que les néoplatoniciens et les gnostiques les uns et les autres en ont fait un principe directeur de leurs spéculations, celles-ci supposent la confusion perpétuelle de l'Être absolu (possédant toutes les déterminations possibles), et de l'Être indéterminé; d'où la confusion de l'être divin avec l'être universel, qui réapparaît fréquemment

chez les écrivains modernes. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, p.i-Mtn. Saint Thomas combat cette erreur, *Contra gentes*, I. 1, c. xxve Il montre comment on a pu la lire d'un passage aréopagitique mal interprété, *De caelesti hierarchia*, c. rv : *Esse omnium est supersubttanPalis divinitas*. Voir Sh-ntrup. /> Mo uno, th. XIII.

De cette conception panthéistique générale, provient l'agnosticisme des premiers siècles. En effet, gnoeliques et néo-platoniciens abusaient de cette notion véritable que Dieu est un *être éminent*, que sa notion est au-dessus des catégories (voir Eminence), échappe par conséquent à toute détermination logique telle que genre et différence. Le type le plus net nous est offert dans un système curieux attribué à Bailide par l'auteur des *Philosophamena*. Voir Duchesne, />< *origines chrétiennes*, autogr., p. 146. D'autres gnostiques prétendaient au contraire que Dieu. Être universel, est parfaitement connu. On peut constater une remarquable analogie entre leur système et l'ontologisme moderne. Voir saint Epiphane, />< /r. hsereses, 76, P. G., t. xui. col. 522. et Fronzelin, *De Deo unn*, th. x. Obligés de combattre cette erreur ainsi que l'erreur stoïcienne — identification de la substance divine et de la substance universelle — les Alexandrins les plus orthodoxes ont fréquemment répété que Dieu esl incompréhensible, en ce sens qu'il ne peut être défini par genre et par différences logiques Saint Thomas s'inspirant particulièrement des écrits anopagitiques a montré que Dieu était connu parla négation des propriétés finies telles que nous les connaissons dans les créatures, jointes à l'affirmation de propriétés analogues et éminentes. Voir DtKU (*Connaissance de*), ANALOGIE, Éminence, Clément d'Alexandrie, Plotin.

2° *Agnosticisme envisagé dans ses formes modernes. Théories d'Hamilton, Mansel et Spencer*. — Spinoza, pins Hegel ont paru favoriser la confusion sophistique de l'être parlait et de l'être universel, en d'autres tenues, de l'être négativement indéterminé, parce qu'il répugne à toute détermination finie, et de l'être pnvativement indéterminé, parce qu'il esl conçu abstraitement, dépouillé de toutes les déterminations dont il est susceptible. Henan a plusieurs fois reproduit ce point de vue Voir Caro, *Idée de Dieu*. La même équivoque panthéistique se retrouve à la base de l'agnosticisme moderne, tel qu'il résulte d'abord des spéculations d'Hamilton et de Mansel, puis surtout du système spencérien. L'exposition de ces théories nécessitera le recours à des éléments que nous avons d'abord distingués : le préjugé psychologique de l'empirisme sensualiste et le préjugé logique qui constitue la théorie de l'inconditionné.

Les t/uMrief d*Hamilton, Mansel et Spencer peuvent être synthétisés dans les trois affirmations suivantes : 1. L'absolu et l'infini sont des conceptions contradictoires; 2. elles ont pourtant un élément commun : elles représentent l'inconditionné; 3. Vinconditwnné esl chose absolument inconcevable; donc, inconnaisable. Beprenons ces trois affirmations pour en expliquer le sens.

I. *L'absolu est chose indépendante, complète, parfaite*; mais il est conçu comme un tout, c'esl-a-dire fim. D'autre part l'infini est chose illimitée et indéfinie. Donc, il y a contradiction. Voir *Dictionnaire de philosophie* de Franck, art./Zantilfon. Pour mieux comprendre l'origine de cette antinomie sophistique, il faut se reporter à l'antagonisme historique, qui se manifesta dans les écoles de philosophie grecque et se poursuivit jusqu'au moyen âge entre la notion de l'indéfini (απ-φον) et la notion du parfait (τέρα). La première notion était pour les Ioniens, et les écoles matérialistes qui les suivirent, une sorte de principe absolu, imaginé comme un océan sans limites, puissance universelle, qui, en se déterminant, causait l'universalité des êtres. D'ailleurs, la seconde notiou, » gaiement sous l'influence de la repré-

senUtion imaginative, fut souvent confondue avec la notion d'un tout fini (πῑρα; avait le sens de *fin* aussi bien que de perfection). La saine philosophie dut lutter pour distinguer : d'une part, l'infini du véritable fini, S. Thomas, *Contra gentes*, I. 1. c. xun; d'autre part, le parfait véritable du fini (entendu au sens d'un *tout borné*). Voir le P. Th. de Régnon, *Métaphysique des causes*, I. MI, c. tv.

2. Le terme *absolu* et le terme *infini* comportent pareillement l'indépendance de toute condition (ou relation). Car, d'une part, l'absolu est nécessairement en dehors de toute catégorie, donc en dehors de toute relation logique et de toute relation ontologique : c'est-à-dire (au sens de l'école agnostique) qu'il ne peut être conçu ni comme cause, ni comme effet, puisque la cause et l'effet impliquent pareillement une relation. D'autre part, l'infini est conçu en dehors de toute opposition et de toute différence, de toute catégorie et de toute relation causale car tout élément de ce genre constituerait une limite. Ainsi l'une et l'autre notion représente l'inconditionné.

3. Août ne pouvons rien concevoir que de conditionne. — En effet, toutes les notions que nous pouvons avoir sont *définies*, c'est-à-dire circonscrites et relatives (en vertu d'une détermination logique ou d'une relation causale). En d'autres termes, nous connaissons toutes choses soit logiquement par une différence qui s'ajoute au genre pour le déterminer, soit physiquement par une relation qui rend solidaires, c'est-à-dire mutuellement conditionnés, la cause et l'effet.

Celle relativité de toute connaissance est un point capital dans le système spencérien. A la suite de Hamilton, Spencer, *Premiers principes*, I^{er} parl., c. tv, s'efforce de l'illustrer aussi bien sur l'analyse des produits de la pensée que sur l'analyse de la pensée elle-même. (Nous retrouvons ici le préjugé de l'inconditionné et le préjugé psychologique de l'empirisme sensualiste.) — Analyse des *produits de la pensée* : ils sont tous conditionnés soit au point de vue de la notion logique, conditionnée par sa différence, soit au point de vue de la relation causale. Nous n'avons pas d'autre moyen de connaissance : « Penser, c'est conditionner. » — Analyse de la *pensée elle-même* : II. Spencer, *Premiers principes*, p. 65, cite et adopte les considérations suivantes de Hamilton : « L'inconditionnellement illimité ou l'infini, l'inconditionnellement limité ou l'absolu ne peuvent positivement pas être conçus. On ne peut les concevoir qu'en faisant abstraction des conditions mêmes sous lesquelles la pensée se réalise; par conséquent, la notion de l'inconditionné est purement négative, négative du concevable même. Par exemple, d'une part, nous ne pouvons concevoir ni un tout absolu, c'est-à-dire un tout si grand que nous ne puissions pas le concevoir comme une partie relative d'un tout encore plus grand, ni une partie absolue, c'est-à-dire une partie si petite que nous ne puissions aussi le concevoir comme un tout relatif, divisible en parties plus petites. D'autre part, nous ne pouvons positivement pas nous représenter, nous figurer (puisque ici l'entendement et l'imagination coïncident) un tout infini; car nous ne pourrions le faire qu'en édifiant par la synthèse infinie des tous finis, et pour cela il faudrait un temps infini... La négation inconditionnelle et l'affirmation inconditionnelle de la limitation, en d'autres termes, *l'infini et l'absolu proprement dits*, sont donc inconcevables* pour nous. »

Il est à remarquer que dans cette théorie, de l'aveu de H. Spencer lui-même, « l'entendement et l'imagination coïncident, » c'est-à-dire que l'impossibilité de se représenter sensiblement est faussement confondue avec l'impossibilité de concevoir. Cette remarque est décisive contre le système.

Les mêmes vues systématiques. H. Spencer déduit l'inconcevabilité des dernières idées de la religion

(infini et absolu) et des dernières idées de la science (espace, temps, matière, mouvement, force, etc.). *Premiers principes*, I^{er} part., c. n et lit. Il admet pourtant l'objective réalité d'un pouvoir dont l'univers est la manifestation. Il admet également que les idées dernières de la science sont représentatives de réalités incompréhensibles. En d'autres termes, il admet l'objectivité d'un inconnaissable suprême et de divers inconnaissables, d'ordre scientifique. Ainsi, la philosophie de H. Spencer est un *réalisme transformé*. Voir M^{re} Mercier, *Les origines de la psychologie contemporaine*, p. 128.

II. C^{on}TIQ^{ue} G^{éné}RALE. — Après avoir reconnu quelques *vérités partielles* plus ou moins sauvegardées, plus ou moins travesties dans le système agnostique, nous en signalerons les côtés faibles et les incohérences : *vices de méthode*, tenant au caractère général de la doctrine ; *contradictions* inhérentes aux conclusions finales ; *ignorance de la doctrine adverse*, avec les critiques injustes et les malentendus qui en sont la conséquence.

1. *l'Être* P^{ar} N^{on} B^{ien} L^{ib} L^{ib} K^s. — Hest vrai que la métaphysique et la science mettent en évidence certaines idées qui ne peuvent être ni définies logiquement, ni connues par déduction (déduction *a priori* au sens rigoureux). En métaphysique, c'est un adage que les notions simples et communes ne peuvent se définir (par genre et par différence) : *Prima simplicia definiri non possunt*, et par conséquent ni les transcendentaux, ni les catégories ne sont susceptibles de définitions. Pourtant, l'Ecole les regarde comme *connaissables*. Ce sont même les plus connaissables. Les premiers universaux, *prima universalia* (voir S. Thomas, *Sum. theol.*, 1^{re}, q. lxxxv, a. 3), s'obtiennent par connaissance immédiate et leur connaissance est cause de toute autre connaissance. En science, les idées de H. Spencer valent pleinement en ce sens que toute science suppose une notion suprême, explicative de toutes les autres, et (pu ne peut être elle-même expliquée : ou bien cette notion est conçue comme cause suprême, d'où dépendent toutes les autres, ou bien, comme genre suprême, dans une classification spéciale. Mais inexplicable, dans ce sens restreint, n'est nullement synonyme d'inconnaissable; autrement il faudrait professer la négation de toute connaissance. Voir Olléhiprune, *Certitude morale*, c. v, § 2.

Il est encore vrai que toutes nos connaissances sont empreintes d'un caractère de relativité, si l'on entend par là une certaine composition de notre concept, qui est une marque de dépendance et de potentialité. Toutes nos conceptions étant puisées dans les choses finies, y contractent un mode essentiel à la représentation de pareils objets : elles sont composées de matière et de forme, de puissance et d'acte. Toute perfection ainsi conçue apparaît comme limitée et participée, en d'autres termes, comme relative et dépendante. Saint Thomas l'a reconnu en étudiant les conceptions relatives à la divinité et les noms qui expriment ces conceptions : *Intellectus noster a sensibilibus sumens initium cognoscendi, non transcendit illum modum qui in rebus sensibilibus invenitur in quibus aliud est forma et habens formant, propter compositionem...* Unde intellectus noster quidquid significat ut subsistens, in concretione significat; quod vero ut simplex significat, non ut quod est. Et sic in omni nomine, quantum ad modum significandi imperfectio invenitur... *Cont. gentes*, L 1, c. xxx. En résumé, toutes les conceptions que nous attribuons à Dieu ont un caractère de dépendance et de potentialité. D'où il suit que nous pouvons, conformément à la doctrine aréopagitique, affirmer ou nier leur convenance à la divinité : affirmer leur convenance objective, nier le mode subjectif dont elles sont empreintes. *Dionysius recte pronuntiavit negationes esse simpliciter veras, affirmationes incongruas, id est non quod falsas, sed nec veras nisi aliquo modo : propterea quod, ut vera sit affirmatio, utrumque rei*

debet convenire, et id quod significatur, et modus quo significatur; ut autem negatio «it rena, satis est «i alterutrum non convenit, hleutgcñ, *De. Deo*, n. 307.

Ces remarques posées, nous allons nous occuper directement île la doctrine spencdrienne.

il vices DK méthode. — Qu'il suffise de remarquer que la théorie de rinconnais<ibl> part d'un subjectivisme syst> niatique el s'appuie gratuitement sur des notions confuses et sophistiques, relatives à la connaissance et à l'explication scientifiques.

Il est hors de doute que le subjectivisme sensualist> de Hume constitue le fond de l'idéologie de Spencer. Voir Mercier, *Les origines de la psychologie contemporaine*, c. m, a. 2. Nous supposons démontrée ailleurs la fausset>* de cette doctrine. La théorie de la connaissance et de l'explication scientifiques est sophistiqué et dénuée de fondements suffisants. En effet, nous venons de faire voir que pour H. Spencer, inconnaissable et inexplicable sont synonymes à ce litre, sont déclarées inconnaissables toutes les notions qui ne peuvent être classifiées dans un genre ou rattachées à une cause. C'est déclarer, en d'autres termes, qu'en dehors de l'explication scientifique (déduction ou classification) il n'y a pas connaissance. Mais ce postulatum n'est pa> recevable; car il faut que l'explication scientifique conçue comme relative à une base (genre ou cause) suppose la connaissance de cette base. Admettons que cette connaissance d'un *principe* ne sera point scientifique au sens strict; admettons même un instant la terminologie qui la désigne comme une *croyance* : elle n'en sera pas moins fondamentale et certaine.

m. contradictions inuêrentes aux conclusions FINALES. — 1^e Le Li *notion de Vinconnaissable* à laquelle aboutit Spencer est contradictoire : « L'auteur affirme, d'une part, que tout connaissable est une *manifestation* de l'inconnaissable qui se < révèle ■ par là; et, d'autre part, il nous dit que cet inconnaissable échappe absolument à notre connaissance. C'est là une contradiction évidente. Ce qui se révèle à nous, nous est nécessairement connu, du moins en quoique manière : on ne peut l'appeler absolument inconnaissable. · Gruber, *Le positivisme*, p. 263. — 2^o La notion *des inconnaissables* est également entachée de contradiction en elle-même, et avec la doctrine spencêrienne de l'évolution. Elle affirme l'identité des inconnaissables divers avec l'inconnaissable unique dont ils sont les modes et les manifestations : < Nous affirmons l'identité de deux inconnus. Scepticisme absolu touchant la nature des choses, affirmation la plus dogmatique de leur identité : tel est le résumé de la doctrine de l'évolution. Ces deux états d'esprit ne sauraient se concilier. Quand M. Spencer professe que des forces peuvent se transformer en sensations, il ignore ce qu'est la force et ce qu'est la sensation... Pourtant, il me faut croire que le phénomène matériel s'est transformé en phénomène moral; chaleur, lumière, affinité dont je ne sais rien, deviennent sensation, émotion, pensée dont je ne sais pas davantage. Mystère d'une part, mystère de l'autre; seulement M. Spencer m'affirme que le premier mystère s'est transformé dans le second. Entre ce scepticisme et ce dogmatisme, la contradiction est manifeste. · Denys Cochin, *L'évolution et la vie*, p. 60, 61.

IV. IGNORANCE DE LA DOCTRINE THÉOLOGIQUE TRADITIONNELLE — Ceux <pii opposent la théorie de Sjiencr à la preuve traditionnelle de l'existence de Dieu trahissent généralement une grave ignorance au sujet de cette dernière. Ils supposent que la théorie scolastique. se bornant aux indications d'une analogie douteuse, attribue gratuitement à la nature divine les perfections quelconques découvertes dans les créatures. Il suffira, par exemple, d'observer certain>* analogie entre l'ordre de Punivere et celui d'une montre, pour attribuer à une cause suprême la perfection d'un artiste intelligent. En

réalité, le raisonnement des maîtres de la scolastique était plus complet et plus rigoureux. Nous devons en indiquer brièvement la marche générale. Voir DIEO (*Existence de*), Ana logie, Eminence. Ils établissaient d'abord l'existence de Dieu conçu comme *acte pur* (voir ce mot), et d'emblée ils arrivaient à ce résultat que nulle perfection existant dans les êtres créés ne peut lui faire défaut, bien qu'elle doive se réaliser en lui dans une modalité supérieure et sous une forme éminente. La connaissance des attributs divins se bornait donc à une question de *rectification des concepts humains*. à la question de savoir quelle correction doivent subir nos connaissances, relatives aux perfections des créatures, avant que ces conceptions puissent être attribuées à Celui qui est l'acte *pur*. Dans celte recherche, la philosophi> traditionnelle admet le principe suivant : La première cause ne peut être connue par des notion> fournies par son essence, mais seulement par des notions analogues. Point de notion fournie par >.on essence, c'est-à-dire point de notion dont les éléments ne soient puisuS dans les êtres créés. Les notions révélées elles-mêmes ne sauraient échapper à cette loi : *Unde Dyonisius dint quod impossibile est nobis aliter superlucere divinum radium nui circumvelatum varietate sacrorum velaminum*. S. Thomas, *In lib. Boet.*, q. vi, a. 3.

Fondé sur ces principes et s'appuyant toujours sur la doctrine des livres aréopagitiques, saint Thomas a fait ressortir ce double enseignement : 1^o On no peut connaître l'existence d'une chose cl en ignorer totalement la nature (celte affirmation contredit directement le réalisme transformé d'Herbert Spencer). — 2^o Les perfections des créatures s'appliquent à Dieu, non à titre de synonyme>, mais avec une cornclion nécessaire. — Voici comment il a développé ces deux points: 1. Opusc. LX111, *In lib. Bact.*, q. vi, a. 3. Impossibilité de connaître l'existence cl d'ignorer totalement : *De nulla re sein potest an est, nisi quoquo modo de ea sciatur quid est. vel cognitione perfecta, vel cognitione confusa... Ergo de Deo el de aliis substantiis immaterialibus non jiossumus trirc an est, nisi seirrmus quidammodo de cis qui> est sub quadam confusione*. Or, la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu ne s'appuie <ur aucune composition réelle ou logique, sur aucune distinction de genre et d'accident <pii serve à le définir. Donc, nous savons seulement son existence, et au lieu do connaissance propre, nous avons une connaissance par voie de négation, ou par voie de causalité ou par voie d'excès. Celte théorie est étendue à la généralité des substances immatérielles : *Ita ergo de formis immaterialibus cognoscimus an est, et habemus de eis loco cognitionis quid est cognitionem p r negationem, p'r causalitatem et jier excessum ; quos etiam modos Dionysius ponit in lib. De divinis nominibus*. Voir Eminence, Ana logie. — 2. Sainl Thomas distingue la réalité désignée, *illud ad quod significandum nomen impmitur*, vt le mode subjectif de notre conception. Au premier point de vue toute perfection qui revêt un mode exclusivement convenable aux créatures ne peut convenir à Dieu <tue métaphoriquement : *Quiuvmque nomina exprimunt hujusmodi perfectiones cum modo proprio creaturis, de Deo diei non possunt nisi per simililudinem et metaphoram. Hujusmodi autem sunt omnia nomina imposita tui significandam sfieciem m creatir, sicut homo et lapis. Similiter quwcumque nomina proprietates rerum designant qua. ex propriis principiis sjwcicrum causantur...* Au second point de vue, toute perfection revêt, par la constitution meme de notre intelligence, un mode subjectif <pii ne saurait convenir à Dieu. Ce moile implique la composition, c'est-à-dire la dépendance et la relativité. *Cont. gentes, lue. cit.*

En résumé H. Spencer avait <lit : Nous no pouvons concevoir l'absolu que dans un mode de pensée relatif, puisque toute pensée humaine implique rc/ofion et opposition. Saint Thomas a bien senti la difficulté el s'en est

tiré plus heureusement. Selon lui, nous connaissons toute chose créée sous un mode do <wipoffilio/i et dépendance. Li cause première elle-même nechappr pas â cette lui. Force nous est donc de b *signifier* ou pir une rrfalûm ou par une *negation* : *Significari non ponunt nisi vel per negationem, sicut runi dicimus Drum *tcmum vel infinitum, vel etiam per relationem ipsius ad alia, ut cum dicitur prima causa vet rum-mum bonum. Cont. gent., loc. cit.* Enfin, ce concepi purement représentatif, approximation première, peu! cl doit se corriger; car, il n'y a point relation de l'absolu aux créatures mais seulement des créatures à l'absolu : *Λon emm de Dro capere possumus quid est, sed quod non est, et qualiter alia se habeant ml ipsum. Ibid,*

III. Opposition de l'agnosticisme ct de la doctrine CATHOLIQUE. ENSEJONEMENTS PATRISTIQ'F S CT DÉFINITIONS. — Voir Diev, Analogie, Eminence, etc.

L'agnosticisme primitif (celui des premières hérésies) a rencontré l'opposition des Pères et des docteurs de l'Eglise (magistère ordinaire). L'agnosticisme moderne est en outre condamné par la doctrine du concile du Vatican.

t· *Pères et docteurs de l'Eglise.* — La raison humaine, dans ses tentatives incertaines et imprudentes, s'est efforcée d'affranchir (l'Absolu de toute détermination et limitation. De ces tâtonnements proviennent les sys-tèmes nombreux des gnostiques, des stoïciens, et plus particulièrement des hérétiques cunornéens, qui se représentaient Dieu comme l'être commun de toutes choses. D'autre part, la révélation chrétienne enseignait simultanément deux dogmes : l'impossibilité de connaître Dieu d'une connaissance immédiate et distincte ; — la possibilité d'une connaissance analogique ct énigma-tique, sous le voile des créatures. *Nemo novit Patrem, nui Filius et cui votuerit Filius revelare.* Matth., xi, 27. Cf. Joa., I, 28. *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea qua? facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et divinitas.* Hom., I, 20. L· tâche des Pères et des docteurs, en présence des gnostiques et des cunornéens, fui donc d'affirmer d'une part en Dieu l'absence de toute détermination finie, d'autre part Pomniperfectlon connue par les analogies des créatures. C'est ce double enseignement qui reçut plus tard le nom de théologie négative et de théologie positive. Telle fut la doctrine de saint Irénéc, de Clé-ment d'Alexandrie, d'Origène el plus tard de l'école cappadocienno qui se signala par ses luîtes contre les eunoméens. Les alexandrins sont particulièrement re-marquables par l'usage qu'ils funl de la théologie néga-tive : celle forme de la doctrine, transmise à l'Occident surtout par les écrits aréopagitiques et, dans une notable mesure, par ceux de saint Augustin, a été consacrée par l'autorité» de saint Thomas. Ses développements bien compris sont la condamnation de l'agnosticisme ancien. Voir l'raïuelin. *De Deo uno*, sect, n; Billot, *De Dco uno*, t. I, part. 1, p. 3.

2* *Le concile du Vatican*, dans sa constitution *Dci Filius*, a déterminé ce que nous pouvons savoir de Dieu, a la lumière de la raison. Le chap. lw définit l'existence et les attributs de Dieu créateur de toutes choses, dont h foi suppose la connaissance : *Sancta catholica apos-sololira Humana Ecclesia credit et confitetur unum esse Deum verum et vivum, creatorem ac dominum cæh el terne, omnipotentem, Klcmum, immensum, incom-prehensibilcm, intellectu ac voluntate, omnique per-fectione infinitum...* Le chap. Il résumé celte notion : *Eadem sancta mater Ecclesia tenet el docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali huma-ns? ratmnii lumine e rebus creatis certo cognosci posse...* Enfin le canon l*f *De revelatione*, est ainsi conçu : *quit dirent Deum unum et verum, Creatorem el Dominum nostrum, per ea qu** (acta sunt, naturali rationis human* lumine certo cognosci non posse; anathema sit.

Il est â remarquer que le texte du chapitre il se borne à exposer ce que l'Eglise admet et enseigne, *tenet et dnceL* Le texte du canon contient une *définition de foi*; il condamne quiconque refuserait a la raison les lu-mières nécessaires pour connaître le Dieu véritable. En outre, le commencement du chapitre enseigne *comme une doctrine certaine* qua la lumière de la raison, Dieu peut être connu comme le principe et la lin de toutes choses. Voir Vacant, *Etudes thrillogiques* «m» *lrs constitutions du concile du Vatican*, t. I, c. II, g 59. Du canon ler ressort évidemment la condamnation de l'agnosticisme sous quelque forme qu'il se présente.

I. Histoire de l'agnosticisme sous ses formes anciennes. — *I. oxosnc/ixrr.* — S. Irénéo, *Adv. turreses*, I. 20, P. G., t. vu; *Philosophumena*, I. VII, P. G., I. xvi; S. Épiphano, *H.rres.*, xxiv, xxxi, P. G , I. xi.i; abbé. Duchesno, *l^s origines chrétiennes* (leçons autographiées). Parie, 1878-1881,c. xi ; La gnose au ir siècle.

n. t.<QMnri'!hv£ xeo-FLArnxit if.x. — J. Simon, *Histoire de l'École d'Alexandre*, Paris, 1845. t. I. I. II; K Vachomt, *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, Pan», 18V5-1851, IIP part.; Bartliélemy Saint-Hilaire, *l'École d'Alexandrie*, Parle, 1815; M. N. Bouillet, *Ixs Énnéades de Plotin, chef de l'Ecole uéoplatonicienne, accompagnées* do sommaires, do notes et d'éclair-ci&sements, Paris, 1857 : cinquième Ennéade.

II. Formes modernes de l'agnosticisme. -- r. *acurnes dss Acrsvas AONosnouKs ou ss nArr.icitAXr au counsxr aoxo-snour.* — Hamilton, *Discussions on philosophy and littérature, education, etc., 1/mdn*», 1852; *factures on metaphysics and logic,h* vol., Londres, 1859; Manuel, *Limits of religions thought*, lz-ndrcs, IRS&; Stuart Mill, *System of fagle, rution«itii*c and inductive, bring a connected virtu of the principles of evi-dence and the methods of scientific education*, LndreSj 1843; traducL sur la 6* édit., par Poh*c ; *Système de logique déductive et inductive. Exposé des principes de la preuve et des méthodes de recherches scientifiques*, Paris, 18G6-1867; Herbert Spencer, *System of synthetic philosophy*, Londres, 1800-02; t. i, *FtrÛ principles*, traduit par Caxôllo : *fas premiers prtncijxλ*, T* édit., Paris, 18JH, voyez la l' partie. Il existe un abrégé do la philosophie de Spencer, approuvé par celui-ci : F, Howard Collin*, A>i *epitome of the synthetic phi-losophy, with a preface by IL Spencer*, Londres, 1889. Cct abrégé a été traduit par Varigny, 2· édit., Paris, 1895. l^cs rap-ports de l'agnosticisme de Spencer avec le positivisme d'Aug. Comte S"nt clairement exprimés dans : *The classification of Sciences, to which are added reasons for dissenting from the philosophy of M. Cumte*, Londres, 1864, écrit reproduit dan.*» les *Essays scientific, political and speculative*, 4' édiL, Londres, 1888, t. m. Voir aussi divers articles do II. Spencer dans lo *Nmelrenlh Century* (particulièrement janvier et juil-let 18X1). On peut encore voir ; Ixîwch, *History of philosophy*, Londres, 1847; *Problems of life and mind*, Londres, 1872-1879; Clifford, *Lectures and essays*, Londres, 187.1; Ouboyss-llyamoud, *Die Grtzen des Nalurrrr-kennens*, Leipzig, 1872.

n. *KxrosEs cniriQUKs kt airuTAHOxs dk LAONosnci.s.oK mo-DsaxK.* — 1' *Sur la philosophie d'Hamilton* : L. Prisse, *Frag-ments de philosophic, par llr. Hamilton*, Paria, 18V); Kavnls-Brfin. *Fragments dr philosophie dr Hamilton*, dans *llevue des Deux Atondee*, 1" novembre 18Vi ; Stuart Mill, *An exami-nation of sir Hamilton's philosophy and of the principal philosophical questions discussed in lit< writings*, Londres* 1885, traduit par Catello, *E.ramen dr ta philosophie dr IV. Hamilton*, Pari-», 1RiD; Waddington, *Essais dr logique*, Paris, 1875; O. W. Wight, *The philosophy of sir IV. Hamilton*, New-York, 1853; K. Ulrlei, *Engl philoeophie*, dans *'Zritschr f. Phil, und Kr* 1855, M. Vellch, *Memoir of sir IV. Hamilton*, Londres, IBiiO; Monsol, *The philosophy of (hr conditioned. Sir II' Hamilton and J. S Mill*, Londres, 18C5; Franck, *Diction, des sciences philosophiques*, Pads, 1875, art. *Hamil-ton*

2· *Sur l'agnosticisme en génénil, et plus spécialement sur le système dr H Spencer* BavniMon, *bi philosophie en France au xix siècle*, Pari», 1«tx. \$ 7; OHM-aprune, *Dr la certitude morale*, Pari-, 188), c. iv, v. D. Cochin, *L'èimlution et la vtr*, Paris», 188G, r. iil, m; Gruber, *l>· podHm-anr, depuis Comtr jusqu'à nos jours*, traduction Mixxoyer, Paris, 1KKJ. IIP part., c. i; M· Mercier. *Origines de la psychologie contem-poraine*, Louvain, 1897. r. m. a. 2.

III. Doctrine catholique hpatîve a la connaissance naturelle de Difil — *I. rent (pk Lrous/ _ g Gntg0|rô* de Nudanto, *Orat, il.· ylo-/* . II. l·. G , t. XXVI. S Grfffolro do

Nymm, *Coût. Eunomium*, l ML P G., t. xi.v; S. Bxillo, *Conlr Eunomiuni*, l. L P. G., L xxix.

π, rftâOLOOiKS^ – l' *Théologiens anciens* P Lombard, *Sent.*, L Lditq. XML P. L. U CXCI, ot généralement ms corn-
n»« ntatcurs m cet endroit, en particulier aatnt Thomas, Parme, 185t, q. I, q. 1, 2; Durand do Saint-Pourcdn. q. i. Parta, 1508; Scot, q. i, n, Paria, 189V, S. Thomas d'Aquin, *Oprra omnia*, Panne, 1852 : Sunt. IhroL, I., q. xm, t- lî *Contra gluten*, t. I. c. xxiv sq., t. vm; *Quant,disp., de potentia*, q. VU. a. 7-9, l. vm; *Opusc. uni, Super DoetMum de Tn-* »n' ite, q M, a. 8, 4, t. XVII; *lesCoinmentatrurs laSommr théologique* (à la q. xm; voir au»...! Ir« commentaire de b q. xn, a. 7), apddalement Cajctan, *CunuHmtaria*, Veniae, 1ΣZ*; lianes, *Scolastica commentaria in /" partrm*, Salamanque, 15M; .Molina, *Comment in P parte*TM, Cuença, 1.7»2; Valentia, *Comment, theologica*, Ingolstadt, 1.7»!; Tanner, *Dmput. theoL m omnes partes Sunimtr theologirr*, Ingolxtadt, 1C18; Vaaqurx, *Op'i'a*, Lyon, 1631, t. r, Suarcx, *Opéra*, VcnUe, 17¥). t. 1; Bil-
luart, *Cursus theotogitr*, Wurzbourg. 1758, diaa. IV, a. 12.

2. *Théologiens mo^irrnee* Petau. *Theologica dogmata*. Paria, **IM**; *De lîro*, l. l, c. v-xm; I. Vit. c. t-iv; Thomasain, *Dog-
mata theologica*, Paris, 1680, *De Dro*, l. IV c. Vi aq.

3. *Théologiens contemporains* : Franwhn. *De Deo uno*, 2. •diL, Hume, 1876, noct. II; Slcntrup. *Prrelect. dogmaticT, De D(O uno*, Inqinick, 1879, th. ix, x, xi; Kleutgen, *Institut, theotogi.r*, Ilatiabonno, 1881, t. i, l. I, q. IF, L. Billnt, D*. D-o uno et trino, Homo, 1804. L l, l. L c. ut; L. de San, *Dr Deo uno*, Louvain, 1894,11, part. I, c. i; Kleutgen, *Philosophie sco-
lastique*, trad. Sierp, Paris, 1870; Schccbcn, *Dogmatique*, L n, trad. Belot, Paria, 1880; MM d Ilulit, *Mélanges philosophiques*, Paris, 1892; *Diet, apologétique de la foi*, 1909, L t, col. 1-76.

A. de i-A Barre.

AGNUS DEI. — L Description II Origine. HL His-
toire. IV. Benediction et consécration. V. Distribution.
VL Symbolisme. VH. Vertu el elicacité. VIII. Usage et
emploi. IX. Agnus contenant des reliques des saints.

Les *Agnus Dei* sont des objets de dévotion, bénits ct
consacrés par le pape et devenus par cette bénédiction
un des sacramentaux que l Kglise reconnaît et autorise.

L Descript ion. — Dans la forme qu'il a depuis trois
cents ans au moins
l'.lf/nns *Dei* est un
médaillon ovale de
cire blanche, portant
d un côté l'empreinte
de l'agneau pascal,
couché sur le livre
apocalyptique aux sept
sceaux, nimbé du
nimbe crucifère et
tenant l'étendard de la
résurrection , et de
l'autre, celle d'un ou
de plusieurs saints.
Les paroles du précur-
seur : *Ecce .Agnus Dei*
gui toiht peccata
mundi, plus ou moins
abrégées suivant l'es-
pace disponible, for-
ment légende autour
de l'agneau. Au-dessous, on inscrit b. nom du pape con-
sécniteur, l'année de la consécration ou celle du pontifi-
cat. Quelquefois, on y ajoute les armoiries du souverain
pontife. Des légendes latines accompagnent aussi les
images des sainte, reproduites au revers. H y a des
Agnus de plusieurs grandeurs : les plus petits n'ont
que trois centimètres et ressemblent a des médaillés; les
plus grands mesurent vingt Centimetres de hauteur ct
dix de largeur (tlg. 13).

IL Or igin e. — L'antiquité des .tf/uui est incontes-
table; mais la date précise de leur origine ne peut être
determime avec certitude. Quelques écrivains sur la foi
d'Anastase le bibliothécaire, l'ont reportée nu v siècle el
attribuée au pape Zosime, 417-118. La premit re édition
du *Liber pontificalis*, restituée par M. Duchesne, t. i,
p. 87, pat le d'un décret porté j>ar ce pape, *ut cera bene-*

dicatur. lλ seconde, t. i, p. 225, modifie le texte pri-
mitif <t remplace U bénédiction de la cire parcelle du
cierge pascal. Mais au jugement du savant éditeur, *ibid.*,
introd., p cxxxm, aucune décrétale connue ne repro-
duit le décret attribué a Zosirne sur le cierge pascal, et
la premiere édition remonte la béli diction de h cire,
destinée à faire de· *Agnus Dei*, à une antiquité beau-
coup trop haute· D'autre·, comme Mabillon, *De liturgta
galhcana*, n, H, *P. L.*, t. 1 x x ii, col. 197-198, Font rat-
tachée à la bénédiction du cierge pascal. dont les frag-
ments servaient à conjurer le· orages et les incursions
des ennemis. Mais il n y eut a l'origine aucun rapport
entre les deux bén<-diction, puisque h consécration des
Agnus Dei a précédé à Rome la bénédiction du cierge
pascal. Ménard, Aof< *el observationes in S. Grcgarh
magni hbrum Saeramentorum*, *P. L.*, t. LXXVin,
col. ZΩ3; Duchesne, *Origines du cuite chrétien*, Pans,
1889, p. 241. Benoit XIV, *Dr sen**. *Dci béatifié.*, tv,
II» pars, 21, n. 12, *Opera*, Venise, 1767, t. iv, p. 28i.
prouvait l'antiquité des .dgnui par h présence d un de
ces objets dans le sarcophage de l'imp· ralrice Marie,
fille de Stilicon et femme d'Ilonorius. Mais il a été
démontré depuis que la bulle d'or qui était cens e t'avoir
contenu, était simplement une boite à parfum. Cf. *La
boita di Maria nioglie d» Onorio imperialorr chc* si con-
serva nel musro Trivulzio, Milan, 1819. Baromus,
Annales eccl., an. 58, Rome. 1593, t. t, p 551, a pré-
tendu par simple analogie que les .Agnus *Dei*, mis au
cou des nouveaux baptisés, avaient remplacé les bulles
d'or que portaient les jeunes Romains. Hospinien. *De
festis christianorum*, Genève, 1671, p. 101, soutenait
arbitrairement que les souverains pontifes ont emprunté
ce rit aux païens ct que les *Agnus* ont été substitués aux
sigilla, statuettes en terre cuite, distribuées aux fêtes
des Saturnales. Les Apntu sont certainement d'origine
chrétienne ct romaine; nuis il n'en est parlé dans aucun
document authenti-
que, antérieur au
IX' siècle. Le saera-
mentaire grégorien
ne les mentionne pas,
et il en est question
pour la première fois
dans l'appendice de
l'*Ordo Humanus I*, ap-
pendice qui est du
xi· siècle et qui a été
publié par Mabillon,
Museum Italicum,
Paris, 1689. t. u. p.3t-
32, ou *P. L.*,X. Lxxviu,
col.960-961. Amaliire
de Metz, *De ecclesia-
sticis officiis*, I, 17, *P.
L.*, t. evi, col. 1033,
s'est servi d'un *libel-
lus romanus*, qui con-
tenait la même cérémonie. î.e traité *De divinis officus*,
19, *P. L.*, t. ci, col. 1215, attribué à Alcuin, signale le
même rit, célébré en souvenir de l'agneau immaculé.

III. Hist o ire. — lu bénédiction des .Agrms a subi, au
cours des siècles, diverses modifications que nous allons
relater sommairement. 1· Dans les premiers documents
authentiques qui en prient, elle avait lieu à Rome à la
lusilicuc de Latran, le samedi saint. L archidiacre ver-
sait la cire fondue dans un grand bassin propre, y mêlait
<le l huile, bénissait le mélange et le répandait dans dus
formes où la cire prenait, en se figeant, l'empreinte de
l'agneau. Ces /tantis ainsi bénits étaient conservés jusqu'à
l'octave de Pâques et distribuée alors au peuple par
l'archidiacre à la messe après la communion. Les fidèles
les brûlaient et les réduisaient en fumée, quand ils cou-
raient un danger quelconque. Le même rit se faisait

dans les cités suburbaines. — 2° Nous constatons, au xii^e siècle, quelques changements. D'après l'Ono *Romanus xl*, n. VI et 53. de Mabillon. *Muséum Italie.*, t. li, p. 138. 144-145, ou *P. L.*, t. lxxviii, col. 1011, 1017, la bénédiction était encore faite le samedi saint par l'archidiacre, aidé d'un acolyte, avec mélange d'huile et de chrême; mais la distribution se faisait le samedi de Quasimodo par le pape lui-même, pendant le chant de l'Agnus Dei. L'auteur de cet *Ordo*, Benoît, chanoine de Saint-Pierre, donne trois raisons de cette distribution. La première est le souvenir figuratif de l'agneau pascal; la «Tonde, le baptême des néophytes qui déposent ce jour-là l'habit blanc; la troisième, la vertu préservatrice des *Agnus Dei* contre le démon et le tonnerre en faveur de quiconque les conservera dans sa maison et les portera sur soi. l'Ordo *Romanus xli*, n. 38; Mabillon, *loc. cit.*, p. 202-203, ou *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1091, fournit des détails nouveaux. L' cardinal Cencius, son auteur, nous apprend que les acolytes pontificaux fabriquaient les *Agnus Dei* auprès de l'autel de Saint-Pierre et qu'ils recevaient à cet effet dix livres de cire. À la messe du samedi de Pâques, ils les présentaient au pape, qui les distribuait aux évêques, aux cardinaux, aux clercs et aux laïques. Ils en apportaient une corbeille pleine au souverain pontife pendant son repas, et une autre au camérier pour être distribuée aux familiers du pape. Guillaume Durand, *Rationale div. offic.*, vi, 78, Lyon, 1351, p. 211 v, nous fait connaître l'usage du xii^e siècle et il dit que la cire employée était, ou bien de la cire nouvelle qu'on bénissait, ou la cire du cierge pascal de l'année précédente. Il expose aussi le symbolisme de la cérémonie et indique les effets des *Agnus* qui, en vertu de leur consécration, préservent les fidèles de la foudre et de la tempête. Les mêmes rits de la confection et de la distribution des *Agnus Dei*, persévèrent au xiv^e siècle, ainsi qu'il résulte de l'Ono *Mmani* X/v, n. 96, 97. Mabillon, *vp. rit.*, p. 375-376, ou *P. L.*, t. lxxviii, col. 1221. Les cérémonies de la distribution y sont plus détaillées. Notons seulement que l'acolyte qui apportait les *Agnus* au pape apostolique, disait trois fois à haute voix et en s'inclinant : *Domine, Domine, isti sunt agni novelli, qui annuntiaverunt alleluia, modo veniunt ad fontes, repleti sunt claritate, alleluia.* L'Ordo *Romanus XV* fn. 88-90, Mabillon, *ibid.*, p. 508-510, ou *P. L.*, t. lxxviii, col. 1334-1336, mentionne que la distribution des *Agnus Dei* n'a lieu que la première et la septième année de chaque pontificat et ensuite de sept en sept ans. La première fois, le pape est tenu de célébrer la messe; les autres fois, il peut simplement y assister. L'auteur, l'évêque Amdius, relate les circonstances historiques qui se sont produites en 1350 sous Clément VI et plus tard sous Jean XXII, Benoît XII, Urbain V, Grégoire XI à Avignon et Urbain VI à Rome, en 1378. Cette dernière année, la bénédiction des *Agnus* avait été faite par l'évêque de Smipglta, sacriste. Il mêla de la cire pure et très blanche qui avait été placée sur l'autel de Saint-Pierre et qui lui était présentée par les clercs de la chambre apostolique, avec ce qui restait du saint chrême de l'année précédente et un peu de chrême nouveau. Il fit alors l'Agneau qu'il bénit avec les prières de la bénédiction des cierges à la Chandeleur, en changeant les mots; enfin, il l'immergea dans l'eau bénite. Il existe au musée chrétien du Vatican un *Agnus Dei* de Jean XXII. L'agneau y est représenté debout tenant l'étendard de la croix et versant son sang dans un calice. On lit en l'argue *Agne Dei, miserere met, qui crimina tolli*» Barbier de Monbault, *Œuvres complètes*, t. n. Poitiers, 1870, p. 189, 221. 1870. Un *Agne* (puis de Grégoire XI, *drmm rrt dans les fondations du château de Poitiers*, Poitiers, 1876. — 3° Des abus s'introduisirent dans la confection des *Agnus*. On en fabriquait de faux qu'on mélangeait en l'Agne. Le 7 décembre 1152, Nicolas V infligea pour ce fait des peines très graves à Jean Urioch et à

Denis de Molinis. Pour arrêter la fabrication clandestine et la vente des *Agnus Dei*, Paul II publia, le 21 mars 1470, une bulle qui réservait au pape seul le droit de faire, de bénir et de consacrer ces objets, dont les fidèles se servent avec dévotion, dit-il, pour effacer leurs péchés, s'exciter à louer Dieu, se préserver de l'incendie, du naufrage, de la foudre, de la grêle, des tempêtes, des attaques du démon, et pour procurer aux femmes enceintes une heureuse délivrance. Il défend en conséquence aux ecclésiastiques et aux laïques de fabriquer des *Agnus Dei* et de les vendre ou échanger, en public ou en particulier, sacrés ou non, fussent-ils même enchâssés dans l'or, l'argent ou des boîtes précieuses. Des peines canoniques sont infligées aux contrevenants, et toutes les contrefaçons doivent être remises, dans les huit jours, à l'évêque de Lesina qui indemniserà par une quantité égale de cire ou quelque objet équivalent. Cf. *Dollar, ampliss. collect.*, Rome, 1743, l. m. p. 130-131. Sixte IV renouvela les mêmes défenses l'année suivante. — 4° Le 25 mai 1572, Grégoire XIII décida qu'il fallait conserver aux *Agnus Dei* leur blancheur symbolique et traditionnelle et défendit sous peine d'excommunication, encourue *ipso facto*, de les peindre, dorer, couvrir de couleurs et de conserver ou mettre en vente ceux qui auraient été peints ou dorés. Cf. *Magnum bullarium Romanum*, Luxembourg, 1742, t. ii, p. 389. Le cinquième concile provincial, tenu à Milan en 1579 par les soins de saint Charles, après avoir rappelé la constitution de Grégoire XIII, ajoute des règles fort sages pour déterminer l'usage et l'emploi des *Agnus Dei*. Si on les conserve chez soi, comme c'est la coutume, il convient que ce soit en un lieu décent; si on les porte sur soi, suspendus au cou, il faut les enfermer dans un reliquaire précieux ou convenable pour qu'ils ne soient pas souillés par contact. Les ornements qui les entourent ne doivent être ni profanes, ni inconvenants. Les fabricants de reliquaires ne peuvent les loucher en aucune manière et seul un clerc dans les ordres sacrés doit les enfermer dans les boîtes qui leur sont destinées. Ils ne peuvent y placer la plus petite parcelle de cire bénite pour les vendre plus cher; ils doivent seulement recevoir le juste prix de leur travail. Par respect, personne ne doit enchâsser un *Agnus Dei* dans un anneau, et ceux qui en portent quelques-uns doivent le faire avec religion. Il ne faut en jeter aucun dans les champs, ni en attacher ou suspendre aux arbres, mais il est permis par une ancienne coutume de les brûler et de les réduire en fumée dans les champs et les vignes pour éloigner un orage ou toute autre illusion diabolique. Cf. *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, Lyon, 1682, t. i, p. 176-177. — 5° Désirant que les choses saintes fussent traitées saintement, Clément VIII concéda aux feuilants du monastère de Sainte-Pudenlienne et du prieuré de Saint-Bernard à Rome, le privilège de confectionner les *Agnus Dei*, et il fut satisfait du résultat obtenu. Paul V, après Léon XI, confirma à ces religieux ce privilège, le 28 mars 1608. *Magnum bullarium Romanum*, Luxembourg, 1742, l. in. p. 261-262. — 6° Le 10 février 1623 et le 30 novembre 1624, le cardinal-vicaire au nom du pape Urbain VIII, porta deux édits, interdisant sous peine d'amende et autres châtiments la contrefaçon, la peinture et la vente des *Agnus Dei*. Il voulait par là empêcher les choses saintes de tomber dans le discrédit et l'avilissement et arrêter le scandale public qui en résultait. Cf. *Analecta juris pontificii*, 1865, col. 1509-1511. Le 14 octobre 1716, sous Clément XI, le vicariat pontifical renouvela ces défenses. On permit seulement aux marchands d'exposer et de vendre les reliquaires ou médaillons, dans lesquels on plaçait les *Agnus*, et d'y arranger ceux qui leur seraient portés par des particuliers. *Magnum bullarium Romanum*, Luxembourg, 1741, t. viii. p. 259-260, ou Ferraris, *Bibliotheca canonica*, Venise, 1770, t. f, p. 54-35. Des édits analogues

furent promulgués par ordre de Benoît XIV, le 26 Janvier 1750 et le 8 novembre 1753, et par ordre de Pie VI, le 5 mars 1775. Cf. *Analecta juris pontificii*, 1865, col. 1513-1516. — 7^e Li coutume d'imprimer l'effigie des saints au revers des *Agnus* n'est pas ancienne. Selon Benoît XIV, *Desere. Dei beat.*, IV, 11^e pars 21, n. 12, Onera, t. iv, p. 28\$, Clément XI ajouta les saints de l'Eglise grecque à ceux de l'Eglise latine. Innocent XIII s'abstint de représenter l'image des bienheureux, bien que ses prédécesseurs l'aient fait. Le choix des saints dépend de la dévotion du souverain pontife. Les feuillets ayant cessé d'exister à Rome, le privilège de confectionner les *Agnus* a été transmis aux religieux cisterciens de Sainte-Croix de Jérusalem.

IV. Bénédition CT CONSÉCRATION. — Après avoir été longtemps laissée à l'archidiacre, cette bénédiction a été réservée en 1570 au souverain pontife. Au xiv^e siècle, la formule était la même, sauf quelques mots changés, que celle de la bénédiction des cierges à la Chandeleur. La prière était suivie d'une immersion dans l'eau bénite. Le cérémonial actuel a été définitivement fixé au xv^e siècle. La bénédiction des *Agnus* se fait en deux formes différentes; elle est solennelle ou privée. La première a lieu au début de chaque pontificat, puis se renouvelle tous les sept ans. La seconde se fait au gré du pape et sans solennité, ordinairement aux époques de grande affluence d'étrangers à Rome, à l'occasion, par exemple, du jubilé ou d'une canonisation. La provision d'*Agnus* étant épuisée, le souverain pontife peut satisfaire à la dévotion des fidèles par la distribution de ceux qu'il bénit en particulier. Ainsi agirent Léon XII en 1823, Grégoire XVI en 1832 et Pie IX en 1862. Baldassari, *I Pontifici Agnus Dei dilucidati*, 3^e édit., Venise, 1711, p. 55-5\$, a longuement décrit le cérémonial usité pour la bénédiction solennelle, qui se fait le mercredi de Pâques et les deux jours suivante. Le rite principal consiste dans le bain d'eau bénite, à laquelle le pape a inélu du baume et du saint chrême. On appelle métaphoriquement celle immersion *baptême des Agnus*. Les formules de prières sont imprimées dans Ilospini, *De festis Christianorum*, Genève, 167\$, p. 102-103, et dans les *Analecta juris pontificii*, 1865, col. 1189-1491. La bénédiction privée a été décrite par Moroni, qui en a été témoin. *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, Venise, 1840, t. I, p. 130-131.

V. Distribution. — Les *Agnus Dei* ont toujours été distribués le samedi de Pâques, d'abord par l'archidiacre, puis, dès le xiv^e siècle, par le pape lui-même. Les anciens *Online*s romains indiquent les personnes à qui le pape en distribuait et le nombre qu'il donnait à chacun suivant sa dignité. Aujourd'hui, le garde-robe pontifical est chargé de préparer les paquets pour la distribution publique. Ces paquets ne sont pas égaux : les grands, destinés aux cardinaux, contiennent une centaine d'*Agnus*; les moindres en ont de soixante-dix à quarante. Cette distribution officielle se fait solennellement à la messe après la communion. Le cérémonial n'en a pas varié depuis le xvi^e siècle. A. Patrixi, *Sacramentum ciceremoniarum liber*, 1, 6, Venise, 1516, p. 277. Les *Agnus* qui sont restés sont divisés en deux parts. L'une est confiée au *aiud. it. iire* de Sa Sainteté et exclusivement réservée au pape, l'autre au sous-garde-robe, pour être distribuée aux fidèles qui en font la demande. A toutes les époques, les papes ont envoyé des *Agnus* aux rois et à de grands personnages en témoignage d'amitié. Plusieurs lettres pontificales, qui accompagnent ces envois, ont été conservées. Urbain V envoya, après 1366, à l'empereur de Constantinople, Jean Paléologue, qui était venu le visiter à Avignon, trois *Agnus* avec une pièce de onze vers latins qui énonçaient poétiquement les vertus que l'Eglise attribue à ces objets pieux. Le cardinal Jacques de Pavie adressa, au nom de Paul II, une lettre d'envoi à Elicon Spinola. Henri II, roi de

France, reçut des *Agnus* de la part de Jules II et Janus Vitalis, poète de Païenne, célébra ce cadeau pontifical en élégants vers latins. Le 20 avril 1586, Sixte V envoya au doge de Venise, Pascal Cicogna, un bref qui est un véritable traité sur les *Agnus*. Le 5 janvier 1630, Urbain VIII écrivait à son neveu, Thaddée Barberini, qui avait donné à la reine de Hongrie un *Agnus* consacré par saint Pie V. Par une faveur spéciale, le pape accordait à cette princesse une indulgence plénière à gagner, à l'occasion de cet *Agnus* et moyennant des conditions déterminées, les dimanches et fêtes de précepte. Mgr le sous-garde-robe donne, sur simple présentation d'une demande apostillée, les *Agnus*, dont il a la garde et qu'il conserve dans son oratoire privé. La donation est entièrement gratuite. On y joint une feuille imprimée qui expose sommairement, en latin ou en italien, la nature et les vertus des *Agnus*. Nous connaissons une formule imprimée en 1662 par la chambre apostolique. Celle qu'on distribue aujourd'hui a été éditée pour la première fois en 1752 par ordre de Benoît XIV; elle a probablement été composée par ce pape lui-même. Elle reproduit des vers latins, attribués au jésuite André Frusio, sur les effets produits par les *Agnus*. *Benedicti XIV Bullarium*, Venise, 1768, t. in, p. 253-25\$. Cette formule est réimprimée par la chambre apostolique, chaque fois que des *Agnus* sont bénits par le pape. On en trouve la traduction française dans Béringer, *Les indulgences, leur nature et leur usage*, Paris, 1890, t. i, p. 416-418.

VL Symbolisme. — D'après les documents précédemment mentionnés et d'après les prières mêmes de leur bénédiction, les *Agnus Dei* ont, dans la pensée et suivant la volonté de l'Eglise, une signification symbolique qui leur donne une importance spéciale. Tous les éléments dont ils se composent ont été choisis et déterminés à dessein en vue de représenter les mystères de l'agneau sans tache. La cire naturelle, produite par les abeilles, figure le corps, la chair, l'humanité du Sauveur. Elle doit être pure, blanche et vierge, afin de rappeler la conception immaculée de Jésus dans le sein de Marie, qui était vierge et mère tout ensemble. On y imprime la forme de l'agneau pour représenter à la fois l'agneau offert par Abel, le bélier substitué à Isaac, les agneaux immolés chaque jour en holocauste dans l'ancienne alliance, l'agneau pascal, qui étaient tous des figures de l'agneau de Dieu, occis pour le salut du genre humain. Aussi l'agneau, dont l'empreinte se voit sur la face principale des *Agnus*, est nimbé, parce qu'il est saint; son nimbe est en forme de croix, parce qu'il est l'Homme-Dieu crucifié; lui-même est vivant et debout, parce qu'il est l'agneau vainqueur, ou couché comme agneau du sacrifice, mais ressuscité et portant l'étendard de la victoire. Sous ses pieds, se trouve le livre fermé et scellé, dont lui seul peut ouvrir les sceaux. Les *Agnus* sont plongés dans l'eau bénite pour les purifier et en faire des chases saintes. Le baume et le saint chrême sont mêlés à cette eau pour signifier, le premier, le parfum des vertus dont Jésus-Christ a été le modèle accompli, et le second, la charité, et pour faire des *Agnus* (plus des objets, non seulement bénits, mais conférés. Cette immersion fait encore des *Agnus* le symbole des nouveaux baptisés, devenus, par la vertu du sacrement, blancs et sans tache comme des agneaux, vainqueurs aussi de la mort et du péché et pouvant chanter le joyeux *alleluia* de la résurrection. C'est pour cela que la consécration de ces *Agnus* a lieu d'ordinaire dans la semaine de Pâques et que leur distribution est faite au jour auquel les néophytes déposaient autrefois les habits blancs, symbole de l'innocence baptismale. Enfin, les *Agnus Dei* portent au revers l'image des saints, parce que les saints ont imité les exemples de l'agneau, qu'ils partagent son triomphe, forment sa cour au ciel et sont devenus nos modèles.

VII. Vertus et efficacité. — Les *Agnus Dei* ne sont pas seulement des symboles religieux, ils ont reçu, de par leur consécration, une vertu particulière et peuvent produire en ceux qui s'en servent avec de bonnes dispositions, des effets salutaires de l'ordre spirituel et temporel. L'Église les a placés au nombre des sacramentaux. A ce titre, ils sont capables d'exciter dans les âmes de pieux sentiments qui augmentent la charité et portent à devenir meilleur; d'effacer ainsi les fautes vénielles et de remettre la peine temporelle des péchés déjà remis, enfin de fortifier le regret des péchés mortels et de développer le désir d'en faire pénitence. Leurs effets spéciaux qu'ils tiennent des prières de leur bénédiction et de l'intention formelle du pape qui les consacre, sont de mettre en fuite les démons, de délivrer de leurs tentations et de leurs illusions, de préserver de la mort subite et imprévue, de faire éviter les périls et les malheurs, de protéger dans les combats, de délivrer du poison, de garantir contre les maladies, notamment l'épilepsie, la peste et toutes les épidémies, de dissiper les orages et d'éloigner les tempêtes, particulièrement la grêle, d'écarter la foudre, d'éteindre l'incendie, de protéger contre les pluies torrentielles, les débordements et les inondations, enfin de conserver la mère et l'enfant pendant la grossesse et au moment de la délivrance, dont ils calment et abrogent les douleurs. Ces heureux effets ont été résumés en vers latins ou français à plusieurs reprises. Nous avons déjà signalé quelques pièces latines. Nicolas Turlot, *Threw de la doctrine chrestienne*, 5^e édition, Paris, 1661, III^e part., c. 1, leçon 1^{re}, p. 51, a cité de naïfs et gracieux vers français, dont il pourrait bien être l'auteur. La formule imprimée en 1662 en reproduit d'autres, plus simples, qui sont la traduction libre des vers latins adressés par Urbain V à Jean P. déologue. Sixte V et Benoît XIV ont assuré que les *Agnus* avaient opéré de vrais miracles. Plusieurs écrivains ont recueilli les récits de prodiges, dus à l'emploi de ces objets de piété. Castano, *De maxima supernaturali Agni Dei virtute*, Venise, 1669; Jérôme Bertondelli, *Miracoli operati dell' onnipotenza donna per mezzo degli Agnus Dei Dapali benedetti dalla s. m. d'Innocenzo XI*, in-12, Venise, 1691. Certains de ces miracles produits par l'application d'un t^{ra}nt^{ant} contenant des reliques de saint Gaétan ou consacrés par saint Pie V et le vénérable Innocent XI, ont soulevé dans les causes de béatification et de canonisation de ces saints personnages la difficulté suivante : À quoi faut-il attribuer le miracle? est-ce à la vertu de l'ignitw ou à l'intercession du saint? Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione et canonisatione sanctorum*, t. I, pars, 5, n. 9-15, *Opera*, t. IV, p. 25-27, a résolu en ce sens cette question : Les *Agnus*, malgré leur puissante efficacité, ne peuvent pas produire de miracles proprement dits; ils obtiennent seulement des grâces spéciales, des faveurs extraordinaires, un secours particulièrement utile. Il n'appartient qu'aux saints de se signaler par de vrais miracles. Dans les cas discutés, les circonstances du miracle peuvent seules faire connaître s'il faut le rapporter à l'*Agnus* ou à une autre cause. Or dans les exemples cités, le miracle provient directement, non de l'*Agnus* qui n'a joué qu'un rôle secondaire, mais de la présence des reliques de saint Gaétan ou de l'invocation spéciale de Pie V et d'Innocent XI, à l'occasion d'un miracle qu'ils avaient consacré. Pour que le miracle fût produit par l'*Agnus*, il faudrait que celui-ci fut seul employé, tandis qu'il a été constaté dans les exemples rapportés qu'une cause supérieure et déterminante s'est ajoutée à l'influence réelle du sacramental.

VIII. L'usage et l'emploi. — Les *Agnus* étant bénits par l'Église pour les besoins spirituels et temporels des fidèles, c'est à elle à régler la manière de les employer et d'en user. L'Église, d'abord, regarde les *Agnus* après leur bénédiction comme des choses saintes et consacrées.

C'est pourquoi elle a défendu, sous des peines très graves, de les vendre; aussi les théologiens et les canonistes ont tenu cette vente pour une simonie réelle. En tirer un profit, en effet, en raison de leur bénédiction, serait estimer à un prix temporel une faveur purement spirituelle. Mais il est permis de vendre leur entourage, le cadre ou la cassette qui les renferment; ces ornements étrangers ont une valeur réelle estimable et appréciable en elle-même, indépendante du contenu. La cire, employée comme matière, est en quantité si minime qu'elle ne peut être taxée au prix ordinaire. La donation est gratuite et le commerce des *Agnus* est formellement interdit. Cf. Bonucina, *Opera*, Lyon, 1681, t. I, p. 677; t. II, p. 147; t. III, p. 176-177. Si dans les lieux de pèlerinage, comme à Lorette et à Paray-le-Monial, on met en vente de petits reliquaires, contenant des *Agnus* entiers ou des parcelles d'*Agnus*, le prix qu'on en relire ne correspond qu'à la valeur des reliquaires qui sont plus ou moins richement ornés. Quelques anciens théologiens soutenaient qu'il était défendu aux laïques et aux clercs non constitués dans les ordres sacrés de toucher les *Agnus Dei*, en raison de leur consécration par le saint chrême. Bonacina. *Opera*, t. II, p. 147. Mais Ferraris, *Bibliotheca canonica*, l. I, p. 54, observait déjà que l'usage contraire avait prévalu et que tous pouvaient les toucher, surtout par piété et dévotion. D'ailleurs, il faut toujours traiter avec vénération et respect ces objets bénits, soit qu'on les porte sur soi, soit qu'on les garde dans sa maison. Il serait convenable de les déposer dans une chapelle ou de les conserver dans des cadres ornés ou des cassettes précieuses, selon la recommandation des souverains pontifes. Si on les porte suspendus à son cou et placés dans ses vêtements, il convient de les envelopper dans du métal, de la soie ou toute autre matière qui les préserve de la souillure d'un contact et d'un frottement perpétuels. On peut les baiser, les appliquer sur un membre malade, les opposer au danger qui menace, en ajoutant l'invocation à l'agneau de Dieu, empreinte sur la cire. Ainsi, en 1620, l'évêque de Quimper jeta un *Agnus* dans le feu pour éteindre un incendie. On peut aussi en placer dans les champs et dans les étables pour protéger les récoltes et les animaux. Des fidèles les plongent dans de l'eau qu'ils boivent ensuite, ou bien en avalent des parcelles comme remèdes. Les fragments d'*Agnus* ont, en effet, la même propriété que les *Agnus* entiers. Mais dans tous ces usages, il faut éviter avec soin tout ce qui serait de la superstition. Les *Agnus* n'ont pas une vertu propre, qui s'exerce infailliblement. Ils ne doivent leur efficacité qu'aux prières de l'Église et ils n'agissent que *ex opere operantis*, c'est-à-dire en raison des dispositions de celui qui les emploie avec confiance et respect. Si l'effet espéré ne répond pas aux désirs, il faut l'attribuer à la faiblesse de la foi ou de la dévotion. Voir le mot Sacramental.

IX. *Agnus* contenant des reliques des saints. — Depuis longtemps, on a coutume à Rome de mêler à la cire du cierge pascal, la poussière des ossements de martyrs inconnus, exhumés des Catacombes. Cette poussière, qui est une véritable relique de corps saints, donne à la cire une couleur jaunâtre et foncée. Ce saint mélange est connu sous le nom de *Date de martyrs*. Les *Agnus* de cette nature ne sont pas plongés dans le bain d'eau bénite; la poussière d'ossements qu'ils contiennent leur sert de consécration. Ils sont cependant bénits par le souverain pontife, et ils acquièrent ainsi la double valeur de reliques saintes et d'objets bénits. Aussi les tient-on en plus grande estime et leur rend-on un culte spécial. On en accorde à tous les fidèles qui en font pieusement la demande. Le sous-garde-robe du palais apostolique, chargé de la distribution, remet en même temps un feuillet imprimé sur lequel sont indiquées l'origine, la nature de celle p^{ar}te sacrée, et la ve-

itération dont elle eut digne. On rencontre souvent des restes de cette pile dans les reliquaires des maisons religieuses.

Outre les ouvrages cités dans le corps de l'article, on peut citer : O. Panvin, *Dr baptismale paschali, origine et ritu euvcerandi Agnus Dei*, in-8°, Rome, 1500, réédité et annoté par Suarez, évêque de Vuitton, in-8°, Rome, 1666, avec un opuscule du card. Valerio, *De benedictione Agnorum Dei a Gregorio XVI anno salutis 1591, primo rui pontificatus prructa*; ce dernier opuscule a été réédité par El. Borgla, in-4°, Rome, 1775; V. Itonardo, *Discurso intorno all'origine, antichità et virtù della Agnus Dei di erra benedicti*, in-V, Rome, 1586; J. Molonua, *(ratio de) Agnus Dei*, h la suite de *De canonicis libri tres*, in-8°, Cologne, 1587. p. 349-383 (celte édition a été reproduite dans le *Throtognr cursus completi*, de Migne, t. XXVII, Paris. 1813, col. 423-454); J. Grégoire, *De benedictionibus libri duo*, in-4°, IngobUdt, 1615, c. XXXIV-XXXVH; T. Haynaud, *Agnus cernus pontificia benedictione consecratus, symbolum Christiani per baptismum ex Christo Paire et Ecclesia Matre filii Dei*, dans *Mm Opéra*, Lyon. 1675, t. x, p. 267-400; A. Ricciolo, *Lucubrat, ecclesiast.*, in-fol., Naples, 1643, p. 17-20; J.-B. Casait, *Dr veteribus sacris Christianorum ritibus*, in-V, Rome, 1645, c. xi.viii; C. Ilasponi, *De basilica et patriarchio Lateranensi*, in-fol., Rome, 1656, p. 142-119; P. Fatica, *Origine et antichità della Agnus Dei*, in-4°, Reggio, 1664; A. Baldahieri, *Il Pontefice Agnus Dei dilucidati*, 3^e édition, in-8°, Venise. 1714; P. CopcŮ, *Dette pernotazioni che i novelli battezzati facevano e deW antica comunanza di dispensare della Agnus Dei di erra benedetta*, dans *Discorsi di liturgia*, in-8°, Rome. 1766, p. 63-81; A. Cresole, *Notizie storico-morali sopra la Agnus Dei*, in-8°, Rome, 1845; J. Caron, *Notice sur l'rs Agnus Dei*, 1863; Id., *Étude sur l'origine, l'usage et l'histoire des Agnus Dei*, 3^e édition, Rome, 1865; X. Barbier de Montau, *Traité liturgique, canonique et symbolique des Agnus Dei*, dans *h^{is} Analecta juris pontificii*, 1865. cut 1175-1523; Id., *Dr la devotion aux Agnus Dei*, 6^e édition. in-32, Paris, a. d.; Martigny, *Notice sur l'rs Agnus Dei*, à la suite de *l'Étude archéologique sur Cagneau et le Don Pasteur*, Lyon. 1860, p. 60-64; Id., *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2^e édition, Paris. 1877. p. 32-33; André, *Dictionnaire de droit canonique*, édit Wagner. Paris, 1901, t. i, p. 77-82.

E. Mancenot.

AGOBARD. Quelques notes écrites en marge d'un manuscrit de Bède, lequel se trouve à la bibliothèque Vallicellane à Rome, donnent les dates principales de la vie d'Agobard. Pertz, *Monum. German, scriptor.*, t. i. p. 110. Né en 779 et probablement en Espagne, il fut amené, trois ans après, dans la Gaule narbonnaise où le rencontra Leidrade, évêque de Lyon, qui l'amena dans cette ville, l'ordonna prêtre en 801 et le sacra évêque en 813. Après de la démission de ce prélat, en 814, Agobard lui succéda, mais ne devint véritablement archevêque de Lyon qu'en octobre 810 à la mort de Leidrade. Voici les principaux faits de son épiscopat. En 821 il se rend à l'abbaye d'Aniane, où l'on procédait à l'élection d'un abbé. Mabillon, *Annal.*, I. n, p. 574; l'année suivante il assiste au concile d'Attigny où Louis le Débonnaire fait une pénitence publique de ses fautes. Agobard, *De dispensatione eccles. rrum*, et en 823 à celui de Compiègne où on s'occupe de discipline. *Ibid.* Avant 825, l'empereur Louis adresse aux évêques une lettre leur annonçant qu'il prend sous sa protection David. Joseph et la communauté des juifs de Lyon. *Monum. German, legum*, sect. v, p. 310. En 825 on trouve Agobard au concile assemblé à Paris pour la question des images; on croit que ce fut lui qui composa le traité envoyé par le concile, à l'empereur Louis et, par l'empereur, au pape Eugène II. Mansi, *Concil.*, l. xiv. col. 425; *P. L.*, L. xcvi, col. 1303. A la fin de mai 829 Agobard préside à Lyon un concile dont les actes sont perdus. Maiisi. *loc. al.*, t. xv, append., p. 11, 446; *P. L.*, I. xcvi, col. 592; t. civ, col. 13. On sait cependant qu'il y écrivit à l'empereur ses deux lettres ou traités *De insolentia Iudeorum* et *Dr Judaicis superstitionibus*. Au Concile de Lunenburg, 830, il souscrit à un diplôme en faveur du monastère de Jumièges, *P. h.*, I. ci. XII, col. 876. et vers cette époque, contrade une union de prières

avec le monastère de Reichenau, en Suisse. *Monum. German Confraternitas Augiensis*, p. 257. En 833, vers juin ou octobre, eut lieu le concile de Compiègne où Louis le Débonnaire fut privé de l'empire; Agobard pour justifier cette déposition y écrivit à Lothaire un *Libellus de conventu apud Comyerdium et de publica Ludovici penitentia*. *P. L.*, t. civ, col. 319. Revenu au pouvoir l'empereur Louis tient un concile, dans l'été de 835, à Xtramiacum (Crênicux, Isère, ou Tramey, Am), puis un autre à Thionville où Agobard est déposé. L'Astrome, *Vita Liuvigici Pii*, ann. 830. L'archevêque de Lyon se retire en Italie et trois ans après, rentre en grâce et recouvre son siège, Adon, *Chrome.*, dans *P. D.*, t. cxxxi, col. 135; le 6 septembre 838 il assiste au concile du Quercy, *P. L.*, t. civ, col. 1292, et meurt le 8 juin 840. Les martyrs reloges de Lyon et de Saint-Claude, ainsi que la chronique de Saint-Bénigne de Dijon sont témoins de son culte.

On peut classer de la façon suivante les écrits d'Agobard : 1. Traité contre Félix d'Urgel. Celui-ci avait passé sa vie à soutenir l'erreur de l'adoptianisme qui n'était autre chose qu'un nestorianisme déguisé. Exilé à Lyon il avait, en mourant et malgré ses rétractations, laissé un traité défendant cette erreur; de là l'ouvrage qu'écrivit Agobard pour le réfuter et qui se compose de multiples citations des Pères; — 2. les ouvrages cités plus haut contre les Juifs, *Dr insolentia Judæorum* et *De judaica superstitionibus*; il convient d'y joindre deux consultations sur la conduite à tenir envers les esclaves qui demandaient le baptême et appartenaient à des maîtres juifs, et une lettre à N. bndius, évêque de Narbonne, sur les inconvénients des relations fréquentes entre juifs et chrétiens; — 3. une vigoureuse protestation d'Agobard contre l'ancienne loi de Gundekind, roi des Burgondes, qui obligeait à terminer les procès par le duel. L'évêque de Lyon reviendra sur ce sujet dans un autre traité où il condamne aussi les épreuves de l'eau et du feu; — 4. Traité de pastorale. Tout d'abord l'opuscule *De privilegiis et jure sacerdotii*, dont le titre indique bien la nature; puis la lettre à Malfred pour obtenir la cessation des abus commis par les seigneurs envers les biens ecclésiastiques, sujet qui sera encore traité dans le *De dispensatione ecclesiasticarum rrum*; enfin le traité *De modo regiminis ecclesiastici* adressé au clergé de Lyon et contenant d'excellents conseils; on peut y joindre *De fidei tentate et lotius boni institutione*, traité moral adressé aux fidèles; — 5. Agobard a attaqué avec force la superstition sous ses formes innombrables; citons les traités *Contra insulam vulgi opinionem de grandine et tonitruis*, la lettre à Barthélemy, évêque de Narbonne, au sujet d'une maladie infectieuse contre laquelle on employait parfois des sortilèges; — 6. Traité des images dont il a été parlé plus haut. Baronius et plusieurs autres estiment qu'Agobard s'est écarté, en cet ouvrage, de la foi catholique; il faut toutefois remarquer que le but de l'évêque de Lyon était de combattre ceux qui tenaient pour l'adoration des images, voir Anselme; certaines expressions incidentes et évidemment exagérées ne sauraient suffire pour faire croire qu'Agobard était iconoclaste; il y a lieu aussi de tenir compte des idées qu'il a développées dans ses traités contre les superstitions : on voit qu'il a une horreur instinctive pour tout ce qui pourrait y conduire, comme serait le culte exagéré des images; — 7. les cinq traités historiques qui se rapportent à la déposition de Louis le Débonnaire pèseront toujours sur la mémoire d'Agobard; on ne peut s'expliquer comment il eut le triste courage de coopérer à l'exil de son bienfaiteur. L'empereur Louis, grand de caractère et de courage, n'en voulut, d'ailleurs, pas longtemps à Agobard, puisqu'il lui restitua son siège épiscopal; — 8. Traités liturgiques. Agobard avait corrigé l'antiphonaire de Lyon en prenant soin qu'il ne contint que des phrases et textes tirés de la sainte Écriture. Attaque sur

ce point par Amnlaire, chorévêque dp Metz, l'archevêque de Ljon défend son œuvre dans trois imités ou il se permet parfois des écarts de langage et même de véritables injures contre Amalaire. Ces opuscules, comme ceux du chorévdque de Metz, sont des plus intéressants et ont été souvent utilisés pour l'histoire de la liturgie.

On trouvera pour h partie historique d'Agnbard une bibliographie très soignée dans U. Chevalier, *Répertoire des sources du moyen âge, Rio-bibliographie*, col. 39, 2385. Voici quelques indications se rapportant plus spécialement A la théologie de cet écrivain : Blucgri. *De Agobardi vita et scriptis*. Halle, 18G5. fo-8-. V) p.; Ceilüer, //ist. des auteur* escl., Γ* «Mit., t. xvm, p. 391417; 2; édit-, l. xn. p. 3G5-378. HOM110; Chevdlard, *léglise et FÉtat en France au w siècle; S. Agubard, m vir et ses écrits*, Lyon, 1809, ln-8-. xxxj-VU p.; Colonia, *Hist. littér. de i.yon*, t. II, p. 87-91; Dupin, *bibliothèque* (1G97), t. ix. p. 473405; *Hist. litt. de la France*, L iv, p. 567-583; Hundeshagen, *Dr Agobardi vita et scriptis*, Giessen. 1831 ; Macé, *De Agobardi vita rt operibus*, Paria, 1846; Përicaud, dans/trc/iii'rs du Rhône, 1825.1.I, p. 345sq. ; Diet, d'arch. chrét.,\ I,coLQ71.sq J.-B. Ma r t in .

AGONIE DU CHRIST. Saint Luc, xxn, 43, se sert de cette expression pour rendre l'angoisse du Christ, lorsqu'il priaït â l'écart au jardin des oliviers, avant d'être arrêté par les Juifs. Nous reviendrons ailleurs sur la volonté que le Sauveur manifesta en cette circonstance. Nous ne nous occuperons ici que des particularités relatées par saint Luc au verset 43, où il est question de celle agonie, et au verset 44 qui suit. Voici le texte de ces deux versets :

43. Apparuit autem illi nngo Irk do cælu, confortans eum. Et factus in agunia prolixius orabat.	Or il lui apparut un ange du ciel qui lo fortifiait. Et étant entré en agonie il redoublait »a prière.
44. Et factus eat sudor ejus, sicut gutti' sanguinis decur- renti» iu terram.	Et sa «leur devint comme des gouttes de sang découlant sur la terre.

*ΩρΟη g: αυτη *Αγγχ).ο άζ* ουρανοῦ, ἐνισχύων αὐτόν.
Καὶ γινόμεχνο ἐν αγωχι, ἰχτηνέσττρον ζροσηύχχο. Ἐγξ-
vtxo ὃ Ἰδρώ αὐτοῦ ὥσιι Ορόμῶι αἱματο χαταοαίνοντι
έζ\ την γην.

Nous établirons d'abord l'authenticité de ces versets. Nous en ferons ensuite connaître le sens et les consé- quences théologiques. Nous rechercherons enfin, d'apn-s les données de la science moderne, de quelle nature fut la sueur de sang du Christ et quelle en était la cause.

I. AGONIE DU CHRIST. Authenticité du récit (Luc., XXII, 43,44). — L Authenticité des deux versets. IL Explication de la divergence des textes.

1. Authenticité des deux versets. — Ce n'est pas d'aujourd'hui qu'on s'est aperçu qu'a cet endroit de saint Luc textes et versions présentent des divergences. Saint Hilaire, *De Trinit.*, iv. I, *P. L.*, t. X, col. 375, taisait déjà remarquer que dans la plupart des exem- plaires. tant grecs que latins, on ne trouvait rien au sujet de l'apparition de lange et de la sueur de sang. Saint Jérôme, *Dial. adv. Pclag.*, n, IG, *P. L.*, t. xxin, col. 'm2, confirme ce témoignage quand il dit que ces deux versets se lisent seulement d.ms quelques exem- plaires. soit grecs «oit latins. Saint Epiphane a connu lui aussi des textes grt»cs dans lesquels les orthodoxe* avaient supprimé ce récit. *Ancor.*, xxxi, *P. G.*, t. xi.m, col. 73. (Il est vrai que Grotius et Petou, reproduits par Migne, ont entendu cette remarque de saint Épiphano, non pas de Luc. xxn, 43, 44. mais de Luc, xix, il. Une étude attentive de tout le passage fait bien voir que, si grammaticalement cette opinion paraît plus acceptable, elle est tout à fait Insoutenable au point de vue de la critique littéraire. D'ailleurs h phrase trahit â cet en- droit tant de malaise qu'il faut admettre, semble-t-il, quelque altération du texte original.) Enfin, le fait que saint Ambroise. *P. L.*, t. xv, col. 1818, et saint Cyrille d Alexandrie, /*. *G.*, t. txx. col. 921, omettent, en corn-

mentant saint Luc, l'explication du passage, donne â en- tendre que leur texte ne le portait pas.

le *Les anciens manuscrits*. — C'est qu'en efiTet une élude comparée des anciens manuscrits, tant du text» que des versions, permet de les distribuer en deux ca- tégories. Les uns omettent le passage en question ou l'accompagnent de signes restrictifs; les autres l'admet- tent au même litre que le reste. Voici la liste compl te de ces antiques témoins, telle que la critique textuelle permet de la dresser aujourd'hui. Au fur et â mesure nous apprécierons la portée des témoignages pour cl contre.

Omettent Luc, xxn, 43, il, les onciaux v·ABΠT (voir sur les manuscrits ici désignés, l'article Luc [*Évangile de winl*]); mais il est â noter que n l'avait primitive- ment, survint plus tard un correcteur (διορθωτή) n* qui le poinlilla et l'enferma entre des crochets qu'un autre correcteur Nb chercha à eflhcer. — A a dû être transcrit sur un apographe portant les deux versets 13 et 14 puisqu'il rattache au second membre du verset 42 ζην μη la section) des canons dits d'Eusèbe, laquelle

concerne en ivalité les versets 13 el 4L On veut éluder la portée de celle observation en disant «pie le copiste n'aura pas demandé au même apographe le texte el le sectionnement; ce qui est, dans le cas, une supposition au moins gratuite. — Il ne saurait être question ici de C qui est fruste â partir de Luc, xxn, 19; mais les ver- sets 43 el 14 y ont été ajoutés en marge *tertia manu* après Matth., xxvi, 39. — Les cursifs 124,501 les omettent complètement; 13 n'a de premiere main que les mots <5^0q cf, le reste est ajouté en marge; d'où on peut con- clure qu'il a été oublié ou omis volontairement. Dans Γ, 123, 344, 110, 512, ces versets sont notés d'un obéir, et même dans 410 le verset 43 est de seconde main. Dans ESVAIL, 24, 36, 161, 166, 274, 408, ils ont un asté- risque qui a bien pu être une simple indication pour la lecture publique. Enfin 34 a une note pour avertir que ces versets manquent dans certains exemplaires. Voilà pour les textes, venons maintenant aux versions. — L cod. Brix. f est le seul exemplaire des versions latines anlêhiéronuniennes qui omette ces versets; une dizaine de manuscrits de la version bohafrique les négligent également; ce sont, d'après Lightfoot, *cod.* 2, 4, 8. 9, 16, 17, 19, 22, 26; tondis que l et 20 les portent en marge. On les trouve de première main dans 3, 14,21 el 18 mais en caractères plus petits. Absents aussi de la version syriaque trouvée en 1895 au Sinaï, par Mmr Lewis. — Omis également dans tous les *Kvangrliaires* grecs connus el par *cod.* 69 et ses acolytes 178, 113, qui leur sont apparentés. Mais il est souverainement impor- tant de remarquer que ces mêmes évangélistes ont tous, comme C, tes deux versets en question aprrs Matth., xxvi, 39, où ils font partie de la lecture publique manpiée pour le jeudi de la semaine sainte. Les cursifs 316. 547 el 13 (ce dernier en marge) présentent égale- ment le passage non seulement dans saint Matthieu, mais encore à sa place primitive dans saint Luc; ce que font aussi quelques manuscrits arméniens. L'évangéliste syriaque, dit d'Adler (Assémani n. 2), porte en marge une note d'origine philoxéniennc pour avertir que ce pissage ne se trouve pas dans les évangiles alexandrins.

Au contraire, Luc, xxn, 13. 44, se tit sans aucune hésitation dans nDFGHKLMQUXA l et tous h*s autres cursifs connus, à l'exception de ceux dont nous venons de parler, dans les versions syriaques Pescliito, Cureton (qui orncl άζ'αυρανοῦ), ch irkb'mne, hii*ro«olymilaïne (celte dernière portant un obèle en marge); dons les versions éthiopienne, coptes, .arménienne et arabe; dans les versions latines anlêhiêronymienm s a b ce fj· g* i l q,dNM> tous les manu*fCril· de la Vulgat. , enfin dans le Διαττοσαάρων de Talion qui date du ir siècle. Cl. <dit. Ciasca, p. 55b, el Mo singer, p. 233.

2 /· < scribi r/ri *saints Pères*. — Le nombre e! la qualité des témoin* entendu* prédisposent déjà en faveur de l'authenticité, mais si des textes et des versions on passe aux écrits des Pères, c'est à la certitude que doit aboutir l'examen. Ix*s adversaires comme les partisans de l'authenticité conviennent du fait et do l'exactitude de ces citations; aussi bien nous bornons-nous ici à celles qui sont plus anciennes et particulièrement significatives. Qu'il suffise de nommer saint Justin, *P. G.*, t. vi, col. 717, saint Irénée, *P. G.*, t. vu, col. 957, saint Hippolyte, *P. G.*, t. x, col. 828, saint Denys d'Alexandrie, *P. G.*, t. x, col. 1592, saint Epiphane, *P. G.*, t. XLII, col. 73. saint Chrysostome, *P. G.*, t. LVII, col. 746, Théodore!, *P. G.*, t. i.xxx, col. 961; t. i.xxxm, col. 325, saint Éphrem, *Evang. concord. Erposit.*, dit. Mcesinger, p. 235, saint Jérôme, *P. L.*⁹ t. xxm, col. 552, saint Augustin. *P. G.*, t. xxxiv, col. 1165, saint Hilaire, *P. L.*» t. x, col. 375, qui est incertain, le pseudo-Deny»l'ariopigile, *P. G.*, t. III, col. 181, Arius. Nestorius, *P. G.*, t. XI,II, col. 2112, Théodore de Mopsueste, *P. G.*, t. LXVI, col. 725, etc. Qu'on ne dise pas que les Pères ont bien pu connaître exclusivement par la tradition l'apparition de l'ange et la sueur du sang; car ils trouvent et récit dans l'Écriture ou, tout au moins, en font un usage manifestement scripturaire : < Plus de quarante auteurs célèbre*, répandus par tous pays de l'antique chrétienté, reconnaissent que ces versets appartiennent à l'Évangile; quatorze d'entre eux sont aussi anciens, et plusieurs beaucoup plus anciens que les plus vieux manuscrits survivants de l'Évangile. » Burgon, *Ilcvision revised*, p. 81. l-e pseudo-Denys pourrait seul faire quelque difficulté, mais il ne faut pas oublier que dans le style des auteurs ecclésiastiques le mol παράδοσι ne signifie pas toujours la *trOdition* par opposition à l'Écriture; quelquefois on veut désigner par la l'Écriture elle-même telle qu'elle est garantie par la tradition. Ce dernier sens serait dans le cas tout à fait *ad rem*. puisque l'auteur se sert ici d'un texte que plusieurs exemplaires ne portaient pas.

Tous les *éditeurs* du Nouveau Testament ont regardé notre passage comme authentique. Lachinann (1812) s'est avisé le premier de l'imprimer entre crochets. Puis sont venus MM. Westcott et Hort qui le tiennent pour une interpolation d'origine occidentale, faite de très bonne heure et d'après quelque tradition. Leur sentiment repose avant tout sur la confiance excessive qu'ils ont mise en B. C'est la le fondement de tout leur système critique et c'est aussi ce qui en fait la fragilité. On commence à le voir et à le dire. MM. Tischendorf, Hammond, Scrivener. Gebhardt et Nestle sont d'un avis contraire» et se prononcent résolument j»our l'authenticité.

II. Explication m la mynun.NCE présent Ie far les TEXTES. — Reste à rendre compte de la divergence présentée par les textes. Comment s'est-elle produite? On a fait à celle question plusieurs réponses dont il importe d'apprécier la valeur.

I. Les docètes, voyant que ce passage était décisif contre eux, l'auront fait disparaître, et l'altération »c sera reproduite, multipliée par la transcription. — Cette hypothèse ne repose sur aucun témoignage positif. De plus, il est inadmissible qu'une secte relativement restreinte ml réussi à faire' prévaloir son texte au point d'être, au iv^e siècle, le plus communément reçu, tant en orient qu'en occident, s'il faut en croire saint Hilaire et saint Jérôme.

2a Les *orthodoxes*, c'est-à-dire le* *catholiques* d'alors, l'ont supprimé, au moins dans la lecture' publique, de pour que le spectacle du Christ agonisant, réduit à être réconforté par un ange, ne fût interprété, dans un sens arien, de l'infériorité du Verbe. *P. G.*, t. XLII, col. 231, 299; L xi in. col. 73, 83. Photius accuse les syriens de celle résection; Nikon, Isaac le catholique et d'autres encor· * n rendent les arméniens responsables. Saint

Épipbane le met sur le compte de* *orthoflores* en général, comme nous avons déjà dit; et si son témoignage ne porte pas sur Lue, xxn, 43, 44, il a certainement pour objet un cas absolument semblable. — Quelque documentée que soit cette hypothèse, elle ne tient pas devant le fait incontestable que les versets retranchés dans saint Luc se lisent dans saint Matthieu, xxvi, I®; et cela précisément dans les évangélistes destinés à la lecture publique. A quoi bon taire dans le troisième Évangile ce qu'on publiait dans le premier?

30 Reste une troisième explication qui paraît beaucoup plus acceptable, Scrivener n'hésite pas à la faire sienne. On sait, a n'en pas douter, que pendant les quatre premiers siècles, il y eut plusieurs essais de concordance évangélique. Du quadruple récit on en faisait un seul, aus*i complet que possible sans redites ni lacunes. Le plus remarquable monument de ce genre est le *Diatessaron* de Talien. Sans aller aussi loin, les rédacteurs des évangélistes se seront inspirés de la même méthode. Quand il était question de fixer d'une Cn;on définitive la lecture à faire pour un· fête donnée, il fallait bien se prononcer pour le récit de l'un des quatre évangélistes. Mais si l'on s'arrêtait à saint Matthieu par exemple, on avait soin de le compléter par l'intercalation de fragments tirés des trois autres, dans le cas où le récit du premier Évangile était incomplet. Il est aisé de s'imaginer quelle confusion ce procédé ne tarda pas à introduire dans le texte biblique. Nous n'en sommes pis réduits ici à une simple conjecture; saint Jérôme, *P. L.*, t. xxix. col. 528, dans sa préface au pape Damase, •lit clairement ce qu'il en était: *Magnus siquidem hic in nostris oxfinôtu error inolevit, dum quod in eadem re itltus Evangelista plus dint, in alto quia minus putaverint, addiderunt. Vel dum eumdem sensum altus aliter expressit, ille qui unum e quatuor primum federal, ad ejus exemplum ceteros quoque existimaverit emendandos. Unde accidit ut apud nos mixta sint omnia et in Varro plura Luae atque Matthxi. Rursum in Matthew plura Joannits et Mat'd et in ceteris reliquorum qusr aliis propria sunt inveniantur*. L'insertion de Luc, xxn, 43. 4L dans Matth., XXVI, i®, n'est pas un cas isolé. Pour nous borner ici à un seul exemple, on peut constater dans cette m»'me section, que les évangélistes prescrivent de lire, le jeudi soir de la semaine sainte, l'intercalation du lavement des pieds : c'est Jean, xm, 3-17, transporté entre le verset 20 et le verset 21 de Matth., xxvi. L'habitude qu'on avait d'écrire eide lire Luc. xxn, 43, 44, après Matth., xxvi,39. passa bientôt des évangélistes à quelques exemplaires ordinaires des Évangiles, puis l'altération se propagea au point d'être assez commune dans le monde gréco-romain du iv^e siècle. Moins de trois siècles plus tard, les versets interpolés axaient fait retour à leur place primitive, tellement que l'ancienne erreur ne restait plus que dans un petit nombre d'exemplaires. C'est saint Anastase du Sinaï qui nous l'apprend, *P. G.*, t. LXXXIX. col. 290. U rend meme raison de ce triomphe définitif de l'intégrité du texte évangélique : < On peut bien, dit-il, fausser une leçon dans un nombre plus ou moins grand d'exemplaires grecs et latins; mais comment altérer toutes les versions qui existent déjà en soixante-douze langues? » C'est aussi la remarque de saint Jérôme dans cette même préface au pape Damase, que nous venons de citer : *Nec emendare quid licuit... nec profuit» cum multarum gentium linguis Scriptura ante translata doceat falsa esse qux addita sunt*.

40 Nous suggérons en finissant une dernière hypothèse. Les plus anciens témoignages — ceux de saint Justin et de saint Irénée — établissent, il est vrai, que le récit de la sueur de sang se lisait dans le texte évangélique du n^e siècle (saint Justin le dit expressément); mais ils ne précisent pas si c'était dans saint Luc ou dans ximl Matthieu. Dès lors, ne pourrait-on pas supposer

que la place originelle du passage fut contestée de t n s tanne heure? Peut-être même que la suspicion dont il a été l'objet se rattache a quelque réaction contre ce culte excessif des anges que saint Paul condamne dans son Épltre aux Colossiens, n, 18. Il sera resté plus ou moins errant jusqu'à l'époque assez tardive où il se fixa définitivement dans saint Luc, et avec raison, puisque sa terminologie l'y rattache nettement. De la sorte s'expliquerait mieux l'état de l'appareil critique qui se présente ici avec un caractère fort complexe. Bien que les trois grandes familles de textes se trouvent représentées des deux côtés, il semble cependant que le texte occidental et le texte syrien, dans leur majorité, l'attribuent à saint Luc, tandis que le texte alexandrin l'omet.

Quoi qu'il en soit de son explication, le fait lui-même reste solidement établi; l'étude critique des documents écrits donne le droit de conclure que Luc, xxn, 13. it, fait partie intégrante et authentique du texte évangélique. Pour les raisons théologiques qui militent en faveur de la même conclusion voir le mot *Vulgate*.

Scrivener, *I plain Intmd. to the criticism of the new Test.*, L n, p. 333-350; Westcott et Bort, *The new Test. in the orig. greek*, Append., p. OM77; Omriy, *introd.*, in *U. T. hbroz sacron*, t. nr, p. 153; J. P. P. Martin, *Introduction à la critique textuelle du Xaurrau Testament*. Partie pratique, L in. in-4° (lithograph.), Pan*, 1884-1885.

A. Durand.

II. AGONIE OU CHRIST. Interprétation et conséquences thdoloqlquos du récit.

I. *Interprétation*. — *in Apparition de l'ange*, — *ta* manière dont s'exprime le texte grec laisse entendre que Jésus vit réellement un ange et par conséquent que celui-ci avait revêtu une forme visible Il fortifia l'humanité du Sauveur : son âme pour qu'elle supportât la tristesse dont elle était accablée, et aussi son corps, qui éprouvait les effets de cette immense douleur. Jésus n'avait pas besoin de ce secours cl il ne pouvait rien apprendre de l'ange. Aussi quelques Peres ont-ils cru que cet ange était venu rendre hommage a sa force d'âme plutôt que le fortifier. Mais la plupart estiment qu'il le fortifia véritablement en lui suggérant les pensées propres à adoucir sa tristesse et reconforter la partie inférieure de son âme. Voir Suarez., /n *III^m fartent*, q. xn, a. 4. comment., n. 2, qui, tout en souscrivant à ce sentiment, croit que le Sauveur ne laissa point pénétrer cet adoucissement dans son âme, puisque le texte sacré le représente tombant en agonie, aussitôt pris l'apparition de l'ange.

2- *Agonie*. — Ce terme *αγωνία* ne se trouve point dans d'autres passages de la sainte Ecriture. Il désignait, chez les écrivains profanes, les luttes des exercices gymnastiques, ou encore l'émotion et l'angoisse des lutteurs avant le combat, ou en généra! les agitations violentes de l'âme. Dans saint Luc, il exprime l'angoisse éprouvée par Jésus dans l'appréhension de sa passion. Schb ussner. *Novum Lejricunt in Novum Testamentum*, Leipzig, 1801, v. *Aqonm*. Il traduit donc la même tristesse que Jésus faisait connaître à ses apôtres, avant sa prière, lorsqu'il leur disait d'après saint Matthieu, xxvi, 37. et saint Marc, xiv, 34 : « Mon âme est triste jusqu'à la mort. » Seulement cette tristesse paraît s'être transformée en une plus grande douleur encore, après que Jésus eut formulé son acceptation de toutes les souffrances qu'il devait endurer, ainsi que saint Luc le rapporte, xx. 42 *Patrr st vix, transfer calicem istum a me; verumtamen non mea voluntas sed tua fiat*. Saint Matthieu et saint Marc avaient parlé de la tristesse qu'il éprouvait déjà avant cette acceptation, saint Luc désigne sous le nom d'agonie l'angoUse qu'il éprouva apres s'être soumis à boire le calice. Il laisse entendre que cette angoisse fut alors plu* grande qu'auparavant, non seulement par h nom d'agonie qu'il lui donne, mais encore par l'ob-MTxaUon qu'il fait que, dans cette agonie. Jésus pria

plus longuement, ou, suivant le grec, avec plus d'insistance : ce qui suppose que sa tristesse était plus vive qu'au commencement de sa prier*. Nous avons d'ailleurs des indices de l'immensité de son angoisse, dans l'intervention de l'ange (pu vint le fortifier et dans la sueur de sang qui fut Pellet de cette terrible agonie. L'intensité de la douleur intérieure du Sauveur s'explique suivant saint Thomas. *Sum. theol.*, lit., q. xi.vi, a. fi, par plusieurs misons : 1. en raison de la cause de cette douleur : cette cause fut d'abord le poids de tous les péchés pour lesquels il satisfit par ses souffrances; ce fut ensuite en particulier la faute des Juifs Pt des autres hommes qui contribuèrent à ses tourments et ñ sa mort, surtout de ses disciples qui se scandalisèrent de sa passion; ce fut aussi la perte do la vie du corps dont la nature a horreur, 2. en raison de la délicatesse de son âme, faite pour sentir très vivement toutes les peines; 3. en raison de la pureté de sa douleur, qu'il voulut supporter en entier, sans qu'elle fût diminuée par aucune des considèrelions qui adoucissent nos souffrances et en distraient notre attention; 1. en raison de la manière absolument volontaire dont Jésus accepta cette douleur, dans toute son immensité, telle qu'elle devait être pour pondreà son fruit, c'est-à-dire à notre rédemption du pèche.

3* *Sueur de sang*. — Theophylacte, archevêque de Bulgarie, *In Luc.*, xxir, 44, *P. G.*, t. cxxm, col. 1081, dit que l'évangéliste, en parlant d'une sueur de sang, comme on parle de larmes de sang, a voulu simplement dire que Jésus avait transpiré abondamment. Eulhjinius Zigabenus, *In Matth.*, xxvi, 44, *P. G.*, t. cxxtx, col. 085, prétend aussi qu'il n'est pas question ici d'une sueur de sang, ni même d'une sueur rouge, mais seulement d'une sueur comparable à du sang par son épaisseur. Quelques catholiques et un assez grand nombre de protestants (cf. Fillion, *Essais d'exgrse*, Paris, 188\$, p. 119, reproduction d'un article publié sous le pseudonyme de Faivre, dans *La controverse*, 1881, p. 203), ont suivi cette interprétation. Ils s'appuient sur l'expression *ὥσθι*, comme des gouttes de sang, employée par l'évangéliste: expression qui indiquerait, suivant eux, une simple comparaison. Mais les mots *ὥσθι*, *ὥ* marquent aussi le caractère réel des personnes ou des choses auxquelles on les applique. On peut le voir dans saint Matthieu, xxi, 211, dans saint Jean, I, II. et plus spécialement dans saint Luc. xv, 19; xvi, 1; Act., II, 3. Tel est le sens du mot *ὥσθι* dans le passage qui nous occupe; car une comparaison de la su*ur avec le sang à cause de son épaisseur ou de son abondance serait chose inouïe et ne vient à l'imagination de personne. La manière dont parle saint Luc : Sa sueur devint, *ἐγίβετο*, comme des gouttes ou des caillots, *Qpêpôoc*, de sang, *αἱματο*, font penser à tout lecteur que cette sueur prit la couleur rouge et même la nature du sang. C'est donc là le sens naturel du texte. D'ailleurs si l'évangéliste avait voulu faire une simple comparaison, il aurait dit au nominatif singulier que cette sueur dé-coulait sur la terre, *decurrentis*; mais il se sert, d'après la Vulgate, du génitif *decurrentis in terrant* qui se rapporte au *san^, sanguinis*, et d'après le grec du nominatif pluriel, *καταβαίνοντις*, qui se rapporte aux gouttes de sang, *Opêpôot*. C'est une nouvel!... preuve que la sueur du Christ qui dé-coulait à terre était au moins mêlée de sang. Aussi est-ce ainsi que presque tous les saints Pères et les exégètes ont entendu ce passage. — Quelques-uns ont attribué cette sueur sanglante à une cause miraculeuse, mais la plupart y ont vu un effet naturel de l'angoisse m cruelle que le Sauveur ressentait. L'article qui suit montrera que ce sentiment s'accorde de tous points avec les données de la science moderne.

II. *CoNsfni entes Tfiiioi.oc.tQi i s*. — lie ce que Jésus a été fortifié par un ange et de ce qu'il a été accablé de tristesse jusqu'à suer du sang, il se dégage deux conséquences théologiques principales, l'une dogmatique^ l'autre morale.

1. CoiuA/mvire *dogmatique*. — Jésus a pris la nature humaine, inférieure à la nature de l'ange par lequel il est fortifié, soumise à la souffrance et aux iniinnis, et composée d'un corps passible et véritable, puisque «a sueur sanglante se répand sur la terre. Cette conséquence a été mise en lumière par les saints Pères, pour établir la réalité de l'incarnation, en particulier par saint Irénée, *Contra htr.r.*, l. III, c. xxn, P. G., t. vu col. 957; saint Hilaire, *De Trinitate*, l. X, n. 41, P. L., t. x, col. 373; saint Épiphané, *Aneuralus*, c. xxxvu, P. G., t. xui, col. 84.

2. *Conséquence morale*. — La monde stoïque nie la douleur; elle fait consister le courage à ne point sentir la souffrance et à se >uflire à soi-même. Partant de cette conception de la vertu et du courage, on a reproché à Jésus d'avoir tremblé devant la mort. Cette accusation déjà formulée par Celse, cf. Origène, *Contra. Celt.*, l. II, n. 24, P. G., t. xi, col. 840, a été répétée jusqu'à nos jours. Mais il n'y a aucune lâcheté à redouter la douleur et la mort, il y en aurait seulement à essayer de s'y soustraire, lorsqu'on «loit les subir. Or Jésus, loin de fuir et de se soustraire à l'atteinte des Juifs et aux souffrances, accepte au contraire le calice qui lui est réservé; il attend Judas et sa troupe pour se livrer à eux. Mais cela ne l'empêche point de permettre à un ange de le reconforter, et d'éprouver de cruelles angoisses. Il met ainsi sous nos yeux, dans sa personne, l'idéal de la vertu chrétienne, beaucoup plus accessible à l'imitation de tous que l'idéal du stoïcisme, et beaucoup moins contraire aux sentiments naturels de l'homme. C'est un idéal où l'humilité comme la connaissance de la faiblesse humaine et la sont)rance ont leur place à côté de la force d'âme. H n'oblige pas celui qui va subir de grandes tortures, à s'enfermer en lui-même pour rejeter toute consolation et tout secours du dehors et à traiter la douleur comme un vain mol. Jésus au contraire redoute les maux qu'il accepte, il prie son Père, il invite ses disciples à le prier avec lui, il se laisse humblement fortifier par l'ange qui lui apparait. Ces prières, cette humilité, ce sentiment de la douleur ne diminuent point la valeur de son courage; ce sont des preuves de la vérité de sa force d'âme, et de la sincérité de toutes ses paroles.

S. Thomas, Sum. r/irol., IIP. q. xn. a. à, ad 1*; ; Suarez, *In tertiam partem. in hunc locum* et disp XXXIV, sect. II, *Opera*, Parla, 1872, t. xvm. p. 76; t. xix, p. 642 »q.; dom CalmsL *Dissertation sur la sueur de sang*, dans *Dissertations qui peuvent servir de Prolégomènes à l'Écriture Sainte*, Paris, 1720, t. m, p. 612*625; Faivre (pseudonyme), *L'ange et la sueur de sang*, dans *La controverse*, IH8J, t. i, p. 190-210, reproduit dans Filion, *d'e.i-cgése*, in-12. Parin, 188V p. 101-1'27; les cummentateun< do aaint Luc, par exemple Knabenbaucr, *Evangelium secundum Lucam*, Paris, 1890. p. 80U sq.

A. Vacant.

III. AGONIE DU CHRIST. Ln lueur de sang. — I. Existence des sueurs de sang. II. Conditions où elles se produisent. III, La sueur de sang du Christ.

I. Existence des sifi its df sang. — La sueur, incolore à l'état normal, peut quelquefois être colorée (chromhydrose). Lorsqu'elle l'est en rouge, cette coloration peut faire naître l'idée de sueur de sang (hémalhydrose). Et en effet c'est dans ce sens que les auteurs anciens et beaucoup de modernes ont interprété le phénomène, qui est d'ailleurs fort rare. Mais certains esprits ont trouvé étrange ce suintement de sang à travers la peau saine; ne Payant pas observé eux-mêmes, ils ont mis en doute la perspicacité de ceux qui en ont rapporté des exemples et ont supposé qu'ils avaient été trompés par des malades enclins à la supercherie ou par des apparences. < De là, dans l'esprit médical de notre époque, une sorte de scepticisme classique plus ou moins explicitement avoué à l'endroit de l'hématlivdruse: peu s'en faut qu'on ne la relègue parmi les faits rares et quelque peu fabuleux, admis souvent sur la fui de la tradition et auxquels manque le contrôle d'une science rigoureuse. »

I) J. Parrot, *Éludé sur la sueur de, sang et les hémorrhagies névropathiques*, dans *Gazette, hebdomadaire de médecine et de chirurgie*, 1850, p. 634.

À l'époque où Parrot écrivait ces lignes, l'on ne connaissait pas encore la sueur rouge d'origine microbienne que Pick, *Berichte der Natur*, ru Gratz, 1873. et Hoffmann, *Wiener nted. Wnschenschnft*, 1873, en Allemagne, paraissent avoir été les premiers à signaler. Babes en 1883, *Observations sur quelques lésions infectieuses des muqueuses et de la peau*, dans *Journal de l'anatonite et de la physiologie*, 1881; Barthélemy et Baker en 1884, *Contribution à l'étude des sueurs colorées*, dans *Annales de dermatologie*, t. v, 188\$. en ont relaté de nouveaux cas. avec examen microscopique, spectroscopique et chimique à l'appui. Babès a même pu obtenir une coloration semblable à celle de la sueur en cultivant le microbe en question sur gélatine coagulée. C'était là une démonstration nette, établissant l'existence d'une catégorie spéciale de sueurs rouges qui, jusqu'à présent, n'a été observée que dans la région de l'aisselle, la sueur restant incolore partout ailleurs.

La coloration rouge de la sueur ne suffit donc pas à en démontrer l'origine hématique. mais ce serait (aire un singulier raisonnement que de s'appuyer sur l'existence des sueurs rouges d'origine microbienne pour nier les sueurs de sang, sous le prétexte que l'examen microscopique n'aurait pas confirmé celles-ci comme il a confirmé celles-là. On peut admettre, si l'on veut, que, parmi les cas de sueurs rouges observées avant l'emploi ou sans le contrôle du microscope, il y en avait de microbiennes, mais encore faudrait-il qu'il s'agisse de sueurs axillaires rouges. Bien n'autonse à priori le scepticisme précité à l'égard de lTicinathydrose. Sans doute nous possédons aujourd'hui des moyens de contrôle qui manquaient aux anciens et qui sont indispensables quand il s'agit d'affirmer avec toute certitude la présence du sang dans une tache à peine perceptible à l'œil nu, mais ces moyens ne sont pas toujours nécessaires pour reconnaître la nature sanguine d'un liquide et ce serait faire injure gratuite aux anciens comme aux modernes que de croire qu'il* se sont trompés chaque fois que, diagnostiquant l'hèmalhydros. ils n'ont pas appuyé ce diagnostic sur des recherches microscopiques ou chimiques.

D'ailleurs il est inutile d'insister sur ce raisonnement : des faits bien authentiques de sueur» de sang ont été publiés, qui sont de nature à satisfaire les esprits, tant par la valeur des observateurs que par les moyens de contrôle employés. Ces flits sont au nombre de deux et ont été rapportés par le professeur Parrot, *loc. cit.*, et par le Dr Magnus Huss, *Cas de maladies rares obsenées et eomnientees*, dans *Arr/nr. gen. de medecuir*, août 1885. Tous deux ont reconnu au microscope la nature sanguine de la sueur de leurs clients, en sorte que leurs observations, bien que peu nombreuses, suffisent à » gtimer toutes ou presque toutes les observations similaires. Il y a donc parmi les sueurs rouges un groupe de sueurs de sang, comme il y a un groupe de sueurs microbiennes.

Dans le cas de Parrot, le sang s'échappait de la peau du front et formait comme une couronne autour de la racine des cheveux; dans le pli des paupières inférieures il coulait en quantité assez considérable pour qu'on pût en recueillir plusieurs gouttes. Dans celui de Magnus Huss, « ce n'était onlinairement que du crâne que la malade saignait, mais d'autres fois l'hémorragia setlectu.nl par les cils; plus rarement autour des poil* de l'aisselle gauche, des poils du mamelon gauche, une fois par la racine des poils du pubis; trois fois hémorragie des conduits auditifs gauches, » etc., etc. Caizergues, de Montpellier, dit, à propos d'une malade observée par lui : « Je ne fus pas peu surpris en examinant *on visage, son cou, la partie antérieure de la poitrine, le

creux des aisselles, etc., de voir suinter sans aucune b[^]ion de continuité de la peau, à travers les pores de cet organe, des gouttelettes d'un sang très vif, très rouge et d'une consistance naturelle. A mesure que ces gouttelettes transsudaient, elles étaient remplacées par d'autres qui, - échappant ainsi à travers la peau, s'étendaient sur toute sa superficie, formaient une espèce de rosée et une véritable sueur. Lorsque la malade se leva, les draps, les chemises, tout était teint de sang, ce qui annonçait que la sueur avait été générale. » Chez cette malade l'hémathydrose revenait par accès séparés par plusieurs mois d'intervalle et l'auteur dit de l'un d'eux que • l'effusion de sang par l'organe cutané y fut générale et excessivement abondante ». *Annales cliniques de Sfont-pcllier*, novembre 1871.

Est-il nécessaire de citer d'autres exemples? Je ne le crois pas, pas plus que je ne crois utile de rechercher si le sang ainsi exhalé à la surface du corps sort réellement des glandes sudoripares, si le phénomène mérite réellement le nom de sueur de sang. Les auteurs ont abondamment discuté là-dessus et donnent d'excellentes raisons pour prouver que parmi les glandes de la peau ce sont les sudoripares qui paraissent le mieux disposées pour la production du phénomène, grâce à la délicate—e de leur structure et à leurs relations vasculaires, mais ils manquent de preuves matérielles, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas constaté au microscope la présence du sang dans les conduits de ces glandes. Cela importe peu dans l'espèce : « L'hémorragie, dit Parrot, *ibid.*, a pour siège un organe sécréteur, voilà le fait important : quant à déterminer la variété de glandes par lesquelles le sang s'échappe, c'est là une question secondaire. »

IL Conditions où elles se produisent. — Il est beaucoup plus intéressant, ici, de déterminer les conditions dans lesquelles on a observé l'hémathydrose. Or, sous ce rapport, l'analyse des observations démontre quelle est intimement liée à des troubles du système nerveux ou aux impressions morales. « C'est au milieu du tourbillon symptomatique tout à la fois si complet et si varié des maladies essentiellement nerveuses qu'on la voit apparaître. Presque toujours elle est associée à d'autres accidents et au plus habituel sans contredit de ces accidents, la douleur. Quelquefois l'hémorragie et la douleur ont un foyer commun, mais elles ne se concentrent pas toujours sur un même point et ont au contraire, pour siège, des parties plus ou moins éloignées. Dans certains cas l'hémorragie se manifeste isolément, hors de toute connexion avec des phénomènes névropathiques. Les femmes y sont plus sujettes que les hommes. Itare dans l'enfance, cet accident partit être particulier à la jeunesse et à l'âge adulte; je ne sais pas qu'un l'ait observé dans la vieillesse. L'n tempérament nerveux, une nature impressionnable, un caractère irascible y prédisposent singulièrement. Parmi les causes déterminantes, la frayeur, la colère, la crainte, un violent chagrin, une contrariété vive, la joie, les grandes jouissances et les grandes douleurs, en un mot les perturbations morales de toute sorte tiennent le premier rang. » Parrot, *ibid.*

Ces consultations faites, peut-on aller plus loin et préciser le mécanisme de l'action nerveuse dans la production de l'hémathydrose? Jusqu'à présent ce phénomène n'a pu être réalisé expérimentalement, bien que la sécrétion sudorale ait été l'objet de recherches nombreuses de la part des physiologistes. Ceux-ci ont démontré que le fonctionnement des glandes sudoripares, c'est-à-dire la production de sueur, est avant tout un acte d'activité cellulaire propre aux cellules épithéliales* qui tapissent les canaux de ces glandes et réglée par des nerfs spéciaux dits nerfs excito-sécrétoires. Les nerfs excito-M-crétoires peuvent agir seuls ou conjointement avec les nerfs vaso-moteurs dont le rôle consiste à augmenter ou à diminuer la quantité de sang dans le

réseau vasculaire des glandes sudoripares. S'ils agissent seuls, la peau reste pâle et il y a sueur froide, phénomène qui n'exclut pas d'ailleurs l'action vasoconstrictive : dans ces conditions l'hémathydrose n'est pas possible, puisque les capillaires sanguins des apjiarcsils sudoraux ne sont pas distendus. L'h^tinathydrosos n'est possible que si l'action nerveuse vaso-dilatatrice a congestionné ces capillaires au point d'en déterminer la rupture; alors le sang s'épanche dans l'atmosphère conjonctive de la glande, brise la mince barrière épithéliale qui la sépare du canal glandulaire, et par ce canal vient sourdre à la surface de la peau.

A côté des faits où l'hémathydrose est manifestement sous la dépendance de troubles nerveux ou d'impressions morales, il y en a d'autres où elle s'explique par diverses altérations du sang. C'est ainsi qu'on l'a signalée dans le scorbut, au cours de fièvres malignes et dans l'hémophilie, mais en somme ces cas sont rares et ne font que confirmer la possibilité du phénomène. Nous n'y insisterons donc pas et nous dirons, pour conclure :

III. La sueur de sang du Christ. — 1° Le récit de saint Luc n'offre rien d'in vraisemblable, puisque d'autres observateurs ont rapporté des faits du même genre.

2° La sueur de sang éprouvée par Notre-Seigneur Jésus-Christ est un phénomène de l'ordre naturel, vraisemblablement provoqué chez lui par l'imminence de la mort affreuse qu'il allait subir. « Et étant tombé en agonie, il priait avec plus d'intensité et la sueur devint comme des gouttes de sang décollant jusqu'à terre. » Luc., xxi, 43. 44.

3° Cette sueur qui coulait jusqu'à terre fut-elle assez abondante pour affaiblir grandement Notre-Seigneur, et doit-on considérer comme non naturelle la force montrée ensuite par lui? On ne saurait répondre à cette double question parce que l'on ne sait ni la durée de la sueur sanglante, ni sa répartition. Fut-elle générale ou simplement localisée à la face? Dans la première hypothèse, elle aurait pu évidemment déterminer de l'affaiblissement, comme toute hémorragie un peu sérieuse; dans la seconde, l'issue de quelques grammes de sang pouvait suffire à la production du phénomène, constituant ainsi une perte sanguine insignifiante par elle-même, importante seulement en tant que manifestation des angoisses morales du Sauveur.

Dr Barua N.

AGOP Joan. Son vrai nom est Jean Hloov, de Constantinople. Prêtre arménien qui vivait à Borne dans la seconde moitié du xvi^e siècle. Voici la liste de ses ouvrages : 1° *Thomas à Kempis* (traduction de l'imitation de Jésus-Christ en arménien); 2° *Méditations chrétiennes*; 3e *Le confessionnal* [Le tribunal de la pénitence]*, *Missel arméno-italien*; & *Le miroir de la vérité*; 4° *Précis de rhétorique*; 1° *Nouvelle manifestation de la force*; 8° *La lyre de la Vierge*; 9° *Réponses* [aux objections] ou *AjKdogie*; 10° *Explication des Psaumes*; 11e *(grammaire arméno-italienne)*.

Bibliographie arménienne par le R. P. Zaratian, petit in-8. Venise, tWCi, p. 470-471 ; Hüfcr, *Œuvres biographie universelle*, 18ü2. V. Eimon.

1. **AGOSTINI** Qonlfnce, des mineurs conventuels, né à Monle-Ohno dans les Marches, fut maître en théologie et enseigna cette science à Césène, à Vilerbe et à Florence. Appelé à Home et placé à la tête du collège de Sainl-Bonaventure, établi par Sixte Quint dans le couvent des Douze-Apotres, il remplit cette charge pendant dix-huit ans, après lesquels il fut nommé membre de la Congrégation pour l'examen des évêques. Il publia : *Serufici* (sic) S. *iftmarrniunr* E<(1>Aiii «loclorür, *supt*r quatuor sententiarum libros, Theologia Juris el Facti, in summam redacta, a Patre Bonifacio de Augustinis n Uonteulmi, Picetur pnn inci . ardinm minorum conventluahum S. Fraticisci... Tmnua primus*, Home, 1606,

1 vol. in-fol. dr xvi-456 pages. D), di... Innocent XII ce premier volume est le seul qui vit le jour, h* Père Agostini ôtant mort en 1698.

P. ÉnorARti d'Alençon,

2. AGOSTINI Joseph, jésuite italien, n< .t Païenne le 15 mars 1575, enseigna la grammaire, les humanités et la philosophie à Home, la théologie â Lyon, à Avignon et à Païenne, fut dix-huit ans préfet des études et mourut a Païenne, le 29 mai 1643. — *Nucleus casuum conscientliiv, lire brevis notitia comm qua scitu vel necessaria, vel valde utiha sunt ni primo ingressu ad audiendas confessiones*, Païenne, 1638, in-16. Cet ouvrage, qui cul un succès considérable, parut d'abord sous le pseudonyme de < Decius Cyrillus, Typographic », puis en 1639 sous l'anonyme, de nouveau «tous le nom de Decius Cyrillus, à Home en 1640, el â Venise, sept fois avant 1641. Depuis cette époque, les éditions sont nombreuses, sous le titre : *Prévis notitia eorum qua scitu, etc.*; il y en a au moins trente-quatre, de Païenne, Dilingen, Crémone, Douai, Cologne, Lyon, Anvers, Liège. Bologne, Home, Pampelune, Venise, Vienne, Tvroau. Klagenfurt Quelques-unes de ces éditions ont été augmentées successivement, par exemple, du *Patio administrandi Sacramenta*, du *Monitoria directio pro ordinandis eorumdemgue examinadoribus*, des *Censura reservata**, des *Propositiones damnatae*. — *Commentam in primam partem Summa S. Thoma*, Palermo, 1639-1643, 2 vol. in-fol. Le premier contient les questions t à xm; le second, les questions xiv à xxvii, avec un *Tractatus de Trinitate et angelis*.

De Bückcr ct Sûtnrncnogel, *Bibl. de la O de Jésus*, t. î. Cul. G9-73; appendice du t. i, p. 11; L vm, col 1573.

C. SOMMERVOGEL.

AGRAMUNT Pascal, jésuite espagnol, né à Valence le 3 mai 1688, enseigna la philosophie à Garniie et la théologie à Valence, el y mourut le 25 mars ou le 27 mai 1738. Le P. Thomas Madalena y Dominguez. O. P., critiqua quelques opinions de l'ouvrage du cardinal Cienfuegos, S. J. : *Vita abscondita, seu speciebus Eucharisticis velata* (1728), dans un écrit anonyme intitulé : *Ludus o'slivalis circa favorem igneum : Vox Domini intercidentis flammam ignis, novae opinionis ardore succensi et theologica sufflatione extinctt*, Sarragosse, 1730, in-fol. Le P. Agrainunt prit la défense de son confrere et opposa au dominicain, sous un pseudonyme : *Allegatio theologica physico-polemica pro unione Eucharistica asserta ab Emm. Alvaro Cardinali Cienfuegos... Auctore Ascanio Perea Virgas et Hontema*, Valence, 1732, in-4.

Do Backer cl Sommervogcl, *Bibi, de ta C* de Jésus*, t. I, coi. 74; t IX. coi. 1574.

C. SOMMERVOGEU

AGRAPHA. — I. Nature. II. Nombre. III Importance.

I Νᾱ τ γ ι ι ε . — Par celte expression grecque (αγραφή, « non écrits, » par opposition à ἡ γραφή. · ΓÉcriture, > at γραφαί, « les Écritures » canoniques), on a coutume depuis Cotelier (1672) de désigner des).ογία ou sentences de Jésus-Christ, qui n'ont point été consignées dans les Évangiles canoniques, mais onl été transmises par la tradition orale. L'étymologie, <pii les suppose conservées sans écrit, ἀγράφω , selon le mot de Clément d'Alexandrie, *Strom.*, vi, 7, *P. G.*, t IX, col. 284, est fausse, car plusieurs de ces paroles de Jésus onl été reproduites dans les écrits inspirés du Nouveau Testament, autres que les Évangiles. Malgré l'inexactitude du nom, l'usage a prévalu d'appeler *agrapha* les paroles authentiques do Jésus, étrangères aux quatre Évangiles reconnus par l'Église, el citées comme telles par les anciens écrivains ecclésiastiques. Puisqu'on entend par *agrapha* des maximes qui ont été réellement prononcées par le divin Maître, on exclut de leur nombre celles «μῖ se retrouvent daus les Evangiles apocryphes, à moins qu'il ne suit

démontré par une autre voie qu'elles sont vraiment sortie de sa louche.

IL Nombre — A. Resch, *Agrapha*, in-8*, Leipzig, 1889, a recueilli soixante-quatorze de ces maximes qu'il tient pour authentiques el cent trois qu'il regarde comme doutcuM-< et apocryphes. H en a fait l'exégèse et il a conclu qu'aucun de* soixante-quatorze *agrapha* authentiques ne correspond au genre et a h manière du quatrième Évangile; ils présentent tous le caractère de fond ct de style des Évangiles synoptiques, et les paroles qui ont trait à b fin des temps et aux doctrines eschatologiques, sont rares. D'autre part, ces *agrapha* n'ont aucune parenté avec les Evangiles apocryphes des Égyptien- et des Hébreux. D'où proviennent-ils donc? M. Resch les bit dériver tous d'un seul original hébreu, de cet écrit fundamental que les critiques allemands placent â b base des trois premiers Évangiles canoniques. Ils n auraient pas trouvé place dans ces Évangiles écrits, mais auraient été conservé par d'autres document* de l ancienne littérature ecd&iastique. L'ouvrage de M. Rpscb, riche en matériaux, est imparfait au point de vue de la critique. Non seulement, l'auteur semble avoir été influencé par sa théorie préconçue d une source hébraïque, de laquelle découlaient les *agrapha*; il a encore admis trop facilement l'authenticité de beaucoup de paroles extracanoniques de Jésus-Christ. M. Ropes. *Die Sprüche Jcsu*, m-8% Leipzig, 1896, a soumis les matériaux rassemblés par Resch, â une critique plus sévère et il a aliouti a des résultats bien différents. Il a examiné tous les *agrapha*, une partie des *apocrypha* de Resch el quelques citations nouvelles. Il a groupé toutes ces sentences en trois catégories. Les soixante-treize premieres ne sont pas attribuées â Jésus-Christ, au moins dans leur teneur actuelle, par les auteurs qui nous les ont transmises; elles peuvent avoir été extraites de collections d *agrapha* sans valeur. Onze autres (n- 74-84) ont été munies d'une fausse étiquette par suite d'un manque de mémoire; ce sont des citations bibliques, indiquées par erreur comme paroles de Notre-Seigneur. Des dernières, quarante-trois (n* 85-127) ne sont pas historiques, treize (n* 128-140) restent douteuses, mais pourraient bien avoir un fondement certain, cl quatorze stnilcment (n- 141-154) sont authentiques ct historiques. Sur ces quatorze il n'y a que cinq sentences que Resch avait admises et reconnues. Ropes compte dans ce nombre l'épisode de b femme adultère, Joa., vit, 53-vitt, H. qui est certainement authentique. Voir Jean (*Evangile de saint*), vm, 1-1 î. D'autres paroles de celte nature sont reproduites dans les livres canoniques du Nouveau Testament, telles que : t Il vaut mieux donner que recevoir, » Act., xx, 35, el le passage de saint Paul, i Thuss., iv, 15-17. D'autres ont été rapport- ^ par lue Pères, par exemple : « Los agneaux, quand ils sont morts, ne craignent pas les loups. » Clément de Rome, // *Cor.*, v, 2-4; Punk, *Opera Patrum apostolicorum*, 2* édit., Tubingue, 1887, t. I, p. 150. « Sur les œuvres ou je vous surprendrai, je vous jugerai. > S. Justin, *Dial. cum Tryphone*, 47, *P. G.*, t. vi. col. 580. · Soyez de prudents banquiers, contrôlez tout, ne gardez que le bon. » Clément d'Alexandrie, *Stmm.*, i, 28, *P. G.*, I. vni, col. 924. Vne enfin nous aurait été conservta dans une leçon du Codez *Cantabngiensis*. Matth., xx, 28. Ces conclusions ne sont pas absolument certaine*. D'autres critiques trouveront authentique ou douteuse une citation qu'il regarde comme apocryphe. P. Batiffol, *La litrrralmc grecque*, Paris, 1897, p. 28-29. Dans une 2- édition de son livre (*Texte und l ntersuchungen zur Gcschichte der altchr. Litcratur*, 1906. I. xxx, fasc. 3 el 4),M. Rû'Ch a recueilli 194 *agmpha*. dont 36 seulement lui paraissent authentiques.

111. IMPORTANCE. — Les *agrapha* authentiques ou douteux n'apportent aucun élément nouveau à (l'histoire do Jésus el ils ajoutent peu a la doctrine du Maître. Comme

ils ont été conservés par la tradition onde, ils peuvent être invoqm s comme preuve de l'existence de cette tradition, qu'on place légitimement a li bise de nos Évangiles canoniques. Mais en dehors de ceux-ci. la tra-dition évangélique est de la dernière pauvreté. La plupart des prétendus *agrapha* ne sont guère que des interpo^ lations, des interprétations, des citations de mémoire, des broderies sur le texte évangélique ou des traditions gnostiques. Ils ont cependant une certaine importance au point de vue de l'histoire des opinions parfois singu-lières qui firent jour pendant les deux premiers siècles du christianisme.

CMriler, *Patres apostolici*, Paris, 1672; 2* édit., Anvers, 10W; *Eccl M.r grjrcr monumenta*, L Mit, Paris, 1677-1686; Grain?. *Spicilegium SS. Patrum ut et hxrrticorum secuti I, Il et ///*, Oxford. HZ»; Fabridua, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, Hambourg, 17(0; 2* «Mil., 1710; Lardner, *The credibility of the Gospel-history*, 2* édiL, Londrea, 1748; Komer, *De irrmombu-Christi aypaïoiç*, Leipzig, 1776; Houth, *Reliqulx sacrx*, Oxford, 1814-1818; It. Hoftnaru), *DasLrben Jcsu nuch den Apo-cryphen*, Leipzig, 1851; Il. Anger, *Synopsis rvangdiorum Mntfhxi, Morel, Lucs.*, IxMpzig, 1832; Bunsen, *Analecta Ante-Ntrna*, Londres, 1856, L f, p. 29; Westcott, *Introduction to the Study of the Goipcls*, Loadrex, 1860; 2. édit, 1WI. Dodd. *Sayings inscribed to our Lord by the fathers and other pri-mitive writers*, Oxford et Londres, 1871; Nicholson. *The Gospel according to the Hebrews*, Ixndrcs. 1870; Hllgenfeld, *Novum Testamentum extra Canoncm receptum*, 2' édit., Leipzig, 1884; B. Pick, *The Life of Jesus according to extra-canonical sources*, New-York, 1887; Zahn, *Geschichte des nrutestamrnt-hchn hmions*, Erlangen cl Leipzig, IK88-1KKJ; Schaff, *History of the Christian Church*, New-York, 1889; Plumpke , .V. T. *Commentary for English Headers*, t. 1, p. 33; Itandmann, *H lum rcvang lium*, duns les *Texte und Untersuchungen rur* (» schichte der altchrintlichen Litcratur, L v, 3* fobC., Leipzig, 1K88; A Res-ch. *Agrafa, ausoercanontiche Evangchenfrag-mente*. Hud , l'ipxig, 1880, I. v, 4. fasc ; 2* «Mit., 100(J, l. xxx ttac. 3* et 4.; J. H. Ropes, *Die Sprüche Jesu, dir in den kano-rusehen Evangelien nicht ubrrlicfrt sind Einr kritische Drarbritungdes von D. Alfred Resch gesammnden Materials*, *ibid.*, Leipzig, 1H90, t. XIV, 2. fasc ; E. Nettle, Λοιι Testa-menti grsrei eupplementum editionibus dr Gcbhardt-Tlschen-dor/lonts, Leijzlg, 1896; Diet, d'archéologie chrétienne, t. i, col. 979-964.

E. Mangenot.

AGREDA (dq Marie. — I. Vie el œuvres. 11. Juge-ments divers.

I. Vie ct œuvres. — Marie d'Agreda, en religion Marie de Jésus, abbesse du monastère de l'Immaculér-Conception, â Agrcda, en Espagne (Vieille-Castille), na-quit dans celte ville, le 2 avril 1602, et y mourut le 21 mai 1665. Marie d'Agreda fut ainsi appelée du nom du lieu de sa naissance, qu'elle ne quitta du reste pas de toute sa vie; son nom de famille était Marie Coronel. Set parents, François Coronel et Catherine d'Arana, quoique peu fortunés, appartenaient à la noblesse. Très pieux, ils eurent onze enfants, dont sept moururent en bas âge; seuls, deux garçons et deux tilles atteignirent l'âge mûr. Marie fil vœu de chasteté des l'âge de huit ans; en janvier 1619, elle entra, avec sa mère et sa plus jeune sœur, dans un couvent fondé par sa famille, tan-dis que M)n père et scs deux frères prenaient l habit de saint François. Admise à la profession religieuse le 2 neptembre 1620, Marie d'Agreda fut, en 1627, âgée de moms de 25 ans, contrainte, avec dispense papale, d'ac-cepter la dignité d abbesse. Elle occupa celte charge jus-qu'à sa mort, â l'exception d'un intervalle dp trois ans, el fut n élue onze fois. Sous sa conduite, le monastère s'éleva â un haut degré de proscrit» matérielle et spi-rituelle; elle le rebâtit hors des murs de la ville, l'orna d'une belle église et en lit une des maisons religieuses les plus ferventes de toute l Espagne. Marie d'Agreda mourut en odeur de sainteté, cl sa cause fut introduite le 18 janvier 167.1, par Clément X.

Ce furent ses écrits qui rendirent Marie d'Agreda cé-lèbre, plus encore que ses vertus. On possédé d'elle :

1. *La mulua ciudad de Dio9.. huturia divina y vida*

de la virgen ntadra de Dios; 2*) unp volumineuse cor-respondance échangée avec le roi Philippe IVd'Espaguc; 3a *Leges de la Exposa conceptos y suspirus del en razon para alcanzar cl ultimo y verdadero lin del agrado del Exposa y Señor*; 4. *Meditacionrs tie la pa sion nuestro Sefior*; 5. *Sus Exercicios quotidiano**; 6° *Eseala spiritual para subir a la perfection*. Le pre-mier de ces ouvrages a été souvent publié el traduit en plusieurs langues; il y a eu aussi plusieurs éditions de la correspondance avec Philippe IV. Les quatre autres écrits sont encore en manuscrit soit au couvent d'Agreda, soit au monastère des franciscains, â Quarucchi, en Italie.

Marie d'Agreda conçut le plan de la *Mystique Cité de Dieu* dés l'année 1627. Elle résista longtemps â l'idée de l'exécuter, mais, en 1637, sur l'ordre expies de son di-recteur, elle se mit au travail de la composition, el en vingt jours elle eut achevé d'écrire toute la premiere partie de l'ouvrage, soit 100 feuillets.

b âbord elle voulut dérober son travail â tous les re-gards, mais elle dut en donner une copie au roi Phi-lippe IV, qui avait exprimé â cet égard un désir formel. Pondant une absence momentanée de son confesseur habituel, un autre prêtre lui intima l'ordre de brider son manuscrit. Marie obéit sans aucune répugnance el jeta aussi au feu tous ses autres écrits. Toutefois quelques années plus tard, l'obéissance ordonna à la vénérable servante de Dieu de reprendre la plume. Elle se soumit, el de 1655 à 1660 écrivit à nouveau le livre de la *Cité de Dieu*, qui ne tomba pourtant qu'après sa mort dans le domaine public. L'ouvrage parut à Madrid en 1670. il comprenait quatre volumes sous ce titre assez prolixé que nous transcrivons en entier : *Mistica ciudad de Dios, milagro de su uniniputenda y abismo de la gra-cia : historia divina y iida de la virgen madré de Dios, reyna y sentira nurstra Maria santisinia, res-tauradora de la culpa de Era y madianera de la gra-cia, manifestada en estas ultimus siglos par la miim sentira a <n enclava sor Maria tie Jesus, abbadesa de el convento de la Immaeulada Concepcion tie la villa tie Agrcda tie la provincia tir IJurgos, para nueva luz de el mundu, alcgria tie la iglesia eatuliea y cnnfianza de los mortales*, Madrid, Bernard de Villa Diego, 1670. Comme son titre l'indique, ce livre fait l'histoire détail-lée de la Vierge Marie, d'après des révélations parti-culières dont Marie d'Agreda affirme avoir été gratifiée. Dans l'introduction, elle rappelle les motifs qui l'ont portée à écrire : elle répond â l'ordre de Dieu, qui l'ayant élevée â un état de contemplation sublime, lui révélé les mystères les plus profonds. Pour l'aider dans son œuvre. Dieu lui donna six anges, qui, apres l'avoir purifiée et préparée, la mènent en présence du Seigneur. A ces six anges se joignirent plus tard deux autres. Marie raconte ensuite comment l'ardent désir qu'elle avait de contempler les my-teres divins la lit aboutir â un dépouillement complet d'elle-même. Lorsqu'elle fut arrivée a cet état, elle vil au ciel la Vierge, telle que l'Apocalypse la décrit, el reçut l'urdre de la regarder, de contempler ses perfections el de les décrire. L'auteur nous apprend de quelle manière les communications divines lui furent faites el jusqu'à quel point elle fut illuminée d'en haut; puis, elle commence son livre par l histoire de la création. De la, elle passe au récit de la vie de la sainte Vierge depuis l'annonciation qui fut faite d elle â ses parents avant sa naissance jusqu'à sa mort, de façon pourtant â ce que les mystères de la vie de Notre-Seigneur soient aussi compris dans la narra-tion. « Ce livre, dit Gôrrcs, *La Mystique divine, na-turelie et diabolique, Iv.id* Ch. Sainte-loi. 2. édit., Pans, 1861, t. n, p. 118, renferme une contemplation mystique vraiment grandiose. Sa partie spéculative d» nonce une profondeur admirable et bien rare dans une femme. Sa partie historique, quoique privée des couleurs de l'ima-

pinatlon et de la poésie, peint quelquefois avec une grande vérité les faits et les circonstances particulières qui y sont racontés. La forme, cependant, mérite peu d'éloges : le langage, il est vrai, au témoignage de ses compatriotes, est pur et clair... Mais le mauvais goût... avait pénétré aussi en Espagne et le livre de Marie d'Agreda en porte incontestablement la trace. On y remarque trop souvent ces ornements guindés, cette vnlure, cello emphase qui étaient alors en vogue...; de longues applications mondes finissent chaque chapitre et en augmentent encore la prolité. · De plus, il y a dans cet ouvrage, il faut bien l'avouer, des assertions très extraordinaires. Mais d'autre part, il convient de ne pas oublier que l'auteur n'a eu pour but que d'édifier et n'a nulle prétention à faire œuvre de critique historique. Marie d'Agreda dit elle-même : < L'erreur de ma part est possible, car je ne suis qu'une femme ignorante..., mais, si il y a erreur, elle n'est pas volontaire. Aussi bien, je m'en réfère à ceux qui doivent me guider et à toute correction de la sainte Église catholique, s/n-trodaction à la première partie, n. H.

Quelle créance mérite l'œuvre de Marie d'Agreda? La réponse à cette question ne sort pas de la théorie générale de la foi à accorder aux révélations privées, matière qui sera traitée dans un article spécial. Voir Révélation. Au cas présent, la vie sainte de Marie d'Agreda crée un préjugé favorable à l'entivire bonne foi de l'auteur. On n'a pas de sérieuse raison pour mettre en doute sa sincérité, dont sont garantes une obéissance admirable et une humilité profonde. Mais d'autre part, la culture d'esprit restreinte de l'écrivain, son ignorance de la théologie positive et de l'histoire, rendent possible, voire même probable, l'erreur dans la description de révélations qui peuvent avoir été surnaturelles. Il n'est pas admis en effet que les écrivains mystiques rapportant leurs révélations privées aient eu, pour ce faire, l'assistance divine que l'on reconnaît avoir été donnée aux auteurs inspirés de la Bible mettant par écrit la parole de Dieu.

11. Jigements divers* — Autour de l'œuvre de Marie d'Agreda se sont élevées les controverses les plus ardentes. Par un décret de la S. C. de l'Inquisition du jeudi 26 juin 1681, Innocent XI défendit la lecture de tous les volumes de la *Mystique Cité de Dieu*; mais sur les instances de Charles III d'Espagne, le même pape, par un bref du 9 novembre 1681, lit surseoir à l'exécution du décret de condamnation. Lorsqu'on 1695 parut à Marseille la traduction française du livre de Marie d'Agreda par le P. Thomas Croset, récollet, six docteurs de la Sorbonne furent chargés, le 22 mai 1696, de l'examen de l'ouvrage, et à la majorité de 50 voix sur 152 membres, la Sorbonne condamna la *Mystique Cité de Dieu*, le 17 septembre 1696, comme renfermant bon nombre d'assertions téméraires et d'hallucinations apocryphes, de nature à exposer la religion catholique au mépris des impies et des hérétiques. Bossuet a jugé très sévèrement l'œuvre de Marie d'Agreda, et avec si peu de mesure que l'on a révoqué en doute l'authenticité de ce passage des œuvres de l'évêque de Meaux. Le seul dessein de ce livre, dit-il, porte sa condamnation; le titre en est ambitieux jusqu'à en être insupportable, l'Écriture Sainte est la seule histoire qu'on puisse appeler divine. Et ce que l'on propose comme divin, ce sont des contes ramassés dans les livres les plus apocryphes. Bossuet proteste aussi contre les offenses à la pudeur qu'il prétend être nombreuses dans l'ouvrage; il signale surtout le chapitr» xv, qui traite de la conception de Marie. L'évêque de Meaux reproche encore à Marie d'Agreda sa * scolastique raffinée selon les principes de Scot. Dieu lui-même se déclare scitiste ». En un mot, dans col ouvrage, tout est d'une finie et languissante longueur; vrai artifice du démon pour · faire qu'on Croie mieux connaître Jésus-Christ et sa sainte mere par

ce livre que par l'Évanple >. *Œuvres* de Bosrort, VersaillesJ8I7, t. xxx, p. 637-610; cf. L XL, p. 172, 201-207; t x1.1, p. 92. Cette appréciation de Bosquet est outrée; la remarque qu'il fait sur le titre de l'ouvrage est presque une mauvaise chicane. Quant au reproche de favoriser les doctrines scotiwles, il manque d'exactitude. Marie d'Agreda a un certain nombre d'opiniuns empruntées à Seul, mais elle en a beaucoup d'autres défendues par saint Thomas. On ne comprend pa* comment un esprit aussi élevé que celui de Bossuet ait pu qualifier d'obscène le langage de Marie d'Agreda. S'il y a de ci de là quelque expression un peu naïve, disons m^rne un peu crue, cela provient du génie d'un peuple et d'une époque qui parlaient de certaines choses avec plus de simplicité que nous. Enfin, Bossuet prête à Marie d'Agreda — et lres gratuitement — une intention qui ne fut jamais dans sa pensée, quand il dit que son livre prétend à une plus grande cré-ance que celle duc à l'Evangile. Sous Benoît XIII en 1729 et Cl- ment XII en 173k le proces de béatification de la vénérable Marie d'Agr-ula fut repris, ainsi que l'examen de son ouvrage. On chargea une commission de cardinaux de » pondre à la censure de l'Inquisition prononcée en 1681. En 1717, le promoteur de la foi, Louis de Valentibus, écrivit un long mémoire justificatif où il réfutait en d» tail lrs objections faites aux doctrines de Marie d'Agreda. Le 16janvier 1658, Benoît XIV écrivit au général des observantins, Raphael d« Lupagnano, une longue lettre, où il indique la procédure à suivre pour l'examen des écrits de Marie d'Agreda*. Le pontife insiste sur la question d'authenticité et indique la voie à suivre pour qu'on démontre que la *Mystique Cité de Dieu* a réellement Marie d'Agreda pour auteur. Benoit XIV rappelle les approbations données à l'ouvrage en question par les universités de S.dain m<|ue, d'Alcala.de Louvain et de Toulouse; il faudra, ajoute-t-il, tenir compte de l'opinion du cardinal Aguirre qui a fait des réserves sur le jugement de la Sorbonne, et aussi de celle d'Eusèbe Amort. Ce chanoine de Pollingen avait vivement attaqué l'œuvre de Marie d'Agreda dans son livre *De rei elalianibuji, t i.n<>-nibus et apparitionibus privatis regular tutx*, Augsburg, 171L II lui fut n*pondu par le franciscain espagnol Diego Gonzalez Matheo, et par le Bavarois Landelinus Maier. Ces réponses étaient faibles sur le terrain de l'histoiro et de la critique scientifique. Aussi Amort répliqua-t-il par la *Controi'ersia de revelationibus Agredianis ejpltcala cum epicrisi ad ineptas earum revelationum vindicias editas a P. Didaco Gonzalez Matheo et a P. Landelino Maier*, Augsburg, 1749. Les défenseurs de Marie d'Agreda ne se tinrent pa* pour battus, et le P. Dalmatius Rich publia *Pnelationum Agredanarum fusta defensio cum moderamine inculpat/r tutela*, Ralisbonne, 1750, et Gonzalez Matheo revint à la charge avec son *Apidixis Agrrdiana*, Madrid, 1754 : il prouva celte fois qu'en plus de quatre-vingts passages, Amort avait mal compris le texte espagnol de Marie d'Agreda.

En résumé, si l'on veut juger l'œuvre de Marie d'Agreda, sans l'esprit de parti qui a malheureusement vicié bon nombre dv> appréciations portées sur ses écrits, il faut reconnaître qu'au point de vue de la théologie mystique et de l'édification, la *Mystique Cité de Dieu* mérite la vogue dont elle a joui. Au point de vue historique, ce livre contient plusieurs des erreurs qui lui ont été reprochées. U a, ce qui suffit à le rendre suspect, trop de rapport, quant à son contenu, avec les deux livres apocryphes de \ *Enfance de Jésus* et de la *Xalinté de la bienheureuse Vierge Mane*. Ij chronologie et la géographie reçoivent, dans la *Cité de Dieu*, plus d'un accroc. En un mol, conclut Gorres. *op. cit.*, I. n, p. 121, · ce livre, par le tribut qu'il paie à l'étrouitesse de la science de cette époque, nous donne le droit de dire que la nature a eu une part plus ou moins

grande dans les visions qu'il renferme, et qu'il n'offre point par conséquent toutes les garanties qu'on a le droit d'attendre en ces sortes de matières. Et cependant Marie d'Agreda s'était préparée de son mieux à cette œuvre, elle lui avait donné une clarté, une pureté intérieure et une hauteur qui n'a peut-être pas été surpassée depuis et qui a toujours été mise hors de doute dans les discussions engagées à son occasion. C'est là une preuve frappante de la nécessité de prendre toutes les précautions qu'exigent ces matières délicates afin d'éviter l'erreur et l'illusion qui s'y rencontrent si facilement. C'est en même temps la meilleure justification de la sagesse de l'Eglise, qui, après avoir examiné sous le rapport théologique ces sortes de visions, les livre à l'étude de la science et, sans rien définir sur leur mérite intrinsèque, les laisse pour ce qu'elles sont et permet aux fidèles d'y chercher l'édification, la lumière et les enseignements qu'elles renferment »

La correspondance de Marie d'Agreda avec le roi d'Espagne Philippe IV, comprenant 615 lettres, a été publiée en deux volumes par le ministre espagnol François Silvela, sous ce titre : *Carias de la ven. madre sor Maria de Agreda y del tenor Rey Felipe IV*, Madrid, 1810. Dès 1855, A. Germond de Lavigne avait attiré l'attention sur cet important échange de lettres dans son ouvrage : *La sœur Marie d'Agreda et Philippe IV, roi d'Espagne*, Paris, 1855. Toutefois, il n'y a mis en œuvre que la copie des quarante-deux lettres qui se trouve à la bibliothèque nationale de Paris.

Ouvrages à consulter, outre ceux qui sont cités au cours de cet article : *Sacra Rituum Congregatio. Eminentiores responsiones ad censuram olim editam super libris mysticis civitatis Dei*, Rome, 1730; *S. Rit. Congregatio. Synopsis observationum et responsionum... super libris ven. abbatissae Martae a Jesu d'Agreda*, Rome, 1737; *S. Rit. Congregatio. Super examine operis a Maria a Ictu de Agreda conscripti*, Rome, 1747; Dam Goëngers, *La mystique Cité de Dieu*, dans le journal *Revue des sciences ecclésiastiques*, t. 1, p. 102 sq.; Ant. Maria de Viana, *Vita della ven. s. Maria d'Agreda*, Bologne, 1870; Id., *Delta mistica città di Dio... Allegazioni storico-apologetiche*, Bologne, 1873; Reisch, *Der Indra-d'r verbotenen Bücher*, t. II, Bonn, 1885, p. 253 sq.; Ign. Jellor, O. S. F., *Jfiri von Agreda*, dans le *Kirchenlexikon*, t. VII, Fribourg, 1833, col. 745-751.

J. Van Hien Gheyn.

1. AGRICOLA François, controversiale catholique, né à Lohn dans le duché de Juliers. Son véritable nom de famille, latinisé selon l'usage du temps, est resté inconnu. Nous ne connaissons de sa vie que peu de détails. Après avoir fait ses études à Cologne et Louvain, il fut nommé en 1570 curé de Hodingen, vers 1582, curé et chanoine à Sittard, et en 1599, doyen principal du chapitre de Sülzren. Il mourut à un âge fort avancé, à Sittard, le 1^{er} décembre 1624. Il a laissé de nombreux écrits.

Voici ceux qui intéressent plus spécialement la théologie : *Jhblische Instruction von der catholischer Mess*, Cologne, 1580, in-8° de 817 p.; *Du cultu et veneratione sanctorum* (sanctorum), Cologne, 1580, in-8° de 144 p.; *De conjugio et circibalu sacerdotum*, Cologne, 1581, in-8° de 285 p.; *De Sanctorum reliquiis*, Cologne, 1581, in-8° de 281 p.; *Ketzerbrunn*, Cologne, 1583, in-8° de 836 p.; *Catholischer Bericht von dem Christlichem Cebett*, Cologne, 1585, in-8° de 244 p.; *Ob Zauberey die argste und grundlichste sünd sey*, Cologne, 1597, in-8° de 261 p.; *De Verbo Dei scripto et non scripto*, Liège, 1597, in-8° de 150 p.; *Tractatus de Primatu S. Petri Apostoli et Successorum ejus Romanorum Pontificum*, Cologne, 1599, in-8° de 516 p.; *Demonstrationum evangelicarum libri I, quibus demonstratur Christum secundum animam revera ad inferna descendisse et piorum animas inde e limbo liberasse*, Cologne, 1578, in-8°; *De irtemo et vero Deo, necnon indubitato Christo et Messia rhnshanorum libri III adversus calvianistas*,

Cologne, 1583, in-8° de 212 p., pt 1605; *De periculoso et abominabili stata concubinariorum impauitntium*, Cologne, 1604; *Attestatio SS. Patrum... quod S. Apostolus Petrus Roma fuerit, ...ibique usque ad mortem episcopatum gesserit*, Cologne, 1615, in-12 de 84 p.; *De privilegiis et signis vera Christi in terris ecclesia*, Cologne, 1616; *Ehrenrettung Mariae, der Mutter Gottes*, Cologne, 1616.

Foppens, *Biblioth. Belgica*, t. I, p. 280; Ifortzhelm, *Biblioth. Colon.*, p. 79; Wetters u. Welton, *Kirchenlexikon*, 2^e édit., t. I, col. 354 nq., article *Agricola Er.*, par Hose; Hurter, *Xommrlutor*, 2^e édit., t. I, p. 304.

E. Muller.

2. AGRICOLA Johann (de son vrai nom *Schnitter*, ou moissonneur) naquit à Eisleben (en 1492?), d'où le nom *d'Islebius*, sous lequel il est plus généralement désigné par ses contemporains; il étudia et enseigna à Wittenbergoù il se lia d'étroite amitié avec Luther qu'il accompagna à Leipzig en 1519. En 1525, il fut prédicateur à Francfort-sur-le-Main; et, de 1526 à 1536, à Eisleben; en 1527, il inaugura contre Mélanchthon la première controverse antinorniste; en 1530, il se trouva à la diète d'Augsbourg auprès de Mélanchthon; en 1536, il devint professeur de théologie à Wittenberg et renouvela la querelle antinorniste; en 1537, il parut aux Etats de la ligue de Smalkalde. Poursuivi par la haine de Luther, en 1540, il se rendit à Berlin, comme prédicateur, à la cour de l'électeur Joachim II; à partir de ce moment et jusqu'à sa mort, il devait jouer dans l'électorat de Brandebourg un rôle très actif et très important; en 1518, il préparait avec Plug et Holding l'intérim d'Augsbourg; la même année, il reprenait encore une fois la controverse antinorniste, à propos des œuvres, et s'acharnait dans la lutte contre Mélanchthon; il mourut à Berlin en 1566.

Agricola fut un prédicant célèbre, un professeur goûté pour la distinction de son langage, un écrivain fécond. Son recueil de proverbes allemands (avec gloses) publié à Magdebourg en bas allemand (1528), puis en haut allemand (1529), lui assure une place dans l'histoire de la littérature allemande.

Mais, s'il s'est fait un nom parmi les réformateurs, c'est pour ses opinions particulières sur la loi et les œuvres, d'une part, et d'un autre côté par le zèle avec lequel il servit la politique religieuse de l'électeur de Brandebourg. Nous allons traiter ces deux points.

I. Controverse antinomiste. — L'antagonisme entre la *Loi* et l'*Évangile*, tel qu'ils l'avaient conçu Luther et Mélanchthon, était une des colonnes du système protestant; mais on pouvait l'entendre avec plus ou moins de rigueur; on pouvait également sous le nom de *loi* entendre uniquement la *loi mosaïque* ou bien aussi la *loi morale*; on désigna sous le nom d'*antinomistes* ou d'*ammireu* les plus déterminés adversaires de la loi mosaïque, puis, comme ils prirent parti sans restriction contre les nœuds, on les accusa de mépriser aussi la loi morale. Il était inévitable qu'une telle controverse s'élevât au sein du protestantisme, puisqu'elle naissait du fond même de la doctrine luthérienne de la justification. Ou bien on exposait cette doctrine dans toute sa rigueur, on refusait aux vertus et à leurs actes tout rapport avec le salut, et on s'exposait au reproche «le ne (mis tenir compte de la loi morale; ou bien, effrayé des suites de la doctrine en vertu de laquelle l'homme est justifié et sauvé par la seule imputation des mérites du Sauveur, on regardait la conversion entendue au sens précis du mot. le renouvellement intérieur, comme une condition de l'accomplissement des promesses évangéliques, et on était accusé d'enlever à l'Évangile son caractère «le bonne nouvelle et d'en gâter aux hommes la douceur en y mêlant des préceptes et des menaces, en en faisant une sorte de loi.

En 1527, quand Mélanchthon, dans ses articles sur la visite des églises de Saxe, dit qu'il ne fallût pas prêcher

seulement la foi mais la repentance qui doit la précéder et recommande de prêcher le Décalogue, Agricola prétendit que c'était porter atteinte à la doctrine de la justification par la foi seule et que le sentiment de la repentance ne peut être inspiré que par la foi; il soutint l'abrogation pleine et entière de la loi mosaïque. Luther, dans une conférence à Torgau (1527), amena Agricola à exposer son opinion d'une manière moins agressive : Agricola consentit à fondre ensemble la loi et l'Évangile, de telle sorte que l'Évangile contint un certain élément moral impératif. La controverse cessa momentanément, mais pour renaître dix ans plus tard à Witlemberg.

Il faut avouer qu'Agicola concevait ses idées avec si peu de netteté et qu'il variait si souvent dans sa doctrine qu'on a pu lui imputer, des opinions contradictoires. C'était donner beau jeu à Luther qui, en 1538, publia contre son adversaire cinq dissertations passablement véhémentes. On a accusé Luther d'avoir calomnié Agricola; à tout le moins, il présente d'une manière inexacte et excessive la doctrine de ce théologien, tout en modifiant lui-même sa théorie primitive, par un effet naturel de la polémique. C'est lui qui a donné à la thèse d'Agicola le nom d'an/immiûmr qui lui est resté.

Luther ne pouvait ni réfuter solidement, ni détromper Agricola, puisqu'ils admettaient tous deux les mêmes principes sur la justification et qu'en fin de compte, Agricola ne faisait qu'en tirer les conséquences extrêmes. Agricola, tout en paraissant céder et se rétracter, revenait toujours à ses conclusions.

La menace du bras séculier ne manqua pas à Luther. On supprima les écrits d'Agicola; l'électeur de Saxe parla de la priver de sa liberté; Agricola se réfugia à Berlin et publia, sur les conseils de l'électeur, une rétractation à peu près telle que Luther l'exigeait de lui. Mais Luther demeura implacable, et de son côté Agricola n'oublia jamais sa rancune contre Luther et Mélanchthon. En 1518, l'influence d'Agicola se fit sentir dans la rédaction de l'Incrimination d'Augsbourg où il insinua sa doctrine sur la pénitence. Vers le même temps recommença, à propos des œuvres, la controverse antinorniste qui se mêla des lors à la controverse synergistique. Dans l'interim de Leipzig, Mélanchthon admit une coopération de l'homme à l'action divine. Agricola remit en avant sa thèse favorite de l'abrogation de la loi et soutint qu'il ne fallait plus parler d'œuvres ou qu'on devait renoncer à l'Évangile. En 1559, Mélanchthon ayant répondu au *Livre de Réfutation* < que les bonnes œuvres sont nécessaires au salut, qu'une nouvelle obéissance est nécessaire et due. que ces principes doivent être maintenus contre les antinomies », Agricola invita, du haut de la chaire, le peuple de Berlin à demander à Dieu la confusion de Mélanchthon : < Priez contre le bel archange diabolique des temps nouveaux qui revient maintenant parmi nous et veut imposer les bonnes œuvres aux justes, afin de nous faire perdre encore une fois le Christ et son Évangile. » Lorsque, l'année suivante, Mélanchthon mourut, Agricola n'hésita pas à le déclarer damné s'il n'avait pas changé de sentiment avant de mourir; et il excommunia publiquement le prévôt de Berlin, Georges Bucholzer, resté fidèle à Mélanchthon. S'appuyant lui aussi sur le bras séculier, il lui fit faire de terribles menaces par l'électeur de Brandebourg dont il était, nous l'avons dit, devenu l'instrument.

Il. Agricola et la politique religieuse de l'électeur de Brandebourg. — En 1518, Joachim II imposa à l'électorat de Brandebourg un nouveau règlement ecclésiastique. Ce règlement maintenait, autant que la chose était possible, « les cérémonies et bonnes coutumes du passé, » même la messe latine, les ornements sacerdotaux, l'élévation de l'hostie et du calice, ainsi que beaucoup de fêtes des saints, et en particulier celles de « la très sainte et bénié Mère de Dieu », les jeûnes,

abstinences, procession», etc. Jean Agricola, chapelain de Joachim et prédicateur de la cathédrale, se prêta au maintien de ces cérémonies et de ces usages. Luther, tout en reconnaissant qu'il fallait en passer par la volonté de l'électeur, incrimina fortement la conduite d'Agicola qu'il traita de d'histrien et de paillasse ». Agricola n'en continua pas moins à travailler en faveur de l'absolutisme politique et religieux de son protecteur : on l'accusa de cupidité, on le dit même acheté par les juifs; il semble plutôt avoir agi par ambition, par vanité et aussi par une certaine reconnaissance envers Joachim. En 1517, il célébra la victoire de Mûhlberg par un service d'actions de grâce et loua Dieu d'avoir livré l'ennemi à Sa Majesté Impériale. En 1518, il travailla, d'accord avec l'électeur, à faire accepter l'interim d'Augsbourg; on l'accusa encore d'avoir été payé par l'empereur; il est certain qu'il reçut à cette occasion de grandes promesses et de riches présents, mais il était de bonne foi en affirmant que l'interim porterait d'heureux fruits pour toute l'Allemagne.

Les dernières années d'Agicola furent troublées par les luttes violentes qui, dans l'électorat de Brandebourg, mirent aux prises les stricts luthériens, les théinien, les mélanchthoniens, les majorités, les osiandistes, etc. C'était la guerre de tous contre tous et tous recherchaient la faveur de l'électeur. Aussi Agricola eut quelque peine à maintenir son autorité.

L'ouvrage le plus sérieux qui ait paru sur Jean Agricola est celui de Kawerau, *Johann Agricola*, Berlin, 1881.

A. Baudrillard.

3. **AGRICOLA Magnus**, bénédictin, né à Augsbourg, mort en 1688 fut religieux de l'abbaye de Saint-Ulrich. Après avoir professé dans son monastère, il obtint en 1672 la chaire de philosophie à l'Université de Salzbourg. De retour dans son abbaye, il composa divers ouvrages parmi lesquels des traités *De mysterio SS. Trinitatis*, 1679, et *De actibus humanis*, 1679.

(D. François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, t. I, p. 30; Hurter, *Nomenclator hieranus*, L. M. Inspruck, 1850, p. 33t. B

4. **AGRICOLA PELAGIANUS** était, dit saint Prosper d'Aquitaine, *Chronicum*, à l'année 429, P. L., t. LII, col. 591-595, un pélagien et le fils d'un évêque, nommé Sévénien et pélingien lui aussi. Il insinua la corruption de ses erreurs dans les églises de la Grande-Bretagne. C'est pourquoi, à l'instigation du diacre Palladius, le pape Célestin envoya Germain, évêque d'Auxerre, expulser les hérétiques et ramener les Bretons à la foi catholique. Or Caspari, *Briefe Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des Kirchlichen Alterthums und den Anfang des Mittelalters*, in-8., Christiania, 1890, p. 1-167, a publié cinq lettres anonymes et un traité *De divitiis*, qui sont certainement d'origine pélagienne et qui ont été composés entre 113 et 1180. Il a démontré que ces six écrits sont l'œuvre d'un seul et même auteur et il a conclu, non sans vraisemblance, que cet auteur était le pélagien Agricola, mentionné par saint Prosper. La première lettre contient quelques renseignements biographiques sur son auteur. Il a quitté sa patrie, dit-il, contre le gré de ses parents, pour aller en Orient apprendre la véritable vie ascétique. Au cours du voyage, il s'arrêta en Sicile et il se mit en relations avec une noble Humaine, qui fit de lui un des plus enthousiastes partisans de l'ascèse pélagienne. De là, il écrit à un compatriote : « Que votre dilection n'ait pas de peine de ce que je sois parti au loin, puisque j'ai trouvé, en voyageant, la connaissance de la vérité... J'ai commencé à savoir comment je pourrais être un véritable chrétien. » Toute sa lettre exprime un vif et joyeux attachement à ses nouvelles convictions. Ses autres écrits paraissent

lossi avoir été composés avant son retour dans sa patrie. La seconde lettre, qui n'a point de titre non plus que la première, énonce celle doctrine pèlagienne : L'ignorance de la volonté de Dieu n'excuse pas du péché; elle augmente, au contraire, la punition. Il faut donc faire tous ses efforts pour apprendre la volonté divine et se convaincre qu'on ne sera un véritable chrétien qu'à la condition d'observer tout ce que Dieu commande. Le traité *De divitiis* condamne les richesses; elles ne viennent pas de Dieu, mais du péché; on ne peut sans péché ni les posséder ni les conserver. Les exemples de Jésus-Christ et des apôtres obligent à pratiquer la pauvreté. Le sujet des trois dernières lettres est indiqué par leurs titres : *De malis doctoribus et operibus fidei et de judicio futuro*; *De possibilitate non peccandi*; *De castitate*. Le principal intérêt de cette série d'écrits provient de ce qu'elle jette un peu de lumière sur la morale pèlagienne.

Birdcnhwcr, *Patrologie*, in-8., Fribourg-en-Brisgau, 1A94, p. 474-175; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und kirche*, 3^e t'dil., t. i, Leipzig, p. 249.

E. Magenot.

1. AGRIPPA CASTOR. Écrivain catholique, du temps d'Hadrien (n. siècle), homme d'un grand savoir, le premier qui ait pris la plume pour combattre les gnostiques. Son livre, malheureusement perdu, était un exposé lumineux et une réfutation vigoureuse des 24 volumes d'exégèse, composés par Basilide contre l'Évangile. Théodore! affirme qu'il réfutait également la doctrine du fils de Basilide, Isidore. *Hier. fab.*, xiv, P. G., I l.xxxin, col. 349. C'est dans ce livre d'Agrippa, qu'Eusèbe a puisé les principaux renseignements qui nous sont parvenus sur le système de ces hérétiques, sur leurs mystères, leurs prophètes Barcabas et Barcoph, le fameux Abraxas, et sur toute la terminologie barbare dont ils aimaient à faire parade.

Eu*-bc, //, K.. iv, 7, P. G., t. xx, col. 317; S. Jérôme, *Dr Vir. ill.*, 21, P. L., t XXIII, col 671.

G. Bañeille.

2. AGRIPPA DE NETTESHEIM Henri Corneille. Corneille Agrippa de Nellesheim est un des personnages les plus curieux du xvi. siècle. On a émis sur lui les jugements les plus divers, les plus contradictoires, et cela ne saurait surprendre si l'on considère l'étrangeté de sa carrière et de son esprit. A en juger par les dehors, Corneille Agrippa fut un de ces aventuriers de lettres, hardis et inconstants, savants universels, hommes à tout faire, comme on en rencontre un certain nombre à l'époque de l'Huinanrme, de la Renaissance et de la Réforme. Au fond, ce fut un esprit très riche, très fécond, mais où tout se mêla, se confondit, et dont les erreurs nombreuses frayèrent la voie à celles de réformateurs systématiques. « Les aventures, a-t-on dit, sont accumulées dans sa vie comme les hypothèses dans son intelligence, d'ailleurs pleine de vigueur, et l'on peut dire que l'une est en complète harmonie avec l'autre. » Franck. *Dictionnaire des sciences philosophiques*.

Corneille Agrippa naquit à Cologne en 14HJ, il se voua d'abord au métier des armes et lit la guerre en Italie au service de Maximilien; sa bravoure lui valut d'être armé chevalier. Las de cette profession, il devient étudiant en médecine et se fait recevoir docteur; puis il apprend l'hébreu et s'adonne à l'alchimie. De 1500 à 1509, il parcourt la France et l'Espagne; en 1509, il s'arrête à Ffôle comme professeur d'hébreu, -es conférences sur la *De Verbo nnn/ico* de Reuchlin qu'il qualifie « d'œuvre chrétienne et catholique » (voir Geiger. *Johann Heuchltn, sein Leben und seine Werke*, Leipzig, 1871, p. 199) le font accuser d'hérésie par les cordeliers; il se sauve à Londres, où il tait des cours sur les épltres de Mint Paul; en 1510, il enseigne la théologie à Cologne; en 1511, il est choisi par le cardinal de Sainle-Croix

pour prendre part comme théologien au pseudo-concile réuni à Pise sur la demande de Louis MI; à Pavie, il fait des leçons sur les écrits mis sous le nom de Mercure Trismégiste et est de nouveau accusé d'hérésie. En 1518, nous le trouvons à Metz, avocat et syndic de la ville. En 1520, il est en relations avec le chevalier Ulrich de Hutton et paraît incliner vers les idées de la Réforme naissante. Il est accusé de sorcellerie pour avoir pris la défense d'une jeune paysanne suspectée de ce crime. Il va à Cologne, à Genève, à Lyon, où il obtient de François I^{er} le titre de médecin de la reine-mère, Louise de Savoie; mais il se fait chasser de France pour avoir prédit au connétable de Bourbon le succès de sa trahison. Il s'arrête à Bruxelles auprès de la gouvernante des Pays-Bas, Marguerite de Pannetier, qui le fait nommer historiographe de l'empereur Charles-Qtint. La publication de ses deux ouvrages. *De vanitate scientiarum* et *De occulta philosophia*, lui vaut, après la mort de sa protectrice, une année de prison à Bruxelles (1530-1531). Il revient à Cologne, finit à Lyon, où il est de nouveau emprisonné pour un écrit contre Louise de Savoie; il meurt dans l'indigence à Grenoble, l'année suivante, 1535.

Les œuvres capitales d'Agrippa sont le *De occulta philosophia* où il prétend élever la magie à la hauteur d'une science, et le *De incertitudine scientiarum et artium* où il soutient que la science est une duperie du malin. Le premier de ces ouvrages fut peut-être rédigé dès 1510 (la première édition n'est pas datée); la seconde est de 1531, Anvers et Paris; la troisième de 1535, Malines, Bale et Lyon; le second eut sept éditions du vivant de l'auteur, la première sans date, les suivantes à Cologne et à Paris de 1527 à 1535.

Dans son premier livre, *De occulta philosophia*, Corneille Agrippa, à la façon de Raymond Lulle et de Reuchlin, enseigne une sorte de théosophie, singulier mélange de christianisme, de néoplatonisme alexandrin, et de doctrines kabbalistiques. Il veut prouver que la magie est une véritable science qui explique les autres et qui, par ses liens avec la révélation, échappe au reproche d'impiété qu'on lui adresse trop souvent.

Nos connaissances, dit Agrippa, nous viennent soit de la nature, soit de la révélation, soit du sens mystique contenu dans les paroles mêmes de la révélation, sens mystique dont Dieu réserve la connaissance à ses élus; or la magie s'appuie sur la nature, sur la révélation, sur ce sens mystique; elle est donc un moyen supérieur de connaissance, elle nous élève de la connaissance des phénomènes à celle des forces qui causent les phénomènes et de la connaissance des forces à celle de Dieu. Mais on ne peut connaître Dieu que par un détachement complet de la nature et des sens, que par la contemplation, par l'extase, qui nous amené, pour ainsi parler, à nous fondre en Dieu (on reconnaît la théorie de Plotin). Il est très rare que l'homme puisse parvenir à cet état.

La magie se divise en trois branches qui correspondent aux trois parties de l'univers créé : au monde élémentaire correspond la magie naturelle, au monde céleste, celui des astres, la magie céleste ou mathématique, au monde intelligible, celui des intelligences et des purs esprits, la magie religieuse ou thurgio.

Les êtres des trois mondes forment comme une échelle immense, par laquelle la vertu de Dieu descend en nous et par laquelle aussi nous pouvons monter à Dieu.

L'esprit ne peut rencontrer le corps que dans un milieu commun, une substance intermédiaire, sorte de fluide étheré, *l'esprit du monde*, qui pénètre tous les êtres, grâce auquel l'âme de l'homme peut exercer son action sur le corps de l'homme, et l'Âme du monde (qui n'est pas Dieu) sur le monde matériel. L'esprit du monde est plus ou moins alimnté dans les corps; plus il y en a, plus le corps est pur; il suffit d'augmenter la

(10µ· d'esprit que renferme un corp* pour changer sa substance; ur on peut extraire l'esprit d un corp* ou il est plus abondant cl to reverser sur un corp* ou il est moins abondant : c'est le principe de l'alchiini*. et c'est ainsi pai exemple que l'on peut transformer le plomb en or. Par l'application de ci* procédé» on arrivera quelque jour a de* résultats merveilleux.

Le second grand ouvrage d'Agrippa, l· *Dr incerlitu- <hne fl vanitate scientiarum*, paraît â première vue d une inspiration toute contraire au précédent; l'adepte fervent el enthousiaste de la science esl devenu sccp- tique, découragé; précurseur de Jean-Jacques Rousseau, il soutient que les sciences et les lettres sont tout ce qu'il y a de plus pernicious pour l'humanité; lui qui a tint cherché, tant étudié, il conclut que le mieux est de laisser la la science el de s'en rapporter lout simplement â la parole de Dieu.

Toutefois, si l'on y regarde de plus prés, on doit reconnaître que la critique amère el désenchantée d'Agrippa porte beaucoup moins sur la science en généra) ct sur les elTorts légitimes de l'esprit humain que sur la science telle qu'elle se manifestait et sur les savants tels qu'ils se montraient au commencement du xvi· siècle. Il s'en prend à la philosophie, mais cc qu'il attaque c'est une scolastique dégénérée, réduite â de vains et serviles commentaires d'Aristote et de saint Thomas; et ainsi des autres sciences; il avoue même que l'alchimie et la magie, dont il avait fait un « tonnant éloge, man- quent de bases sérieuses. Ce qui fait le gnmd intérêt, la puissance de celle œuvre, c'est une critique, parfois excessive, mais souvent originale ct profonde, de tous les principes généralement admis, de ceux même de la morale. C'est aussi l'abondance des vues particulières et personnelles sur une multitude de sujets. On comprend le succès presque prodigieux qu'atteignit ce livre, pro- voquant chez les uns l'admiration et chez les autres le scandale.

Il est assez vraisemblable que, si la mort n'eût surpris Agrippa en 1535, il eût été bientôt confondu par le gou- vernement de François Ier el par l'autorité ecclésiastique avec les chefs el les instigateurs de la réforme en France, d'autant que le ZM *incertitudine et vanitate scientia- rum* ne ménageait ni la théologie, ni le droit canon, ni les cérémonies liturgiques, ni les universités, ni les moines.

Cependant, malgré ces idées, malgré les accusations d'hérésie portées contre lui. malgré ses sympathies pour plusieurs des réformateurs allemands, Agrippa vécut cl mourut catholique, autant du moins que pouvait l'être un homme qui joignait à une si grande indépendance «l'esprit la croyance aux talismans et aux charmes ma- giques. Censuré par la faculté de théologie de Louvain, Agrippa avait publié une zt/w/ogin m/imus *calumnias... sibi per aliquos Ltnanicnses theologistas intentatas*, 1633.

Indépendamment de ses doux grands ouvrages, Agrippa en a publié plusieurs autres d'importance secondaire, qu'on trouvera dans ses (JClivres complètes éditées ù Lyon, apud Beringos, s. d., in-8rt, 3 vol.

la vie el lca œuvn^ d'Agrippa ont donné lieu \ d importants travaux. Franck dam. le *Dictionnaire philosophique* cl Fonx'· gnvo dans la Grande *Encyclopédie* ont fait un remarquai4e cv]mi a de -<«» Idée*. Nous avoiw »ur ce personnage trois bon· ou- vrage.» Morloy, /a/r of Cornr/ma *Agrippa*, l»ndrcs,185Û,2 vol.; Daguet, *Cornélius Agrippa*, Pari*, 1850; Proat. *Is* sciences et lrs arts occultes au tîr siècle; Cornélius Agrippa, sa vie et œuvre*,., Parta, lJWl. A. Ba v d MLLART.

AGRIPPIN, évêque de Carthage, lin du 11· siècle et commencement du ni·. Saint Cyprien l'appelle rtr *bonse nienmrm·*, ce **qui**, sous sa plume, n'est pas un éloge banal ou un terme consacre par l'usage, mais l'expression vraie du respect et de l'admiration Sous son épiscopat, se posa, en Afrique, la question de savoir quelle attitude

on devait prendre vis-à-vis des convertis qui venaient du schisme ou de l'hén-de. S'ils avaient déjà été catho- lique* avant «le passer à l'erreur, la discipline ecclésias- tique soumettait les apostats à la pénitence. Il s'agissait donc de ceux qui avaient reçu le laptême en dehors de l l gli*c. Cc baptême était-il valide? Agrippin convoqua les évêques de Numidic ct de l'Afrique proconsulaire, examina la question et rrut devoir la résoudre par la négative. En conséquence, il résolut, non de r»-bapti«cr le* convertis au sens propre du mot, mai* de leur con- férer le baptême catholique, le seul valide â yeux ; car, pensait->l, rien de bon ne peut venir des hérétiques; ils n'ont pas l'eau rpu fait les vraies brebis ; ils n'ont pas la vraie foi ; et ils ne sauraient conférer h rémission des péchés : autant de raisons qui lui semblaient légitimer la décision prise. Tel n'était pas l'usage de Rome. La question n'avait pas encore été posée et résolue unani- mement. Mais la divergence de vues n'empêcha pas Agrippin ct ses collègues de rester dans l'unité de la foi, garantie de leur lionne foi et de leur correction. Saint Cyprien crut devoir s'y tenir un demi-siècle plus tard. Quand saint Augustin se trouva en face des dona- tistes, il défendit la mémoire d Agrippin et de Cyprien en montrant que, s'ils avaient pu se tromper, ils n'i- vaient pas rompu l'unité. *De bapt.*, ni, 13. 14, P. L., I. XLlû, col. 13\$, 1.35. Vincent de Lérins, *Common.*, !, 6» *P. L.*, I. L, col. 615, tout en rendant hommage à Agrippin, regrette sa décision et y voit une < présomp- tion malheureuse ». Mais Facundus, *Pro def. trium Capit.*, x, 3, P. L., t. 1 x y h, coi. 775, 776, remarque avec raison qu'Agrippin e*t resté l'objet de b vénération des catholiques, parce que rien n'avait encor? été décidé sur cette question. — La plupart croient que le concile tenu par Agrippin date du premier quart du ni* siècle. Il se pourrait qu'il eût été tenu plu* tôt, fin du u*si«*clc. Sainl Cyprien dit *Jam multi anni xunt et longa ortas, CX quo sub Agrippina, bmx memon.r eim, convc- nientes in unum episcopi plurimi hoc statuerint. Ei t<f.*, LXXlti, P. L., l nt, col. 11)2; t. iv. col. 4\$. Et Ter- tullien : Circa *hirreticos quid custodiendum sit digna quis retractet ? Ad nos editum est. De bapt.*, xv. P. L., I. i,col. 1216. Est-ce une allusion à la d ;ci*ion prise par \grippin 9 Tertullien ne cite pas le nom de cet évêque. Voir Beü x pt is a x t s . g

AGUDI Louis Marie, n· à Milan, entra vers 1640 d ins l'ordre des carmes déchaussés. Il enseigna la phi- losophie, puis la théologie a Ntples ll «i Bologne. Il se consacra plus tard au ministère de la parole el prêcha avec succès dans les principales villes d Italie. En 1639. avec la permission du pape, il quitta son ordre pour embrasser la règle des frères prêcheurs Il a hissé plu- sieurs volumes de sermons. On a encor»' de lui : I· *Cai^ nidus sapiens, five de scriptoribus utnusqur carmeli excalceati it mitigati* ; 2« *De justitia ct jure, de restituti- one, de contractibus* ; 3· *De sacramentis tn grnei'e et in specie* ; \$· *De censuris in communi el in particu- lari* ; 5· *Fontes Salvatons*.

QiKtif ct Ecbard, *Scriptorri ordinis Prrdicatoruin*, I. If, Paris, 1721 ; Hurter, *XonifWlator lUrrarius*. L u. Inspruck, 1833» V. Obi.it .

AGUERO Pierro Dlax, médecin espagnol et reli- gieux «le l'ordre de Saint-Jean de Jérusalem. On lui doit: I· un traité *De angelis*, Madrid, 1672 ; 2@ *Demonstracu n elarisima de la mmaculada y punsima concepcion de la Virgen Maria Nacstra Srnura*, in-\$ft, Madrid, 1618. Hurter, *Nymcnclator hterarius*, l. |. Inspnick. 18i>2. \ IMIIT.

AGUILAR Joseph, jtsuite péruvien, né a Lima le 7 août 1652. enseigna la philosophie el la théologie à Lima et à Charcas, fut recteur des collèges de ces deux villes; il mourut à Panama, le 20 février 1708, en se rendant â Rome comme procureur de sa province. Vingt-

trois ans après sa mort, lo P. Jos. Perez de Ugarte, S. J., publia à Cordoue de Tucuman : *Tractationes posthumae in Primam partem Divi Thomae, auctore H. P. Josepho de Aguilar...*, Cordoue, 1731. 5 vol. in-1e.

to Backer et Sommervogd, *Bibl. de la Q' de Jésus*, t. i, col.

C. SOXNERVOGEU

AGUILERA Emmanuel, jésuite italien, né en Sicile à Alicata ou (Licata), le 23 décembre 1677, enseigna au collège romain la philosophie et quatorze ans la théologie morale. De retour en Sicile, où il s'occupa à écrire l'histoire de la Compagnie de Jésus en cette Ile, il fut recteur du collège de Palermo et y mourut le 27 août 1746. Il a laissé un certain nombre d'ouvrages de critique littéraire, de pédagogie, d'histoire, d'ascétisme, et un *Examen dissertationis theologicae, negantis Baptismum infantis in utero, edita a D. Martino Ocelli, Bamainta*, Florence, 1710, m4e sous le pseudonyme d'*Alexander Bautnir*.

De Hacker et Sommervogel, *Bibl. de la Q' de Jésus*, t. I, col. 83-89.

C. Somme»vogel.

1. AGUIRRE (d») Christophe, chanoine de Cornpostelle, auteur d'un petit *Traité de théologie morale* paru en 166L

Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, Paris, 1822.

V. Obl et.

2. AGUIRRE (d») Joseph SnônX, né à Logroglío dans la Vieille-Castille, le 24 mars 1630, entra dans la congrégation du Mont-Cassin, de l'ordre de Saint-Benoît. Religieux aussi savant que pieux, il dirigea, pendant quinze années, les études au monastère de Saint-Vincent de Salamanque, dont il était membre et dont il devint abbé. Appelé ensuite à professer à l'université de Salamanque, il occupa d'abord la chaire de théologie dogmatique, puis celle d'Écriture sainte qu'il inaugura. Il fut aussi conseiller et secrétaire de l'inquisition espagnole et président général de sa congrégation dans la province d'Espagne. Son ouvrage contre la Déclaration du clergé gallican de 1682 lui valut le chapeau de cardinal. Au consistoire du 2 septembre 1686, Innocent XI le couvrit d'éloges, en l'honorant de la pourpre. Le cardinal d'Aguirre, attaché au titre de la Minerve, fut membre des S. C. du Concile, de l'index et du Saint-Office. Sa correspondance avec Bossuet nous apprend qu'il s'occupa activement de la condamnation du quietisme. Son application excessive au travail mina sa santé et provoqua des crises d'épilepsie qu'il subit pendant plusieurs années à Rome et à Naples. Il était guéri en 1698, mais il mourut, le 19 août 1699, frappé subitement d'apoplexie; il fut enseveli à l'église Saint-Jacques de Rome, qui appartient aux Espagnols, et, selon son désir, son cœur fut déposé au Mont-Cassin.

Ses principaux ouvrages sont philosophiques ou théologiques. Dans l'ordre philosophique : 1. *Philosophia novae antiqua, rationalis, physica et metaphysica, quaecumque in scholis tractari solet ad mentem Aristotelis et D. Thomae adversus recentes utriusque impugnatores*, 3 in-fol., Salamanque, 1671, 1672 et 1675. C'est un commentaire de divers livres d'Aristote; — 2. *Philosophia morum, sive libri X Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum commentariis illustrati*, in-fol., Salamanque, 1677; Rome, 1698. L'auteur se reprochait plus tard d'avoir loué dans ces quatre volumes certains personnages plus que de raison, parfois même jusqu'à l'adulation; — 3. *De virtutibus et vitiis disputationes ethicae in quibus disseritur quicquid spectat ad philosophiam moralem ab Aristotele traditam*, in-fol., Salamanque, 1677; 2. édit., augmentée et corrigée, Rome, 1697; 3. édit., Rome, 1717. Le sujet y est traité au point de vue purement philosophique, d'après Aristote; l'auteur y appliquait les principes du probabilisme qu'il a abandonnés depuis. — Dans l'ordre théologique, nous citerons : 1. *Ludi Salmanlicenses, sive theologia*

florentula, in-fol., Salamanque, ICAS. Ce sont des dissertations sur les bons et les mauvais anges, en particulier sur les anges gardiens, qu'il composa pour l'obtention du bonnet de docteur. Loin d'y suivre la méthode scolastique, il agrémenta ses thèses de (leurs recueillies avec une grande érudition dans la littérature sacrée et profane. Le cardinal en lit plus tard lui-même la critique dans sa seconde édition de la rhéologie de saint Anselme. Il se reproche d'avoir traité certains points d'une manière moins sérieuse qu'il n'eût convenu, d'avoir donné à des personnes vivantes des louanges excessives, d'avoir accordé trop d'autorité à l'opinion d'un seul docteur pieux et savant, d'avoir ajouté foi aux histoires inventées de Dexter, de Maxime, de Luitprand et de Julien de Perez, enfin d'avoir mal transcrit les textes grecs. La mort l'empêcha d'en publier une édition corrigée; — 2. *S. Anselmi archiepiscopi Cantuariensis theologia, commentariis et disputationibus tum dogmaticis tum scholasticis illustrata*, 3 in-fol., Salamanque, 1678-1681; 2. édit. plus complète, mais fautive, Rome, 1688-1690. Ici, le docteur religieux joint les discussions subtiles des théologiens scolastiques aux preuves positives que fournissent l'Écriture, les conciles et les Pères contre les athées, les païens, les juifs, les hérétiques et les schismatiques; c'est pourquoi il appelle son œuvre le Pentateuque de la foi. Les deux premiers volumes contiennent le sommaire du *Monologium* de saint Anselme jusqu'au chap. LXVI; ils constituent deux traités importants et savants *De Deo uno* et *De Deo trino*. Le traité sur la Trinité surpasse encore le premier. Le troisième volume traite *De natura hominis pura et lapsa*, spécialement à l'encontre des erreurs jansénistes. Il a été beaucoup augmenté dans la seconde édition et, au jugement de l'auteur, corrigé avec soin en ce qui concerne certaines opinions; — 3. *Auctoritas infallibilis et summa cathedra: sancti Petri, extra et supra concilia qualibet atque in totam Ecclesiam, dentio stabilita, sive defensio cathedra sancti Petri adversus Declarationem nomini illustrissimi Cleri Gallicani editam Parisiis*, in-fol., Salamanque, 1683. Dès que le P. d'Aguirre eut pris connaissance de la Déclaration de l'assemblée du clergé de France en 1682, il vit qu'elle était en opposition avec la doctrine de l'antiquité chrétienne et en particulier avec l'ancienne doctrine de l'Eglise gallicane. Aussi s'empressa-t-il d'étudier les documents et il composa en six mois une réfutation savante des quatre articles. Il s'excusait sur cette précipitation des fautes (pii auraient pu lui échapper. Bossuet, *Gallia orthodoxa*, prævia dissert., n. 3, 31, 91, cl. I. V, c. n; *Œuvres*, Besançon, 1836, l. xi, p. 10-11, 21-25, 57, 216, en parle avec éloge et en discute quelques passages; — *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae et novi orbis, epistolarumque decretalium celebriorum, neenon plurium monumentorum veterum ad illam spectantium, cum notis et dissertationibus, quibus sacri canones, historia ac disciplina ecclesiastica et chronologia accurate illustrantur*, in-fol., Rome, 1693-1691. L'auteur en avait publié, comme prospectus, une sorte d'index ou de synopse, *Notitia conciliorum Hispaniae: atque novi orbis, epistolarum decretalium et aliorum monumentorum sacrae antiquitatis ad ipsam spectantium, magna ex parte hactenus ineditorum*, in-8°, Salamanque, 1686, pour attirer l'attention des savants, qui, espérait-il, lui signaleraient les lacunes de son projet et lui communiqueraient les documents (pii lui manquaient. Toutefois, en exécutant son œuvre, il fit quelques modifications à son «programme»; il ne publia pas toutes les pièces indiquées, parce qu'il ne put en déchiffrer quelques-unes, reproduites dans de vieux manuscrits usés, et il intervertit l'ordre du classement, l'une longue introduction, divisée en trois parties, est en tête de la collection. La première partie, qui comprend neuf dissertations, commence par la préface de la collection

pseudo-hidorlenne, le cardinal revendique pour lui Isidore de Seville cell. collvcliori, attribuée à bidon*. .Mercatui. Il disserte aussi sur les collection* canonique* antérieures, sur le* canons apostolique*, sur le nombre des canons portés par le concile de Nicée, et sur les concile* tenus en Espagne pendant les trois premier* siècles de notre ère par h s disciples et successeur* de l'apôtre saint Jacques, l'autre partie est employée à expliquer les Décrétales pontificales, relatives à l'Espagne et continues dans la collection pseudo-isidorienne. Le cardinal d'Aguirre les tient pour authentique*, quoique leur texte ait été altéré. La troisième partie concerne l'ordre suivi dans les conciles* espagnols, le rôle qu'y jouent les rois et la date du concile d'Elvire et de ceux qui l'ont suivi. Le deuxième volume contient, lui aussi, des notes nombreuses et de savantes dissertations; mais le troisième et le quatrième reproduisent simplement les actes des conciles espagnols, et l'ouvrage se termine par ceux du synode de Lima en 1601. Cette collection est précieuse pour les nombreux documents quelle renferme; toutefois, son auteur a plus d'érudition que de critique. Joseph Catalani en a publié une seconde édition, 6 in-fol., Home, 1753-1756, qui est plus complète, mais moins correcte que la première. Deux dissertations sur le troisième concile de Tolède et sur la pénitence des clercs dans l'antiquité ont été reproduites dans *Doctrina de administrando sacramento pamentiae*, in-8», Rouen, 1704. — Le cardinal d'Aguirre a fait aussi éditer à ses frais la *Bibliotheca hispana velus*, 2 in fol., Rome, 1696, de son ami, Nicolas Antonio. La mort l'a empêché de faire paraître d'autres ouvrages qu'il avait préparés, un volume de lettres écrites à des princes et à des savants, deux volumes de mélanges, des discours de saint Anselme avec des notes et un écrit pour prouver que le bénédictin Jean Gersen est le véritable auteur de l'imitation.

Bayle. *Dictionnaire historique et critique*, BnUerdam, 1697, t. i. p. 139-110; *Collectio maxima conciliorum*, T edit., Rome, 1733, t. t, p. 1-32; Dupin, *bibliothèque des auteurs eccMas-tiques*, t. xxi, Paris, 1719, p. 273-276; Nlcéron, *Mémoires*, t. ni. p. 219-225; Zrgctbauer, *Historia rei htterarir ordinis S benedicti*, t. II, p. 98; Eggs, *Purpura docta*, L VI. n. 99, p. 538; Hurler. *Nomenclator*, Inspruck, 1893, i. il, col. 521-526; *Kirchenlexicon*, Fnbourg-en-Brisgau, 1882, I. I, p. 360-367.

E. Mangenot.

AGYNNIENS, AGYONIS, AGIONIS ou **AGIONITES**, du grec ἀγύνατο, ἀγννο; (ā-ywf. san* femme), est un terme général par lequel on désigne quelquefois les hérétiques qui, sous des noms différents : cncratilès au n. siècle, abstinents ou manichéens au HP, eustathiens au iv% pauliciens à partir du v ip, pour ne parler que de l'Orient, se ressemblaient en cette commune erreur que, toute chair étant l'œuvre du principe mauvais, il n'était permis ni d'avoir des enfants, ni de manger la chair des animaux. Ils rejetaient donc comme des crimes le mariage, ou plutôt la generation, et l'usage de la viande. Cette doctrine fut condamner, ver* la fin du iv« siècle, au concile de Gangres, can. I, 2, 9, 10, 14, Mansi, *Coll. concit.*, L n, Florence, 1719, col. 1001 sq.; cf. Ilefele, *Hist. des conciles*, trad. Leclercq, 1908, l. I, p. 1032 sq.; et de nouwau, implicitement, censurée au synode Quinisexte de 692. Ilefele, *op. cit.*, 1909, t. m, p. 567. C'est surtout au vn. siècle, et sous les successeurs d'ilêraclius, que ces erreurs propagées par la secte paulicienne se repandirent de l'Arménie dans le re*te de l'empire d'Orient. Par les ordres de l'empereur Constantin Pogonat, le chef de cette secte. Constantin Silvain, fut décapité, en 684 ou 685, mais son supplice ne mit pas fin à l'hérésie qui reparut sous les empereurs du VHP et du tx. siècle, en attendant qu'elle se manifestât en Occident sous les nom* de palarius, vaudois ou albigeois. A la fin du ix. siècle, Photius composa un traité en quatre livres contre les

« nouveaux manichéens ». P. G., t. en, col. 15-264; et vers le même temps, Pierre de Sicile écrivit l'histoire de* manichéen* et des pauhei» n* et trois discours contre leur* erreurs, P. G., t. αv, col. 1239-1301. 1305-1390.

E. Marin.

AIGARD. Voir Aciia r o.

AIGN Rupert, b-n^dictin, né à Ingolstadt, le 5 décembre 1729. mort le 19 septembre 1813, était religieux de l'abbaye de Saint-Ernmeran de Ratislioni. Prof>*eur de théologie et de philosophie, il » laissé l'* deux ouvrages suivants : *Epitome seu a/nspectus philosophia*, in-4*, Rati«bonne, 1758; *Conspectus theologicus de itij et peccatis, de legibus et sacramentis*, in-», Itali«bonne, 1761-1762.

B. Hevrtuhze.

AIGNER Honorius, b n dictin autrichien en 1651, mort en 1701, fut religieux de Krrmsmunsler. Apres avoir enseigné la théologie à l'Université de Salzbourg, il devint abbé de son monastère. On a de cet antmr : *Directorium compendiosum ad confessani et pxmrlrlis munu^ rite exequendum*, 2 η-8«, Salzbourg. 1692-1693.

Zie^tll .oer, H. toria rei litteraria ord. S Benedi ti, t iv, p. 138; [D. Fnœcol-]. *Bibliothèque générale d'^ ècrivums de l'ordre de Sauii-benuit*, L I, p. 22.

B. HEiTvnmnr.

AILLY dl Pierre. — I. Sa vie. II. St* ictes »u concile de Constance. III. Sa doctrine. IV. Bibliographie de ses principales œuvres.

I. Sa vie. — Pierre d'Ailly naquit en 1350 à Cornpigne, d'une bonne famille bourgeoise. A treize ans, il entra comme boursier au college de Navarre et commença ses études à la faculté des arts. Il y phi ses grades sous d*s maîtres attachés au parti nominaliste. H suivit ensuite les cour* de la faculté de théologie et en 1372. il fut choisi comme procureur «le « l'honorable nation de France ». D'aliord *baecalanus cursor*, nous le trouvons *snden-Harms* en 1375; il conquit sa licence pendant le can ine île Γύηη··ο 1380 et *on doctorat le 11 avril l'181 Deniile, *Chartularium Vniienit. Dansirnsis*, t. Ht, p. 259, Paris, 1896. Outre ses actes théologiques, il composa vers celle même époque plusieurs ouvrages qui ne sont guère que des résumés de cours et qui cependant ont été plus d'une fois n imprim» s. Il avait déjà «cnl pendant le cours de ses études (1378) une *Epistola ad novos Hrbneas*. H ajouta à ce traité un ouvrage plus court qui a pour litre: *Ajmtoteticus Hierotiymanx vmionis*, ou il expose des id les critiques d'une grande justesse et d'une utilité que le temps a confirmée.

Il? jeune docteur arriva à la vie publique lorsque le grand schisme d'Occident divisait déjà l'Église. H y prit aussitôt parti. Comme l'a dit un critique, « le développement du schisme pendant quarante ans et surtout les événements du concile de (instance ne se comprennent pas en dehors de l'action personnelle de d'Adly. » Max lA-ηζ, *Rerue historique*, 1879, p. UH. L. premier de tou«. le futur cardinal posa nettement la question du remède le plus efficace à employer pour guérir la plaie du schisme, dans une assemblée à laquelle présidait le duc d'Anjou, en 1381. Ce moyen nécessaire c'était, d'après lui, le concile général : Fisc et Constance lui ont donné raison.

Nommé chanoine de Novon en 18*1. il fut choisi bientôt apres comme recteur de ce grand college de Nar.irre où il était entré humble élève vingt et un ans auparavant. Nous ne mentionnons que pour mémoire ses discussions, d'aliord avec Jean de Malincourt, puis avec Jean Blanchard, chancelier de l'université, et enfin avec Jean de Montson, frere prêcheur et docteur en théologie. Gerson, *Opera*, édit. Elites Dupin, 1795, t. t, col. 700, 723.

La* 7 octobre 1389, d'Ailly devint chancelier de l'Université et, deux ans apres, il fut appelé à la dignité d'are

chidhere de l'église <lc Cambrai, sans être obligé d'abandonner se* premières fonctions.

Maigri l'insucces de ses d< marches. il ne cessa pn* do «'occuper de l'union de l'Eglise, d'accord avec so inciens élèves Gerson et Clênumgis. Il entretenait une correspondance suivie à ce sujet avec Bernard Alaniani et Henri de Langenstein. Cf. Denifle, *Chartul.*, p. 360, 637.

Quand Pierre do Lune monta sur le trône pontifical d'Avignon mhis le nom de Benoit Mil, d'Ailly fut chargé par Charles M <l dler le féliciter. Le pape, désireux d'attacher définitivement à son parti un homme de cette valeur et de celle inhivnce, le nomma évêque du Puy, le 2 avril 1395. Le prélat, chargé a Paris des affaires les plus importantes, n'eut pas le loisir de se rendre dans son lointain diocèse. Lo siège de Cambrai vint a vaquer par la mort d'André de Luxembourg, il y fut appelé par Benoît el il reçut ses bulles en mai 1397.

Maigri les obstacles suscités par le duc de Bourgogne. Philippe le Hardi, Pierre d'Ailly prit aussitôt possession de son siege. Le 2 juin, il prêta serment à Ivoy entre les mains de Wenceslas, roi de* Romains, la» schisme avait divisé son diocèse en deux parties; la population qui parlait le flamand appartenait en général à l'obédience <lv Borne el reconnaissait Boniface IX; la partie française» s< nie était du côté d'Avignon : idle obéissait à Benoit cl â <l Ailly nommé par lui. Cette situation fut pour l'évêque de Cambrai la source d'incessantes difflciltés et un obstacle permanent aux réformes nécessaires, auxquelles le prélat avait dès l'abord mis la main. En eff< l, il avait publié, en 1398, son courageux mandement contre les prêtres prévaricateur*. *Ile notariis focarr<M.* Il les avait frappés de graves censures que renouvelèrent ses successeurs. *Actes synodaux* de Hubert de Croy (1350), de Jacques de Bryas (1686) et de Charles de Saint-Albin (1735), évêques de Cambrai. Vers celte éqxjqc, le prélat fut chargé dune ambassade auprès des ponufes rivaux : elle rient point de succès.

La-sé île toutes ces inutiles démarches, le roi pronon a alors la soustraction dObédicnre (28 juillet 1398) Pendant cinq ans, la France fut accepliale au point de vue religieux. D'Ailly, qui avait d'abord approuvé cette mesure radicale, fui ensuite d'avis de restituer celle ob>< dience *in essentialibus et necessario annexis dignitati papalus* et de la refuser *m accidentalibus et adventihis, gtUB sunt magis de facto quam de jure*. C'est ainsi qu'il s'exprime dans l'ouvrage reste inédit qu'il écrivit en lUXl el qui est intitulé : *De materia Concilii generalis*. Bild, nat., Ms. latins,/4X0, /57/ e1^/24. (alte distinction finit par être adoptée au concile de Pari* de liOBvt ce fut d'Ailly lui-même qui fut chargé <l annoncer solennellement cette solution dans l'église Nutre-Dame. *Chronie. Karoli sexti*, l. XXIV, 6.

Les négociations entamées alors entre Benoit XIII et le nuuvtau pontife de Home Innocent VU n'arriverent a aucun résultat, malgré les efforts d> l'évêque de Cambrai. Signalons le grand sermon théologique qu'il prononça à Gêne* devant le pape d'Avignon, au jour île la fete de la Sainte-Trinité de l'année l 105. D'Ailly demand. l a Benoit du haut de la chaire la célébration annuelle de celle "olennilé dans son obédience, et l< pontife publia a cette occasion une bulle qui reproduisit les terme* mêmes employés par l'évêque de Cambrai. Mss. bibl. de Cambrai,5/4etô5/,Tracla/u4cf srmiones,Strasbourg, 1490. Les estais d'arrangement entre home el Avignon m> coniniivrt*nl sous Grégoire MI qui avait succédé à Innocent \ 11, mais sans plus de succès. Dons h* grand synode de Paris en 1406, l'évêque d> Cambrai préconisa la voie de *cession* pour arriver a l'union et la voie du *m de gênerai* pour réaliser la réforme ecclésiastique. L'assemblée adopta le moyen terme qui avait déjà été soutenu en IW3 par <l Ailly. mois doni l'exécution avail êu. empêche. par les intluences politiques. Elle rendit

à Benoit l'obédience quant au temporel, et la lui refusa sous le rapport spirituel.

L* prélat continua à faire les plus louables efforts pour triompher de l'obstination du pape d'Avignon, Marlene el Durand. *Thesaurus*, t. n. p. 1329. et des résistances pusillanimes de Grégoire. *Chrmuc. Karoli sexti*, l. XXVIII, c. xxiv. Il crut de son devoir d'avertir le pontife de Home du scandale que causaient ses erreurs de conduite. Mss. Bild, vatic., n@ 4/9?, f 29, cf. Salembier, *Petrus de Alliaeo*, Lille. LS.S6. p. 71

Avant la réunion du concile de Pise. il accusa les di ux prétendants d'aveugle ambition. *Epistula cardinalibus in civitate Pisana congregatis missa*, dans Tschar.kert, *Peter von .4i/h*,appendix, p. 29, Golha, 1877. Il se ndli.i au parti des cardinaux dissidents cl adressa d'Aix, de Tarascon et de Gènes les plus utiles conseils aux sacrés collèges rémois. Marlène el Durand, *Veter, scriptarum anipL collectio*, t. Vil, p. 892 sq. Lni-même prit part au concile, mais il ne parait pas qu'il y ait joué un rôle prépondérant. Avant l'élection d'Alexandre V, auquel succéda bientôt Jean XXII, il abandonna pour toujours l'opiniâtre pontife d'Avignon, *Chimie. Joannie Brandon*, dans Kervyn de Lettenhove, *La Belgique sous la domination des ducs de Bourgogne*, textes latins, t. l, p. 138. malgré les objurgations de plusieurs partisans de Benoit. Pour expliquer sa conduite, il écrivit un petit traité qui a pour litre : *Afialogia concilii Pisani*, et que le professeur Tschackerl a publié pour la première» fuis. *Ibid.*, p. 31. Presque en même temps, il condamnait à Cambrai une seele d'illuminés mystiques et corrompus qui s'appelaient eux-rnêmes les *hommes d'intelligence* cl qui reconnaissaient pour chef un certain Guillaume de liildernissen. Baluze, *Miscellanea*, edit. 1679. t.n. p. 277; D'ArgenIrê. *Collect. pulic.,t. i*,parl. II, p. 201; Paquot, *Mem. littéraires*, t. vin. p. 94.

Toutes ces occupations ne l'empêchaient pas de composer des ouvrages de géographie et d'astronomie fort estimés de son temps.

Le 12 août 1410, il mettait la dernière main à un volume intitulé : *Imago mundi* ; c'est dans le huitième chapitre de ce traité que Christophe Colomb trouva la confirmation de ses idées sur le movent d'arriver aux Indes par la mer et par l'ouest. Le grand navigateur en fait l'aveu dans un compte rendu adressé aux rois catholiques après son troisième voyage. De plus, un peut voir à Séville, dans la fameuse bibliothèque Colombine. le texte de d'Ailly enrichi de notes curieuses écrite de la main même du révélateur du Nouveau Monde. Cf. Barresse, *Excerpta Calombiniana*, 1887. (L'est le 6 juin 1411 que d'Ailly termina son savant opuscule latin sur li *Correction du Calendrier*, dans Von der Ilanll, *Brrmn Cone. Constant.*, t. ni, col. 87, Francfort, 1691 ; Salem* bier. *Petrus de Athaco,p.* 191.11 lut cet opuscule au concile de Constance, en mars 1417, et il prépara ainsi de loin la grande réforme de Grégoire MIL

Enfin, c'est le 10 mai L414, qu'il acheva son ouvrage intitulé* . *Concordia astronomie cum historica veritate*. \u soixantième chapitre de ce volume se trouve sa prophétie étonnante de la Dévolution française qu'il fixe à la date précise do 1789, en s'appuyant sur de curiaux calculs astrologiques. Voici d'ailleurs son texte, écrit 375 ans avant l'événement : *Ihs itaque prarsuppositis, si mundus usque ad illa tempora duraverit, quod Deus solus novit, multo, tunc et magmv ct tnirabdes alterationes mundi et mutationes futuriv sunt, maxime circa teges et sectas*. Mss. Bibi. nat. *IP2/I, Cambrai, 934F 954,etc... Imprimé à Augsburg par Hatdoll en 1490 et à Venise en 1494. D'autres opuscules du même genre ont été composés par lui à celte époque : *Epilogus mappir mundi, Tractatus de legibus et sectis contra superstiosos astronomos, Viginhloquium de concordia astron, veritatis eum theologia*, etc., Louvain, Jean de Wesi-phalie, 1180. Ni les occupations les plus importâmes.

ni les fonction* le* plu* haute* ne le purent jamais détruire de m s élude* M'iantiliquea. Il composa en outre des opuscles di put., soit *ur b*s psjiiim.* soit sur h-s prier» * de II glise, *Douta meditatio siijh-v pial-muni : Judica mr; In te, Domine, sprravi; super 4»r Maria; Oratio dominica anagogice exporta, etc (Tractatus rl permîmes, Strasbourg, 149U), ainsi que des trait-..* de vulgarisation doctrinale comme le *Libellus sacramentahs*, sorte de théologie sacramentaire, d une date inconnue. Imprimé â Louvain par Gilles Van der Heersralen (1487), 92. f. goth., cet opuscle in * rare se trouve a la bibliothèque de l'Arsenal, H»us b» n. 5396. C'est en 1108 qu il écrivit la biographie du pape saint Pierre Cêhsiin.a la demande des religieux de son ordre qui habitaient Paris. On peut y regretter des traits aussi violents qu'injuMlcs contre Boniface VIH. *Acta sanct.*, nuii l iv, p. 121.*

Le 6 juin 1411, Jean XXIII appela d'Ailly à faire partie du Sacré-Collège sous b litre de Saint-Chrysogone, mais il garda toujours le nom de cardinal de Cambrai. Avec lui, avaient été nommes Gilles des Champs, Guillaume Fillasre et François Zabin lla. *Tarn sublimem dignitatem diu acceptare distuli, megue indignum nullis rationibus excusavi*, dit peu de temps apres l-prélat lui-même. *Apologia concilii Pisani*, dans Tschackeil, app., p. 36. Il assista en celte qualité au concile de Borne tenu en 1112. et il entendit de se* oreilles le* reproches trop mérité* adressés au pape Jean XXIII avant et apres cette assemblée. Finke, *Acta cncilit Constant.*, Munster, 1896, i. I, p. 163. A son retour, il entreprit et dirigea plusieurs négociations avec Venise et avec le roi des Romains Sigismond dans l'intérêt de l'Eglise. *Ibid.*, p. 106, 167. d'après un manuscrit des archives de l'Etat â Venise. En 1413, il revit son ancien diocese, et, en 1414, il parcourut l Allemagne en qualité de légat du pape.

Dès 1413, Sigismond avait indiqué la réunion d un nouveau concile â Constance pour la lin de Γ.ηiv o suivante et le pape Jean y avait convoqué tou* les évêques.

Le 16 novembre 1414. s'ouvrit en effet le célèbre concile de Constance, ou le cardinal de Cambrai devait jouer un rôle si considérable. Il n'assistait pas a la premiere séance, mais il arriva le lendemain avec une suite de quarante-quatre personnes et il fit sentir aussitôt son influence cl son action. D'abord il ne voulut pas que l assemblée confirmât le synode de Pisc; le concile réuni â Constance n'en est que la légitime continuation, affirma-t-il. Il demanda ensuite que Benoit et Grégoire fussent invités ;i renoncer spontanément a leurs droits ou à leurs prétentions. Plus tard, il ajouta même le nom de Jean Will aux deux premiers, et il voulut les forcer tous trois â donner leur démission.

Nous m parlerons pas du procès de Jean Iluss et de Jérôme de Prague, de la condamnation des propositions de Jean Petit el de Jean de Falkenberg (Gerson, *Opera*, t. v, col. 311), des poursuites intentées au dominicain .Matthieu Grabon (Ilefelo, *Histoire des conciles*, t. vil, §777), ni de l'affaire plus délicate encore drs flagellants. Gerson, *Opera*, l. n, col. 659. Nou* n'entrerons pas non plus dans le détail des événements et des négociations qui amenèrent successivement h condamnation de Jean XXIII, l'abdication de Grégoire XII et une dernière preuve de l'obstination de Benoît XIII. Pierre d'Ailly fut mêlé a tous ces faits historiques ainsi qu'aux discussions violentes avec les Anglais, cl enfin a l'élection de Marlin V (II novembre 1417). A-t-il ambitionné pour lui-même la tiare? Quelques historiens l'ont affirmé, sans preuve suffisante, à notre avis.

Nous exposerons dans une seconde partie les doctrine* qu'il lâcha de faire prévaloir au sein du concile avant cl après le choix du nouveau pape.

C'est vers celte époque que Je cardinal composa son *Zinur sur les (sept Psaumes, Tractatus cl sermones.*

Stmsbonrg. 1490 (traduction française imprimée à Lyon en I5»2 et 1344), .i souvent réimprimé el traduit, et Min p lit ouvrage sur les 7roui *cantigués de l'Évangile* (\ 419). Son exposition sur le *Cantique des Contiguës*, imprimé a Paris par A. Coyllunl rn 1U3, in-4*, où il suit le* tracas de saint Bernard, son *De duodecim honoribus sancti Joseph*, et plusieurs antres opuscle* ascétiques parussent intérieur* en date: *De ipiatuor gmdibus ••okr spintiuths; Speculam contuleratmms; Compendium contemplationie, etc.* Tous ce- petits tmt/s se trouvent réunis dan< les *Tractatus et sermones*. A ce meme genre se rapportent ses compositions poétiqu* * en français, trop peu connues même des érudits; on ne les r nconlre qu a Avignon et à Séville. Il serait intér. <<int de les comparer aux élucubrations analogues de se* contemporain*, Guillaume de Machanlt, Fustache Deschamps. Froissart ou Qiristine de Tκιη. Ms. Avignon, musée Calvet, 293. Jrnpr. S* rille, bibliotl eque Colombinc, recueil 37. Elles ont éu; édit-es a Lyon par B. Chaussard, npn* 1515.

L. concile de Constance était à peine dissous, que d Ailly n vint à Avignon en qualité delegat de M irim V : il avail été chargé par lui d'examiner les témoin* d n* la béatification de Pierre de Luxembourg. *Acta sanrt.*, julii t. 1, p. 510. C'était une cause qui lui tenait au cœur cl qu il avail déjà défendue devant Clément VII.cn L'tStk .Ms. bibl.de Cambrai. 53J ; Du Boulay./Siit. *L'nirersitatis Pans.*, t. tv, p. 651. Il écrivit un Irait. *De persecutionibus Ecclcsi.r*, dont le ms. a été trouvé a la bibliothèque de Marseille. Cf. N. Valois.dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1901. I. 1xv. Il y décrit le sort de l'Eglise d'après l'Apocalypse el l'astronomie. Begne, *Exégèse et astronomie â propos d un ouvrage médit de Pierre d Ailly*, Lille, 1906.

En 1419, il écrivit encore une *Apologia defensita astronomiae ad Joh. Gersonium*, Bibl. nat., n. 269*J »1 7292, rt une lettre au même Gerson pour empêcher l.* futur Charles VU do s'adonner imprudemment â la science astrologique. Gerson, *Opera*, I. I, col. 226.

Il vernit, en 1119. un petit traité sur les trois cantiques de l'Evangile et en particulier sur le *frunc dimillis*.

On le voit, son activité scientifique et littéraire ne s'éteignit qu'avec sa vie. Il mourut h 9 août 1120. apres avoir fait aux pauvres» au college de Navarre, aux hôpitaux, aux églises du Puy et de Cambrai, les plus grandes largesses. Cf. *Petrus de Alliaco*, p. Zi69.

Son corps fut ramené dans cette dernière ville et inhumé au fond du chœur de la cathédrale, le 6 «oùt 1422. Le tombeau splendide que levêqur d» Cambrai s'était priqun' dès 1399 fut détruit pendant la Révolution el lrs restes du grand cardinal furent jrb> au vent. *Ibid* . p. 371.

II. Sis actes av concile de Constancl. — /. A4/S0.VS ZMK *rintxAîES* df sa *coxbi trE*. — Pour bien juger la conduite de d'Ailly au sein du concile de Constance, pour apprécier lrs expédients qu'il a parfois employés, il faut être au courant de la doctrine sur l'Églisr qui était enseignée alors dans certains milieux et que notre auteur lui-même a exposée dans plusieurs de scs traités. Les principes qui ont prévalu au sein du concile avaient cours déjà depuis longtemps dans les écoles de la rue du Fou.irro : il importe de remonter à celle source poqr s'expliquer l'état d'esprit des Pères de Constance.

Le grand coupable est à notre avis Guillaume Occam, celui que son siècle appelait *venerabilis uinrptor* rt qui lit régner, dans les écoles de cette époque, ses opinions nominalistes en philosophie et en théologie. Ses faux dogmes sur la constitution de l'nglise ont vb suivis» au xiv. siecle, par toute une hyion de jeunes théologiens épris de nouveauté ; c'est cet enseignement suspect de Γ.II/ια *Mater* qui a tout compromis et qui a fait dêv ier la tradition ; c'est Pans qui a fait Pue el Constance.

< Le pipe ost-il miment si nécessaire? Est-ce sur Pierre ou sur le Christ que Notre-Seigneur a bâti son Église? Ou bien encore est-ce la sainte Ecriture qui en cA le fondement? Li bâtir sur le pape, n'est-ce point lelvver sur une base branlante et qui peut faillir? Ouïs enim in Petri infirmitate Ecctesur firmitatem stabiliat ■ » *Recommendatit) sacræ Scripturæ*, traité composé vers 1380. Gerson, *Opera*, t. J, col. 60L Telles sont le* questions graves que se pose d'Ailly dans une de ses premières œuvres, achevée au moment meme ou il terminait ses études universitaires, el ou l'lection inattendue et funeste de Clément Vil commençait à émouvoir et à troubler tous les esprits. « C'est du Christ et non du pape que découle la juridiction des vèques et des prêtres; le pontife de Rome est la tête de l'Église en ce sens qu'il en est le principal ministre, *principalis inter ministros... niinisterialitcr exercens, administratiter dispensans...* » *Dr Ecclesia, conc. gener. rt sum. pontificis auctoritate*, Gerson, *Opera*, t. i, coi. 928, tGI. Cf. *Petrus de Alliaco*, p. 237, 215. « La subordination de l'Église au pape n'est qu'accidentelle. » *Ibid.*, col. 958. « L'Église universelle est seule infaillible. » *Ibid.*, col. 953. *Utrum Petri Ecclesia lege regulatur, etc.* Elle a reçu ce privilege du Christ, toute église particulière peut errer. J'Eglise romaine comme les autres. Le souverain pontife n'est pas nécessairement le pontife romain, car la primauté a passé autrefois du siège d'Antioche à celui de Borne, *ibid.*, t. i. cul 668, 669, 690, 691. Le pape peut faillir et, de fait, il s'est trompé plus d'une fois, *ibid.*, t. n, col. 919, 959, à Commencer par saint Pierre quand il fut repris par saint Paul. Cf. *Petrus de Alliaco*, p. 249; *ibid.*, col. 919, 958. Le souverain pontife peut même devenir hérétique. *Ibid.*, t. i, col. 689. Dans toutes les questions qui regardent la foi, le pape est soumis au concile général. qui peut juger sa doctrine et la condamner. *Ibid.*, t. il. col. 951, 953, 959. 960; cf. Hefele, t. vu, § 770. On peut en appeler du pape au synode général en beaucoup de cas. Le concile a même le droit de se prononcer sur sa conduite el de le déposer, s'il passe pour incorrigible. « Ce synode général, selon quelques théologiens, esl infaillible. Ce n'est qu'une pieuse croyance, mais à cause de cela il est supérieur au pape qui ne jouit point de ce privilège. » *Ibid.*, l. n, col. 958. D'Ailly s'efforce de prouver celte supériorité en s'appuyant sur le droit naturel, divin et canonique. *Ibid.*, col. 950. Pour lui, l'Église est, non pas une monarchie, mais une aristocratie. Telles sont les opinions hardies qu'ose exposer un des plus célèbres théologiens de l'époque, celui en qui on a entendu souvent toute l'école de Paris, dit Bossuet. *Defensio dedar. cleri galheani*, part. II, LVI, c.xx. N'csl-ce point un écho à peine affaibli des assertions hétéroclites d'Occam, dans son *Dialogus* et dans ses *Oclo gutcslionum decisiones*? Goldast, *Monarchia sancti Roni, imperii*, I. II, p. 392; *Super potestate summi pontificis octo quuseslionum decisiones, ibid.*, p. 313, édition de Francfort, ICI V. Gerson ira plus loin et se montrera partisan déclaré du système démocratique et même multitudiniste dans la constitution de l'Église. *Dr potestate ecclrs. consid.; Sermo de privil. mendicantium; De aufenb. papse*. Gerson, *Opera*, t. n, col. 219, 216, 4, 6.

Mais que penser de toutes les hypothèses que rapporte d'Ailly dans ses ouvres de jeunesse? < CerLuns théologiens, dit-il, considerent comme probable que le pape, les évêques et tous les clerks puissent en même temps tomber dans l'erreur : quelques âmes "impies ou quelques pieux laïques conserveraient seuls le dépôt de la révélation. C'est ainsi qu'au temps de la passion, la sainte Vierge a été seule a conserver la foi. » Mais, dans celte supposition, comment assurer la perpétuité de l'Église? < Lq ce cas, ajoulc-t-11, Dieu ordonnerait lui-même des

prêtres, des évêques, et ferait connaître à son Église par un mode surnaturel celle ordination extraordinaire. Nier la possibilité d'un pareil fait serait contester h toute-puissance de Dieu. * *Traité' Dr resumpta, utrum Petri Ecclesia rege gubernetur, lege regulatur, fide confirmetur, jure dominetur.* Gerson, *Opera*, t. i, coi. 669, 689 sq. Cf. Bouix, *De papa*, l. i, p. 469, D'Ailly, alors jeune docteur, considère comme probables toutes ces hypothèses extravagantes, el ce seul fait montre quel était alors le trouble des esprits par rapport a toutes les questions fondamentales du traité de l'glise. Plus tard, a Constance, les opinions du cardinal de Cambrai resteront les mêmes, i Selon quelque grands docteurs, dira-t-il, le concile général peut errer *in facto, in jure, et, quod magis est, in fide.* » Von der Hardt, *Conclusiones card. Corner.*, I. li, col. 201. Donc, le pape est faillible, le concile s'est trompé bien souvent; seule l'Église universelle, dont il esl impossible de connaître la vraie pensée, jouit du privilège de l'infailibilité. Où recourir en cas do conflit? Où se trouve la règle de foi vivante?

Les idées de d'Ailly expliquent pourquoi le livre qui parut à celte époque *Super reformatione Ecclesiæ* a eu tant de succès dans le monde protestant, soit allemand, soit anglais. Voir la bibliographie. Il avait publié immédiatement avant le concile (I 13 ou I M4) son *Tractatus vcl capita agendorum in concilio generali de reformatione Ecclesia*, souvent et si faussement attribué à Zabarella. Ces deux ouvrages sont les plus remarquables de tous ceux qu'il composa ou qu'il inspira au moment du concile.

Nous n'entrerons pas dans le détail des opinions qu'il expose en ces deux opuscules. Qu'il suflise de savoir que son traité *Super reformatione*, composé, nous l'avons dit, en 1403 (c'est la troisième partie du *De materiaconcilii generalis*), mais publié seulement le premier novembre 1416, se divine en six chapitres. Dans le premier, il s'agit du corps de l'Église en général et des conciles tant généraux que particuliers. Le second traite du souverain pontife et de la curie romaine; le troisième des prélats majeurs; le quatrième des religieux et des n ligieuses. L'auteur s'occupe dans le cinquième d's prêtres séculiers; dans le sixième des laïques et en particulier des rois el des princes. L'i plupart de ses projets sont sages, el inspirés par un véritable amour de l'Église : ils ont été adoptés par elle dans les conciles subséquents, après avoir « lé » soutenus par de saints personnages comme Barthélemy des Martyrs. Toutefois, certaines propositione de d'Ailly sont sujettes à caution. Son avis sur le trop grand nombre de fêles religieuses a été reproduit par le cun. Thiers au xvii^e siècle el par Voltaire au xviii^e. Quelques-unes de ses maximes, celles par exemple qui sont contraires à l'institution de nouveaux ordres religieux, ont été citées avec éloges par le protestant Charles du Moulin el par nombre de gallicans et de philosophes.

Le défaut capital de toutes ces propositions réformatrices, c'est que d'Ailly ne tient pas assez de compte de l'autorité du pape en ces maiirres, el il semble préluder par celle exclusion aux innovations sacrileges et hérétiques du XVI^e siècle.

II. S.I coynuiTE 4 rovsr.AVcK. — 1. /tu commencement du concile. — C'est dans ces opinions peu assurées d'elles-uièrncs qu'il faul chercher et trouver la cause de toutes les tergiversations de d'Ailly avant et pendant le concile de Constance, au soin duquel il a exercé une si prépondérante influence. De là aussi tous ces expédients peu conformes à la tradition el à la doctrine qu'emploie le cardinal de Cambrai, H prêtre, par exemple, l'appui de son autorité aux prétentions des simples docteurs qui veulent avoir voix « l » libéraliv < > et définitive in *rebus fidei*, au sein du concile. Von der Hardt, l. n, cul 22t; Mansi, t. xxvn, p. 260; Gerson,

Operet, t. ir. roi. 9§1. Il favorise ainsi les hnd <nri démocratiques et multltiudinisle* que Mi»rade de Pûdour, Jean do Jandun et Occam avaient propagées et que Iticher reproduira plus lard avec Simon Vigor. D'Ailly ouvre par là même la porte a beaucoup de diffcultés et lait naître nombre de conflits inutiles ou nuisibles, en permettant a ces trois c· ni* docteurs en théologie, en droit canon ou même en limit civil, d'émettre des suffrage* illégitimes. D'apri s lui, h· rois meme* et les princes ou leurs délégués ne devaient pas être exclu* «le rassemblée conciliaire. *Ibid.* Lr cardinal de Saint-Marc, Guillaume l illnslo, défend aus*i énergiquement cette opinion fausse de d'Ailly et la fait prévaloir. Cf. *Pe-trus de Alliaco*, p. 274.

Un autre moyen non moins périlleux et tout aussi contraire aux saines traditions de l lgli-e fut b· \ot<· par nation et non point par tête. Chacune des nations devait se réunir séparément pour examiner les question* et communiquer ses dérisions aux troi* autres. Quand toutes se seraient mises d'accord sur un point, on réunirai! une congrégation générale des quatre nations, *nationalifer*. Celle-ci, après avoir adopté i article, devait le soumettre à la session générale du concile et h* point en litige était alors traité *conriliariter*. Von der Hardt. *op. cil.*, I. n, col. 230; t. v, p. 53. Les conciles subséquents ont répudié toutes ces dangereuses nouveautés inventées à Constance pour neutraliser l inilience d<* prélats italiens et pour nuire à Jean XXIII.

Le pape sentit le coup qu'on voulait lui porter; il s'aperçut bien vite que les Pères du concile lui étaient systématiquement hostiles et il songea a s'enfuir. Il y réussit l· 20 mars 1415 et il gagna Schaffouse. On voulut le faire revenir, mais ce fut en vain.

Le trouble était grand au sein du concile. Les délégués français se faisaient remarquer par la violence de leurs écrits, les tendances schismatiques de leur langage, leurs déclamations excessives jusqu'à l'injustice à l'égard du pape et fausses jusqu'à l'hérésie au point de vue île la foi. Voir, par exemple, le placard violent de Benoit Gentian, représentant de l'Université de Paris. Marlène et Durand, *Thesaurus*, t. n, col. 1620; Von der Hardt, *ibid.*, col. 265; J.-B. Schwab. *Johannes limon*, p. 507. Les ecclésiastiques de second onire se montraient les plus exaltés.

2. *Troisième et quatrième sessions.* — Sur ces entre-faites, eut lieu la troisième session : le cardinal de Cambrai la présidait. Zakarelia lut les cinq conclusion* suivantes que les nations avaient déjà adoptées en comité général, *natumaliter*. Le concile a été légitimement convoqué, ouvert et tenu à Const nice. L'éloignement du pape n'a pu le dissoudre. Il ne peut l'être avant l'extinction du schisme et la réforme de l lglise. L'assemblée ne peut rire transférée ailleurs : tous ses membres doivent rester à Constance jusqu'à la lin de ses travaux. * Mansi, t. xxvn, p. 579; Von der Hanlt. I. iv, p. 70. Ce* cinq points furent adoptés par le* cardinaux et tous les membres présents, *conciliurifer*. Cependant d'Ailly et Zalxarvlln crurent devoir déclarer en public qu'ils demeuraient fidèles à l'obédience de Jean XXIII. On le sent, les deux prélats s'elirayaient eux-mètm * de la tournure passionnée el révolutionnaire que prenaient lrs événements. Les choses s'envenimèrent de plus en plus, quand on crut s'apercevoir que le pape usait de subterfuges et voulait faire de l'obstruction pour arriver à h» dissolution du concile.

On décida de tenir sans délai une nouvelle session. Dans l intervalle, trois nations sur quatre rédigèrent, le vendredi saint, cet *opus tumultuarium* qui s'est appelé la déclaration gallicane de Constance, aussi célébré que les quatre articles de l682 (29 mars 1115).

Li quatrième session s'ouvrit le 30 mars. D'Ailly se dit malade et n'y assista point. Mansi, t. xxvn, col. 581; Von der Hanlt, t. v, p. 89, 97; Tosti, *Storia del concilio*

lio di Costanza, t. i, p. 217. On y lut trois articles iir* / dilb-rents de ceux qui avaient été adoptés *nahonn-li/rr*, au grand mécontentement des ennemis acharnés du pape et surtout des docteurs de Paris.

Sur c<*s entrefail» s, Jean XXIII parlât de Schaffouse pour Laufenbourg : d s'éloignait ainsi de plus en plus de Constance. L·* nation* protestèrent avec une nouvelle énergie et résolurent de ne plus rien ménager en faisant sentir immédiatement au pontife combien le concile lui était supérieur. Elles se réunirent donc en session générale (h cinquième) et reprirent les décisions violentes r <ligées *ab iratn* le vendredi saint. Elles approuvèrent alors ces fameux article- «ur la sup·riorih du concile, qui produisirent de si funestes effets dans les siècles suivants.

D'Ailly n'assista pas non plus a cette sconce scandaleuse et douta toujours do la valeur de ces décisions schismatiques. Nous en trouvons h preuve dans ces <leux phrases d un traité composé en octobre 1116, plus d un in après* le* décrets que nous venons d· mentionner : *Qiuur deliberatio (quatuor nationum, rrduso cardino collegio), errhua d*td>rrature dteti rilii et non facta tn conimuuu senione collatione voto-mm,vub tur mullu non c<<e censenda deliberatio concilii generalis concdiariter facta. De Ecclrsue, tend-hi generalis et Horn, pontificis auctoritate.* Gerson, *Opera*, t n, col. 910. Plus Inin, apres avoir tâché de démontrer la sup·riorité du concile sur le pape, il ajout· : *qua· tamen non definitive determinanda, sed doetrinahter suadendo posita sunt; nani hujus rei definitionem sacri concilii determinationi submitto.* *Ibid.*, col. 9G8. *ad finem.* Donc, le cardinal ne reconnaît p· -i\ dtaets <l'i.\nl 1415 un cairictèr· dogmatique et définitif, puisqu'il veut provoquer une autre décision sur ce point. Il est piquint de constater l· cas que faisait de cote célèbre décision celui qu'on a nommé parfois le père du gallicanisme, celui que Bossuet appefle *sancti conventus lumen et m dogmatibus explicandis facÛO p> ps. Defensm drclar. cleri gallicam*, c xxx. On vient de lire comme il explique que les articles de Constance ne sont point des dogmes. L'opinion du cardinal rappelle robea/ *gun libuerit ista declaratio* de l'évêque de Meaux après les quitre articles de l682. Ce sont peuN'tre les meilleures appréciations et les commentaires les plus sûrs des décrets gallicans du xv· rt du xvir siècle.

3. .1 *la fin du candie.* — Les opinions déjà connues du cardinal se n tlctmt dans les discu*sions finales de rassemblée. D'Ailly demande que les synodes soient convoqué* plus fréquemment et que les reformes soient créées avant l'élection du nouveau pape. Le roi des Homnins et les Allemands s'y opposent, mais ils finissent par dire battus et cinq décrets réformateurs «ont définitivement acceptés- Hefeie, t. vu, 5 773. La discussion des autres fut remise apres l'élection du souverain ponlife. Quand Martin V eut rte couronné, on posa plusieurs cas juridiques et en particulier la question des annates. l allait-il les conserver? D'Ailly avait dabonl répondu négativement, mais, vu la d.tresse des llnci s pontificales, il juge qu'il faut les tolérer momentanément comme un mal nécessaire. *De Ecclrsiæ, concil. gru. et Dom. pontificis auctoritate*, Gerson, *Opera*, t. it. col. 918. Il admet d'ailleurs le* droits du pape «ur la collation des bt·nvlices majeur*, *ibid.*, col. 945; cf. Jungmann. *Divert, sel.*, t. vt. p. 220. mais il voulut régler les expectative* dans le sens d'une meilleure justice. Von der Hanlt, t. I. col. 523; cf. *Dissert.* Schmidt, *De eo giiod enva e.rj>ectativas...* dans Mayer, *Thesaurus juris cedes.*, t. (, p. 2»9.

111. Sa DOCTRINE. — On a vu combien de lacunes, d'erreurs ou d'inconséquence* cc rencontrent dans ce qu'on pourrait appeler le *Traité do l'i.glis·* de Piern· d'Ailly. Sa doctrine est en général plus «aine dans les

autre* parties do la théologie ; mais quelle méthode de decadence, que de théorie* hasardées, de définitions peu adéquates, de distinctions puériles, d objections peu séricuM s dans les arides discussions scolastiques des Qu* Jiom « in Sententias ! En voici quelques exemples:

L Dieu. — Pour d'Ailly, les notions de l'existence et de l'unil· de Dieu ne sont pas évidentes, ni évidemment d montrables; il ne les trouve que naturellement pro-l al h-i. *beum* <w sala /ulc tenetur. *Qu,est. in Sent.*, q. π. a I, f i.vn; q. ni, a. I, f. lxxix et t.xxx; q. xi, a. 2, f. clxiv, édit. Bruxelles, i 478. Occam axant lui, La l el Huet apn s, ont aussi défendu celte opinion aujourd'hui condamnée par le concile du Vatican. Il n.M pis évident non plus pour *ui que le créateur s· u hbr·, actif, tout-puissant, *quod brus cognoscit alia a v, quod salo Deu est fruendum. Quest.*, q. xi, a. 2; q n. i I.

2. Trinité. — Izs formules que d'Ailly emploie pour rxpcrîr le mystère de la sainte Trinité sont ambiguës, prêtent â h critique et sont contraires à la tradition. Exemple *Fna rrs simplicissima est très res et qundi-bet earum. Pater et Filius producunt Spiritum Sanctum. Ibid.*, q. v.i.i. I,f.xct;cf. *Petrus de Aliiaco*, p. 213.

Il affirme en outre que la doctrine de la Trinité ne se trouve pas d'une maniéré évidente dans l'Ancien et l(Nouveau Testament. *Ibid.*, q. v, a. I, f. xcm. Il contredit la these de saint Thomas sur celte question : *Ftrum creatura rationalis sit vestigium Trinitatis** Il suit, en ce point, comme en bien d'autres, l'opinion d'Ocram et des nominalistes, q. iv, a. I, f. lxxxv. D'Ailly nie en outre que l)s personnes divines soient constituées cl distingué*' par leurs relations. *Utrum Trinitas personarum in una natura creaturat sd incommunicabi-L* Gordon, *Opera*, t. t, col. 624.

3. Morale. — Quand il s'agit de questions morales, il reproduit celle fameuse assertion : *Nullum est e.r se Γ) atum, srd præcise quia lege prohibitum. Princip., in l Sententiarum*, f. iv. Donc rien n'est mal irf se, mais telle chose est péché parce que Dieu l a défendue. Le cr alrur aur.nl pu permettre le blasphemo ou le mensonge s'il Pavait voulu. Pas d'acte essentiellement m ritoireou dém< riloire : tout mérite provient delà libre •reptation ou du libre refus de Dieu. *Qumsl.*, IV, q. IX, f.cxi, et r.xui; q. xn. f. (XXXIII. C'est «lu prote stantisme ar h >pe. Puis il cite Occam: *Voluntas creata potest me-rdf>ne Deum odire, quia Deus illud potest præcipere, quum potest quidquid /teri non impheat contradic-tionem. Princip.*, 3* concî., f. vn; q. xiv, a. 3, f. CCXII Ctlle proposition pseudo-mystique avait été cond nnime. trente ans auparavant. dans les thèses de Jean de Mer-ruria. D'`rj nlr., *Collect. judic.*, t. I, part 1, p. 344. D Ailly semble l ignorer.

. lin denture. — H ajoute enfin ces propositions au- i contraire* a h raison qu'a la foi : Il n'est pas évident qu'il y .ni une fin dernière, que Lhomme doive Ordonner s>' ouvres vers une autre lin que lui-im n·, etc *Ibid.*, q. n, a 2. Le lecteur comprendra des lors le mot cruel du rationaliste Paul Tschackrrt qui i «'produit ces énormités théologiques : · Si l'Eglise â c Hte « puqu n'a point perdu sa conscience morale, ce n'<*l pas la fuit· «le* grands docteurs qui étaient niors C »l-4 de l «cl.urvr. > *Peter von Adli*, p. 325.

5 Sacrements. — Sun opinion sur la causalité· «b * sa r ment* ne diffère pas <lr celh· d'Ocram. «le DUrand d* Samt-Pcun ain, de .Marsile d Inghcm, de Biel et «les iu ; nominali't· <. Qim d .q.xiv a. I.f CCXXV. Cf.Occam, /i 5 nE'disl l.q i.Sa définition de la transsubstantiation «<! abeorde, <t voici ce qu'il trouve â dire sur l'impa-t 3Ûua : *Patet quad ille modus ext possibilis, nec re-j uji<st rationi »»<· auctoritati HibTer ; immn est fa-r: o,c ad mlelbff ndum et rationabilior quam ahquu» c!omm fbuJ.*, q vi. l. 2. f CCLXV. C>*t le <vsti>in«>pro-•.-iui.t de Luther autrefois, *De capluite Dabylumca*,

ct de Pusey de nos jours, *The doctrine n) real pr^ sence as contained tn the* 1885. D ailleun les réfurmaleui-s «lu xvr siècle ont puisé un bon nombre de « urs erreurs dans les livres de d'Ailly. L· docteur de Wittemberg l'avoue et il se vante de savoir par cirur toutes les œuvres du cardinal de Cambrai; Luther, Mélanchthonet bien d'autres réformateur sont comme lui des nominalistes très avancés. Nous le savons la husse philosophie peut conduire aux pires erreurs Un u-logiques.

IV. BiDUOGRAPHIIC DE SES PntNCIPALES (EUVHES. — Le cardinal de Cambrai a laissé loi ouvrages distincts : presque tous ont el· imprimi's, et pour la plupart plusieurs fois. Un a mis à son actif plus do trente Iraifi's dont il n est pas l'auteur. Les deux plus importants de ces apocryphes ont clé* écrits par Thierry de M« m «l ont pour titre : *bc difficultate reformationis in amritm generali* et *De necessitate reformationis in capite et in membris*. Cf. Hergemxnther, *Histoire de TEglisc*. t. tv, p. 513; Georg. Erler, *Dietrich von Nieheim*, p. 153 sq., Leipzig, 1887. D'autres ont été imprimés, sous b· nom de Gerson, dans l'édition d Ellms Dupin. Gerson, *Openi*. t. II, cul. 2i.

Nous choisissons ici les plus importants en chaque genre el ceux qui intéressent davantage la théologie :

1. sciEVi es. — D' *Imago mundi* avec ligures, Louvain, J. de Westphnlle, l ISO ou li83. — 2n *De legilnts el sectis contra supers'iliosos astronmnos*. Gerson, *Opéra*, «dit. Ellies Dupin, 1705, l. I, col. 778. — 3® *De falsis prophetis tractatus duo. Ibid.*, col. ISO. — int \ iginti-loquium de concordia astronomiae veritatis cum then-logia, Venise, 149V, in-i®, etc. Dans toutes ers œuvres, il s'inspire surtout de Huger Bacon cl le copie souvent sans le· nommer.

II. THÉOLOGIE. — 1® *Principium in cursu Dildiaë*. Gerson, *Opera*, l. I, col. 610. — 2® *Abbr,-viatio dialogorum Okam*, Bibl. nal., Mss. latins. 14579, f. 88. — 3® *Quicslûmex super primum, tertium et quartum Sententiarum*, traité· imprimé· d abord par lrs l rrr. s de la vie commune â Bruxelles en l 478, puis par Barbier -ans lieu ni date, â Strasbourg en 1490. a Venise en 1500, enfin la même année par l'Allemand Nicolas Wolf, *ans indication de lieu. — 4° *Quwstio ves)>eriarum : l lrum Petri Ecclesia lege reguletur*. Gerson, *Opera*, l. I. col. 662; Brown, *Fasciculus rerum r.ipetendarum et fugiendarum*, l. il, Londres, 1680. — 5' *Qmrstio de legitimo dominio ; l trum Christi gerens potestatem solus in hominibus juste domuietur* (Aulica). Gerson, O/Mta, t. i, col. 641. — 6· *Omrstm de resumpta : Ftrum Petri Ecclesia rege gubernetur, lege reguletur, fide confirmetur, jure dominetur*. Gerson, O/chi b i, t. I. col. 672; Brown, *ibid*, — 7® *Ftrum indoctus tn jure divino possit juste processe Vn Ecclesia* regno* Gerson, *Opera*, L i, coi. 016. — 8® *Ftrum Trinitas pertona-rum in una natura erratune sil incommunicabilis* (Responsio in Sortana). Gerson. *Opera*, t. l. cui. 617, ex codlctf Navamco. — 9' *Petri de Alhacu ad eamdem qusvstiommi de trdms suppositis m una natura res-ponsio*. Gerson. *Opera*, t. l, coi. 625. — 10 *De liber-tate creatura* rationalis ante et post lapsum*. Gcrson, *opera*, t. t, cui. 630, ex codice Navarrico. — 11® *Ftrum conscientia erronea excuset a culpa*. Grrson, D/xuvi, t l, coi. t3f sq. *Id.*, ex codice Navarrico. Desponsio m Sorbona juxta Buheuin. *Hist. Eniv. Paris.*, t iv, ruL 980. — 12 *Liber sacramentalis, vel Sarramentalc, vel de Sacramentis Ecclesia*, vel Libellus Surramen-talis, i ci tandem Traclaliis theologicis tie sacramentis*, lamvain. per Egidium van «ler lletTStralrn, 1481. 1486, 1487, in-4·, golh.,92 fol.; Paris, H88. — 13® *Tractatus pro Carihusienfitbus quod rationabiliter abstinent ab esu carmum*. Opuscule envoyé· au l·r·l» Joli, de Gon-nehans,chartreux; incomplètement édité par le docteur Tschackerl, *Pcicr von Adb*, Appendix vm, p. 25.

///. crnVWFJ po/Yv/Q/TS. — *Apologia concilii Pitam contra Irartatiim Domini IJoni/acii quondam priori» Carlhiisia*, Ms. ù la Bibliothèque royale de Saint-Marc, Venise., 129, f. 82. Publié par le docteur Tschackert. *op. cit.*, Appendix xm, p. 3L

IV. t oxihe Li schisme. — 1• *Epistola diaboli Levia-than*, édit· e par Tschackert, *Peter von I l ilh*, Appendix v. p. 15. — 2° *Invectiva Ezechielis contra Pseudupastorex*, éditée incomplètement par le docteur Tschackert, *op. cil.*, Appendix iv, p. 12. — 3' *De materia concilii generals*, Ms. à la Bibliothèque nationale, 1480, 1571. 3121. Ce traite, remarqué par Baluze en 1697, n'a pas encore été imprimé complètement. La première partie a «lé attribuée à Gcrson et imprimée dans ses œuvres, t. IL col. 21. La seconde partie est restée médite. La troisième n'est autre chose que le traité *Super reformulmne Ecclrxicc*, «pie nous indiquons plus bas. — D *Tradatis agendorum in concilio generali de. Ecdesue reformatione*. Von der Hardt, *Herum concilii ncumrniri Cmittanticensis*, I. I, tr. IX, p. 506. Le texto donné par Von der Hardt aurait besoin d'être comparé avec celui des mss. de Vienne el de Home et d'être complété· sur plusieurs points. — 5" *Tractatu» de potestate ecclesiastica*. Gcrson, Opera, sous ce titre ; *Tractatus de Ecclesiic, concilii generalis, Humani pontificis ct cardinulinni auctoritate, scriptus in concilio Constan-liensi*, t. H, col. 925. — 6° *Tractatus super reformatione Ecdesia· in concilia Constantiensi*. Gcrson, Opera, I II, col. 903; Von der ll irdt, *op. cit.*, t. i. p. 8, g. 409. Imprimé â Bâle, par les soins d'Ulrich de Hutkn. sous ce titre : *De squaloribus Ecclesia· romanæ*. On le trouve aussi dans le *Fasciculus rerum expetendarum ct fugiendarum* d Orlsruinus Gratius, col. I535, p. 2113, et dans les *Lectiones memorabiles* de Jean Wolf, Londres, t. I, p. 376 (xv® siècle), etc.

v. in l it b* *DIOUQ*pss. — Ie *Epistola ail novos lie-bræos*, traité publié dans la *Hevua des sciences eccle-siastiques* en 1889, par le Dr Salvmbier, Amiens, V** Rousseau-Leroy, d'apres les mss. des bibliulln qm s de Heims (n® 486), de Cambrai (n® 514, f. 138) et de Bruxelles (nu 18978). — 2e *Apologeticus*, complément du traité* précédent, meme année de la *Hevue*. — 3® *Quxstio de reprehensione Petri a Paulo*, ouvrage publié* incomplètement par Tbchackerl, *Peler von Adii*, Appendix IX. p. 28.

r/. (*EtivnEs ascétiques*. — Elles se rencontrent presque toutes dans les *Tractatus et sermones*, publiés probablement a Bruxelles par les Frères de la vie com-mune. puls a Strasbourg en 1490, et a Mayence en 1574. Cet ouvrage a été réimprimé â Douai par les soins du · professeur Leandre de Saint-Martin, chez M. Wyon, en IGBL — Fifo *beatissimi patris D. Petri Cclestini V, pontificis maximi*, publiée d'abord par Sunus; vile a êtêr imprimée parles hollandisles (t.iv du mois de mai).

17l. vaiua. — 1® l *trum de censibus et redditibus ali-quibus alienandis vel vendendis contractus sint liciti vel illiciti* J dans Dinaux, *Notice hist. d hit.*, p. 79.

2° *lleguhr, Ordinationes et Observationes Collegii Au-rai rici*, dans Launoy, *Hcgii Navarrx gymn. Pans. Historia, Opera omnia*, t. IV a, p. 329.

Pierre d'Ailly dans son testament exprime le désir que tous ms livres el s· s traités soient un jour public s. Von der llanll et Moren regrettent que ce travail ne soit pas encore fait Puisse le XX· siècle voir s'accomplir ce vœu du ordinal mourant !

Aiibrolioquo, l.*· c *irdhial iCAidy*, étude biographique, *Dali, de la Soc. hi torvpu de Cûinpivgne*, 18(59, L i. p. <50; Eug, Ikiuly, *Notice »<<» te cardinat P d'Ailly*. Caibbrai, Carpen-tier, 1S17, Arthur Dlrumt, Vofirr *histo npir ri littéraire *ur (e cardinal Plerrt <C \dbj*, (Cambrai, 1824. îx> même ouvrer»» «hiris le*» tfémoir, d' ta Société (*Fémuttitfon de Cambrai*, 1K?5. p. 2·7; Ilup* nt. *Histoire de Cambrai et du Camlirec·*, L il. p. 30; Finio, *Acta concilii Constant*· Munster, IR '·; Ij0-lobvre (dit Faber), *bucmncnte relatifs à Pierre d'Avly, Hevue*

des sociétés saiejnl· t, IHT8. 2 ·rmeMre,IV*^rie. t vrrr. p. 133. ix« d><un>ont* fur» nt tnsivr* dans lo mon.. ·· n de Saint-Jalun de Cambrai; lx> Olay, Manu <-ni· d# ta ba>litehrrpie de l/C<»i ftecherchrs sur metro/iohfam , j . »ànv, IxnUixL. Hutoire du eoaede & Pt^, t. n, p, 3d. Am-·» rd m, ITĪΛ (Lib« j»rr»hil>., 1" mal 175T); IlitlcAcr du concile d> Gamy tance, Amsterdam, 1711 (IJb. pr^blb., 7 fd<. 171R); Pameyvr, Pierre iTAlltij, *(w et x·*» omrmp . Pm· | r-M-rtve λ la Faculté <l· théologie pB'tc-'anl>? dr SiraUw.ur· en 1*40; P tit-viuiine, Pi rre d'AiUg, ftx'qiir du Pay, » e g i· d· Cambrai et cardinal, Piq. Pp·I·\ Iκ'H; IUfiiburr. Pi rr iTAilbj et /lûforicna, dan^ la Ju vue des sci · zr t eccL, <· <· ne, k iv, IHMû; I. 8 le ml» | r. P j̃ u» d \ · · "*

RorbSe à la Faculté do diAkf.r <k IJDc, rt. IUUe, 18S6, i**» p.; J. B. Schwab, *Jah■mn* * Germon Prof tarder Théo-logte und Kanzlcf der Um ^*r: date Pan · XV urz»* irp. l vol. ; Tncbûckert. *Peter van AUH*. Gotha, Pcrthrs 1877; *Pe-trus Alliaceous* (lbè*ri Breslau, 1875; L. Salombter, *Sibti^ graphie des autres du cardinal Pierre <fAdly, ivêque de Cambrai* 4rû), Beaançoo, 1909.

L. Sal fubiek.

AIMER5C, surnommé DE MALEFAYE, naquit < n Limousin. Ccst à tort qu'on en fait un frêrv de saint Ber-thold, qui était d'origine calabraise Il se renditen Orient ou Raoul, deuxieme patriarche latin d'Antioche, b· nomma doven de son église cath» drale. H lui succéda sur le siège patriarcal en 1142. Ce fut lui <pii, apri-s la mort de Raymond, prince d Antioche, contribua le plus a défendre la ville contre les altaqui s du sultan d Alep. L'excommunication do Boêmond 111. prince d Antio» 1<, qui avait répudié sa femme légitime pour épouser Théo-dora Comnene, el l'intenlit jeté sur ses ftab provo-quèrent contre lo pilriarche une per* edition au cours de laquelle il dut chercher un refuge a Jérusalem. Pen-dant le séjour qu'il v lit, il eut occasion de voir saint Berthold, qui voulait mener avec quelques compagnons la vie êrénitiquv sur le mont Cürmel Il approuva son projet el l'aida par lesYnoxens en son pouvoir. L'intérêt qu'il porta aux premiers religieux latins du Cortncl a servi de pnilexte â un carme français ou wallon d'une époque postérieure, Jean Neveu Dul ui* pour lui attri-but r la traduction du livre *Dr institutione primorum monachorum in L gr t rlrri crortomm rt m nova* ;u·γ-severantium qu'il disait être l o uvre du pitriarche Jean de Jérusalem, ct dont il < tait lui-nn ηv· l auteur.

Le pipe Eugène III pria Aine rie d· faire traduire du grec ce qui manquait dans les exemplaires lutin* des homélies de saint Jean Chrvsostome sut saint Matthieu. Il ne put réussir. L'acte le plus important de son épis-copat fut la conversion des Maronites, qui abjurèrent le inonothélisme, firent profession de la fui catholique entre ses mains rt reçurent de lui un nouveau patriarche,

Nous ùvons trois lettr sd'Aimeric adressées, l une à Lmis le jeune, roi de France (IIGîl, l autre a Henri II. roi d'Angleterre (IIS7), pour leur exp · r les malheurs des chrétiens d'Orient et implorer leur assistance, la troisième, à Hugues Lllu-sivn. pour le féliciter de son livre contre les erreurs des Grecs sur la procession du Saint-Esprit. H mourut eu 1187.

P !... L CCI. Cb·l. l VXMV»8; l. cctî, <»L 22'^230; Guntaumo do Ty. l \ \, W I. \V l !; //i<fH< l /·' / I / l o Palmé, t. xiv. p. 3KUt<> ; d>«m O Hier, *IL t « ···». d>» aub urj sacre**, édit. \ivè>, Paris, 4863, t. xiv. p. 793.

J Bi ■!

AINGO DE EZPELETA Pierre, th< <l>lo J· n espa-agnol. vicaire généra! d'Astonzn. a publié en 1660 un traité de théologie pastorale inlitul ; *Srlrct.t cl pru< tu ·τ^o-tutionry de cdsibus tempore mortis occurrentibu>*, in-ful., Madrid.

Hurler, *Nomenclator Idcrarius*, I. I. In«;rurk. 1**2. V. OiΠ.ΓT.

AIX-LA-CHAPELLE (Concile» d>). *Agui gmmm-sia concilia*. L'importance do celle ville sous les luido-hngien* fut cause qu'il * y tint jusqu'à vingt-deux con-ciles, du vnt' au xn· siècle. En voici les dates : 789, 797,

799. SOI. 802. 809. 811. 816, 817. 818. 819. 825. 828. KH. 836. 838, 812, janvier 860, février 860, 862, 1000. 1023. 1032. Suivant l'usage de cette époque, la plupart de ces condies furent en même temps des diètes. Nous dirons seulement quelques mots des plus importants.

Le concile de 789, dont nous n'avons pas les actes, fut réuni pour recevoir communication d'un capitulaire de Charlemagne, auquel il donna sans doute le caractère de loi synodale. Ce capitulaire est divisé en 81 articles : les 59 premiers rappellent d'anciennes ordonnances canoniques; les 22 derniers contiennent des prescriptions qui ne s'appuient pas sur des canons antérieurs. Les principales prescriptions de ce capitulaire regardent les devoirs des évêques (n. L 2. 3. 8, 9, 10. 11, 12. 13, 19. 21. 25. IL 56, 59. 69, 70, 71. 81). les devoirs des prêtres el des clercs (n. L 6. 7. 14, 23, 25, 37. 19, 55. 58, 76), les moines (n. 14, 23, 26, 27, 52 72), les vierges (η. 10. 16, 52), l'usure (n. 5), la sorcellerie et la divination (n. 18. 6li, les livres à lire dans les églises (n. 20), la simonie (n. 21. 22), l'enseignement de la doctrine chrétienne (n 32.60sq.}, l'obligation de se réconcilier avec l'Église, en danger de mort (n. 34), l'excommunication (n. 37), la défense de se remarier du vivant de son conjoint (n. 43), les jugements des ecclésiastiques (n. 28, 38, 4-4), les jeûnes (n. *8), les ordinations (n.50,57), les écoles (n.71), les faux poids et les fausses mesures (n. 73), les empiétements des abbesses (n. 75). les œuvres serviles prohibées le dimanche (n. 80). — Le concile de 799 fut tenu pour combattre l'erreur de Félix d'Urgel. Voir Ad o p t i a n i s m e . — Dans celui de 801 on promulgua 21 capitulaires qui résument toutes les obligations des clercs dans les paroisses. — Au concile de 802 on en promulgua 10 autres, relatifs aux droits de l'empereur et de ses représentants, ainsi qu aux regies à suivre pour le gouvernement extérieur des églises cl dos monastères, — Le synode de 809 déclara contre les grecs que le Saint-Esprit procede du Fils aussi bien que du Père. Il adopta on outre deux capitulaires, le premier est encore relatif aux obligations du clergé et à l'instruction qu'il doit avoir; le second s'occupe des églises el du respect «pii leur est dû, des dîmes et des fonctions du saint ministère. — A la suite d'une autre diète synodale tenue à Aix-la-Chapelle en 81L Charlemagne publia encore un capitulaire où il revient, sous forme d interrogations, sur les obligations du clergé.

Louis le Débonnaire ne montra pas moins de zèle que Charlemagne pour la discipline ecclésiastique. En 810 ou 817 il fil adopter par un autre concile d'Aix-la-Chapelle des reglements pour les chanoines, *De institutione canonicorum*, conformes à la règle de saint Chrodegang évêque de Metz au vin. siècle, cl des reglements pour les chanoinesses. *De institutione sanctimonialium*, rédigés dans le même esprit. — En 836, un grand synode *v réunit encore dans la même ville. Les actes de ce synode contiennent trois chapitres : un premier sur la vie des évêques; un second sur la science des évêques el sur la vie et la science des clercs inférieurs; le troisième renferme des exhortations pour l'empereur el ses serviteurs. Les évêques rédigèrent également dans ce concile un long nu moire adressé à Pépin, fils de Louis le Débonnaire, pour obtenir la restitution des biens qui avaient été pris à l'Église.

!..* trois synodes tenus a Aix-la-Chapelle en janvier 860, en février 860 el en 862, s'occupèrent de l'atlaire du divorce du roi Lothaire.

Man*,. *Conciliorum collectio*, L χιπ-χιχ, Florence, puls Veni., 1767 eq.; Ilefele. *Histoire des conciles*, traduction Le-clercq. Paris, 1910, t. m, iv, v.

A. Vacant,

ALABA, ALBA ou **ALAVA** Esquivel Diego, théologien espagnol né à Vittoria vers 1192. mort en 1562. Très versé dans la connaissance du droit ecclésiastique il fut d'abord appelé a d importantes fonctions judi-

ciaires, puis nommé à l'évêché d'Aslorga. Il assista aux premières sessions du concile de Trente et devint dans la suite évêque d'Avila, puis de Cordouc. Il a laiwé un traité : *lie concitus universalibus ar de iis qua: ad religionis et reipublica: chrisliante reformationem instituendam videntur*, in-fol., Grenade. Cet ouvrage no parut qu'apres sa mort en l5»SL

Morvri, *Grand dictionnaire*, Pari*, 1725; Pallavlcinl, *Histoire du concile de Trente*, I. VI; N. Antonio, *JJibliothrcu nova hkpana*, Madrid, 1768.

y Oui LT

ALAGONA Pierre, jésuite italien, né à S UtteU 1519. admis au noviciat le 22 décembre 1504, professa h philosophie et la théologie, fut recteur de Trapani, pénitencier â Saint-Pierre dü Home; il mourut dans cette ville, le 19 octobre 1621. Deux ouvrages, souvent réédités, lui ont fait une certaine réputation : *Compendium manualis Martini Azpileueta· Navarri de qiurdiombus morum et conscientia*, Home (?). 1590 (c'est du moins ce qu'on peut inférer de l'épître dédiratoire : *Bmmr, kalend. Augusti*, 1590, en tête de l'édition de Lyon, 1591). Le P. Alngona publia ce *Compendium* sous le nom de Pelrus Givvara, el sous le sien propre â partir de 1592. Ün en compterait au moins vingt-trois éditions jusqu'en 1625, de Home, Lyon, Cologne, Florence, Plaisance, Anvers, Barcelone, Wurzburg» Venise, Paris, Cologne, Bruxelles. Il y a du *Compendium* une traduction française de Robert Segard, prêtre séculier de Bapaume, Douai, 1601 ; Rouen, 1609, 1616, 1626. Le *Manuale* d'Azpilcueta avait d'abord paru en espagnol â Salamanque en 1557, puis en latin à Rome en 1588, et fut depuis souvent réimprimé. — S. *Thoma: Aquinatis theologico: summo: compendium*, Rome, 1619, in-12. Cet ouvrage eut plus de vingt-cinq éditions, de Home, Lyon. Paris, Würzburg, Cologne, Venise. Douai, Anvers, Madrid, Naples, Turin, Liège; il yen a du XIX. siècle et la dernière esl de Turin, 1891. Le P. Alngona a encore laissé un *Juris canonici compendium*, Rome, 1622-h?23, 2 vol. in-4@, el Lyon, 1023.

De Dacknr et Sommervogd, *HibL. de la C*. de Jteus*, t. î, col. 108-112; L vin, col. 1503-1594.

C. Sonmi nvoGEi.,

ALAIN DE LILLE fut un des hommes les plus remarquables de la premiere période de la scolastique el un des représentants les plus autorisés de la science catholique, a la veille de ce xm. siècle qui allait entendre Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin et saint Bonaventure. H naquit â Lille vers 11 H, et. après avoir été le disciple des maîtres qui brillaient alors dans les écoles de Pans et do Chartres, il enseigna lui-même, avec le plus grand succès, â l'Cniversité de Paris, dont il devint meme recteur, el pendant quelque temps aussi a Montpellier. Dans tout l'éclat de la gloire el en droit d'espérer une situation des plus brillantes dans l'Eglise, Alain quitta le monde et se fit moine à Citeaux où i) mourut vers 1203. Homme d'une science universelle, versé dans les lettres profanes et dans la science sacrée, philosophe, théologien, orateur, porte, habile controversiste et professeur éminent, Alain passait pour être le prodige de son siècle. H fut surnommé par l'admiration de ses contemporains *Alain le Grand*, cl la postérité lui décerna le titre de *Docteur universel*.

C'est peut-être celle réputation universelle qui fil. que, dans la suite, les historiens confondirent avec lui diihL rents personnages du même nom et de la mémo époque et attribuèrent au seul Alain dt. Lille des particularités de la vie de ses homonymes. C'est ainsi que Pâveuhê d'Auxerre n'a pas pu pour titulaire Alain le Grand, mais un autre Alain de Lille, qui, d'abord abbé de Larrivour, devint évêque en 1152, et après avoir résigné ce litre en lBi7. entra à Clairvaiiv OÙ il mourut et fut enterré, en 1185. Hautcœur, *Histoire de régime collégiale et du chapitre de Saint-Pierre de Lille*, t. b P- G3-66, Lille

et Pans, 1890. Le fait que la plupart des manuscrits de notre scolastique se trouvent en Angleterre, ne prouve pas l'origine anglaise que quelque* auteurs attribuent ni docteur universel. Dans \Histoire littéraire de la France, h. Priai a confondu Alain dû Lille avec Alain de Tewkesbury, qui d'abonl chanoine â Bénévnt, devint, a son retour en Angleterre, moine â f-mtorberv (117\$), prieur du couvent Saint-Sauveur (1179) et enfin abbé a Tewkesbury ou il mourut on mai 12U1. D'autre part, il semble qu'il faudrait identifier Alain de Lille avec un certain Alain du Pn\, qu'ignorent tou» le* biograpln - et dans lequel quelques Critiques modernes ont voulu découvrir l'auteur de deux ouvrages attribués a juste litre â Alain de Lille.

L.* o uvres d'Alain de Lille ont été réunies et publiées par Migne, P. L., t. ex, d apn s fi s éditions de Ch. de Vi*ch, de Puz, de Mingarelli et d'apres divers manuscrit* et incunables. Celte édition de Migne n'est ni complete ni toujours bien correcte. Une série de sermons (Bibl. de Toulouse, xiir siècle, n 195) et le traite JJe virlutc et vitiis (Bibl. nat, xm* sùcli-, n 3228 F.) sont encore inédit*. Cl. Bæuinkor, en Allemagne, a corrigé et complété les Théologie* régulas (Handschriftlichehszuden WerkendesAlanus,Fulda, 189i);Th. Wright a publié une édition peu critique des œuvres poétiques d'Alain, Herum Hntannicarum medii æci scriptores, l. n, Londres, 1872.

Le poenie intitulé Anticlaudianus, P. L., t. CX, col. 187-576, est resté célèbre pendant tout le woven âge. C'est une vaste composition allégorique ou les subtilités et les abstractions ne manquent pas; l'auteur, dans sa course â travers le monde éthéré, voit et décrit tant de choses, qu'il nous donne une sorte d'encyclopédie de son temps. Cf. Eug. Bos*ard, Alani de Insulis Anticlaudianus cum divina Dantis Alighieri commo*dia colatus, Angers, 1885. De moindre valeur pour le fond comme pour la forme esl une autre composition allégorique Dr planctu natura* : la nature apparaît au poète et se plaint de la perversité des hommes. P. L., t. CX, col. 131-187.

L'œuvre principale d'Alain, le traité De arte tire de articulis fidei catholica, est une espece de somme théologique, plus complète et plus scientifique, quant au fond et à la forme, que celle de Pierre lombard. La méthode est plus scolastique, elle est même géométrique â certains égards : elle procède par définitions, axiomes et démonstrations. I n cinq livres, P. L., t. ex, col. 596-618, l'auteur traite de Dieu, de la création, de l'incarnation, des sacrements et des fins dernières. Que Nicolas d'Amiens (né en 1117) soit l'auteur de cet ouvrage, ce n'est guère probable. Voir llaun au. Hist. de la philos, scol., t. i, Paris, 1872, p. 562. Dans ses regies théologiques, Heguliv de suera theologia. P. L., t. CX. col. 618. tWl, Alain formule en un langage laconique et d'apparence quelque peu paradoxale, une série de thèses empruntées .tu dogme et à la morale, et il en fait une courte exposition en suivant principalement Boece. C'est cet auteur qui a exerce la plus grande influence sur l'esprit spéculatif d'Alain : on en trouve la trace partout. En philosophie Alain professe une tendance relativement indépendante et conciliatrice entre Platon, Aristote, les Pères de l'Eglise et ses devancier*. Le reproche de rationaliMiie tlu ologique et de panthéisme fait à Alain par quelques historiens, manque de fondement solide, â moins qu'on ne considère commo rationalistes el panthéistes, tous ceux qui ont connu et commente le livre p-eudo-ansi<>t« heien De causis, cité pour la première fois en Occident par Alain, sous le titre : Liber de essentia summit* bonitatis. Voir Bardenhevver, Die pseudo-ansIntelische Schrift uber dus reine Gute, Fribourg-en-Brisgau, 1882.

Sur Alain <« laite en |wut consulter les historiens de ln philosophie scolastique, en particulier llaunuu, Hist, de la plut. scol.,

t. f. Pari-. 1873, et J'émoir** de fAeatf/mte des Intrripflons et brU- ^lrUree, L xxxn.dc Walt. Hist. bi phd scoL dans les Paj/>-Au et la principaux d* Liège, !>uvam et Pari-, 1*5; Ir lUurnfortner, Philosophie des Abimu de hdn un 7.u ueinfiihiit.tj' mit dn» An»eAauuo(pn do 12 Juhrhun- *h-rls, Murwter, WC; Braun, Ht v u a dm »r|«-ncrx crrt*«»,lrh-gurs, Etuii tur lu phdoMrphu*d'Alain de Lille, Lille. 18Ü7-îW0; Albert Dupuis, Alain de IaUc, IJUo, JhôO.

Ï. Bba l n .

ALAMIN de) Félix, oppeb' au* d !o- Molinos capucin espagnol de la province de CastiHe, fut un prédicateur fameux du commencement du xvm. siècle (f ver* 1727). Il écrivit dans sa langue maternelle de nombreux cl volumineux ouvrage* ascétiques dont voici les titres : Falarías del Demonio y de lus Vicias, que apartan dei camina real del cieby y tie la perfection, y sus renirdios jiarticulares y generates, Madrid, Ant. dcZafra, 1693-169\$.2 vol. in-8@ : ibid.i Bias de Villanueva, 171\$, in-fol. — Puerla de la Sali a nm, y esptiade verdadera y falsa confession P*<-dit. aviml Il iM M.»»lnd, A. de Zafra, 1616, in-P ; ibid., Lorenzo Mojadae-, 1724, in-P. — Zéspr/u de la verdadera y faha conlcimplacion (lr édit, avant 1691), Madrid, 1605, in-4*. condamné par décret de l Index du30 juillet 1708. — Hetratodel wrdadero sacerdote y manual de sus obligariones, Madrid, Juan Garcia Inf.mçon, 1701. in-4*; Barcelone, Juan Piferer, 1717, in-4-. — Exortacumes a la ^egura observanda de lus diez mandanùenUrs de la try de Di4, Madrid, Bla* de Villanueva, 1714, in-fol. — La Fehc dad o Hirntn rnlurauza natural y sobernational de el Hombre, Madrid, Manuel Boman. 1723, in-fol. — TAeson* de H nrpcius escOndiiim en el Credo, y nu l ducen y enfenunzan a agratlever y nirrespi/fsder a L's machos bénéficiasincluidosen coda articula, Madrid, Lorenzo Mojados, 1727. in-fol. — Il publia aussi intpugnacion contra el Talmud de lus Judeos, Alcnnran de Mahuma, y contra (os Hcrejes, Madrid, Lornvxo Mojados, 1727, in-V. — Outre ces ouvrage s on lui attribue encore : Quexas fcrvorosas de Christo a lus Sacerdotes, déjà dit avant 1691. cl des C< s sur les fins dernières, la Passum, impruné-es â Madrid en 1714. Dans ses écrits le P. Alamin combat ouvertement le sxsteme de Molina, p édolard d'Alençon.

ALAN Guillaume. Voir ALLEN.

ALARCON «toi Diego, jésuite espagnol, n' i Albacete en 1586, admis au noviciat en 1599, enseigna la philosophia et dix-sept ans la théologie à Alcila et à Madrid, ou il mourut k* 28 octobre 1621. — Pnma pirs theologi* scholastic*, Lyon, 1633, in-fol.

Do Backer et Sutnnicno^ri, DibL de la C. de Jésus, t. L 1,tk C. SüMMERVOGEL.

ALBANAIS, hérétique* manichéen* de dite tris mevrl.dne (vin. siècle environ). On sait peu dt choses de h ur histoire et de leurs doctrines. Ia' manichéisme n avait jamais entièrement dispani d< l OriviiL Il eut des rejets nombreux au moyen âge sous les noms de cuthares, bogumik^, bulgare*, albigeois, paulicivns. Voir ce* dillerents mote et la bibliographie. Ces manichéens dispersés en Thruce, Dalmalie, Bulgarie, Slavonie et jusqu'en Albanie n'eurent pas une profession de foi unique. Certains bogomiles adoucissaient leur doctrine el furent appelés concorvzvnses (du nom de Curiza en Dalmalieou peut-être (ïon/a en Albanie). Au contraire, les albanais rejetèrent le* mitigations doctrinales suivant lesquelles le principe du mal n'eût pas vie étemel, comme le principe du bien, ni son égal en pouvoir, mais sculrinvnt une créature, séparée par sa faute, par un ack de -a volonté, du principe du bien; ils maintinrent dan- toute sa rigueur la théorie des deux principes étemel* du bien et du mal. égaux en puissance et étmivllcmnt opposés l'un à l'autre. Sur les autres points, il cal dilicile de

dire avec précision et certitude si les alignais ont formé une « cl bi< u individualisée; de la vient l incertitude ou l'on est a l rgard du temps qu'ils ont duré.

SrhafT nk, l.< monuments de ta littérature glagolitique (tchèque), Prague, 1833.

IL Hemmet i.

1 **ALBANI** Annlbal, né à l'rbín. h. 15 août 1682, d'une noble famille de patriciens, fit de si brillantes <tuiles que le pape Clement XI, son oncle, put. sans encourir l'accusation de népotisme, le nommer successivement chanoine de Saint-Pierre, protonotaire. nonce à Vienne, â Dresde et a Fraicfurl-sur-le-Mein. et enfin cardinal en 1711. Il fut » lu. le 21 juillet 1730, évêque de Sabine. Il influa beaucoup sur l'élection des pafics Innocent XIII et Benoit XIV, cl il mourut le 21 septembre 1751. Benoit XIV l'avait nommé évêque de Porto, le 9 septembre 1713. Il édita les oeuvres du pape Clément XI. son oncle : *Epistola', et breria sclectoria Clementis* A7, 2 in-foL, Home, 1721; *Orattmirs cunsiatoriales*, Home, 1722; *Homilite in Evangelia*, Borne, 1722; *Ridlarmm*, 1723; *De vita et rebus gestis Clementis XI*, Home, 1727. Il fit imprimer *Memorie concernenti la cillà di Urbino*, in-foL, Borne, 1721. Il édita le *Pontificale ronianum Clementis auctoritate recognitum*, in-fol.. Horne, 1726. et au-si le *Mcnolnginni Græcorum jiusu ilasihi imperatoris grace ohm editum, nunc primum grtece et latine*, 3 in-foL, L'rbín, 1727. Il fit de< constitutions synodales pour le diocese de Sabine. LTbin, 1737. Si riche bibliothèque, collection d'objets <l art el son cabinet de médailles passèrent aux collec-tion* <hi Vatican.

Mûxzudielli, *Gu sentiori d'llatia*, Brescia. 1753. t. 1, p. 270.

E. Mangenot.

2. **ALBANI** Horaeo, écrivain italien du xvnr siècle, a composé : *Ihdlarum, brévium aliorumgue diplomatum basilicæ Vahcaniv collectio*, 3 in-foL, Rome, 1717-1752. Lesdocuments publiés dans cette collection vont du pontilic.it de saint Uin le Grand û celui de Benoit XIV.

Harter. *Nomenclator*, 2 edit.. Uispruck, 1893, l. il. col. 1ûû8, noto 1.

E. Manoenot.

3. **ALBANI** Jean François. Voir Clément XI.

ô. **ALBANI** Jean Jérôme, né â Bergame, le 3 janvier J50î. d'une famille noble d'Albanie qui s'était réfugiée en Italie apres l invasion de sa patrie par les Turcs, était un homme d'un esprit élevé, d un jugement profond. d'une sagesse, d'une érudition <t d'une éloquence extraordinaires, d'excellent conseil, <l un commerce digne et agréable Il avait dabord été militaire el avait rempli des charges honorables dans les guerres de la république de Venise. Il s'adonna ensuite â l'étude du droit, cl Pie V, qui l'avait connu comme inquisiteur â Bergamo, le créa cardinal en 1570 aussitôt après son élec-tion au trône pontifical. Ce pape, qui préparait la guerre contre les Turcs, envoya le cardinal Albani aux princes catholiques, pour les exhorter â se coaliser contre les adversaires du nom chrétien. Albani était veuf et avait des enfants; la crainte qu'il ne s'en laissât gouverner empêcha seule le conclave de l'élire pape apres la mort •l• Grégoire XIII. Il mourut le 23 avril 1591. Il a laissé d<> ouvrages de jurisprudence canonique qui sont estimés des savants : *De donatione Constantini*, Cologne, 1535; Home, 1517; *Dr cardinalalu*, Rome, 1541; *De potestate papx et concilii*, in-V*, Venise, 15H et 1560, *De Ecclesiarum immunitate et de personis ad eas confugientibus*, in-foL, Home, 1563, Venise, 158L Ces ouvrages ont été reproduits dans *Tractatus universi juris*, t. xm et xv. On a encore de lui *Disputationes ac consilia*, Rome, 155'1; Lyon, 1563; *Lucubrationes m Barluh te-c mas*, 2 in-foL, Venise, 1559, 1561, 1571.

P ixirvl. *D* clari» Legum interpretibus*, Leipzig. 1721 ; Manu-chciU. *GU scnttoi* (fl(alta*, Brescia. 1753, t. i, p. 270; Felltr,

Dictionnaire historique, Paris. 1827,L î. p. 128; *KtrehenlexBon*, 2* edit., t I. p. 402; Hurter, *Nommctator*, 1892. L î, p. 122; Michaud, *Biographie universelle*, Parta, 1811, t i. p. :jw<.

E. Mangenot.

ALBASPINA, ALBASPINÆUS. Voit Al iiespin b.

ALBELDA Jean Gonzales. Voir ALM l.hA.

ALBER Éraimo, théologien luthérien, né dans h seconde moitié du xv. siècle, mort le 5 mai 1553. Il étudia a W dlemberg et demeura le partisan fidèle des doc-trines de Luther. Prédicateur â Magdebourg, il dut quitter CO poste par suite de son opposition à l *hiterim* de Charles-Quinl et se retira à Hambourg. Il fut ensuite nommé surintendant gém ral â Nenbrandebourg. Théo-logien et poète, il a laissé de nombreux écrits où sc re-trouve toujours sa verve satirique. Son principal ouvrage est dirigé contre le franciscain Barthélemy Albizzi, au-teur du *Liber conformitatum vitn• IL Francisco cum vita Jesti Christi*, Le livre d Alber Erasme a pour titre : *Der barfûsser Monch Eulenspicgcl ttnd Alcoran, mit ciner Vurrnde Martini Luther*. L'ouvrage ne porto pas de nom d'auteur : aussi a-t-il été quelquefois attribué a Luther. La premiere édition n'egst pas datée et ne porte pas l'indication du lieu de l'impression. U fut ensuite réédité• â Willcinberg, 1511, â Francfort, etc. Conrad Ba-dius le Induisit en français sous le litre de *YAléuran des cordeliers*, in-12, Genève, 1556.

Watch. *Bibliotheca theologica*, b na, 1757, t. If, p. 429-4C8; i. m, p. G00 ; Gracie, *Trésor des livrent rares*, 1859, t. I, p. 57.

B. Hepht ebize.

ALBERGATI Jules est l'auteur d'un ouvrage inti-tulé : *Quo paeto papa se gerere debeat in tutius imperii ecclesiasticis negotiis curandis*, in-4., Francfort, 1610.

Lipcmus, *Bibliotheca theologica*, Francfort, 1085, t. ii, p 394.

V. <>iu it .

ALBERGONI élouthère, né â Milan vers 1560, mort en 1636, était un mineur conventuel ou cordelier et un prédicateur célèbre. Provincial dans son ordre et cou-sulteur du Saint-Office, il remplit aussi les fonctions de pénitencier à ln cathédrale de Milan. Paul V le nomma, le 29 octobre 1611, a l'évêché de Monte-Marano, dans le royaume de Naples. Il gouverna son diocèse pendant vingt-cinq ans avec beaucoup de sagesse. Son seul ouvrage de théologie a pour litre : *Resolutio dodrinae scolicae*, in-4., Padoue, 1593 ; 2. édition beaucoup plus correcte, Lyon, 16î3.

Argelati, *Scriptor. Mediat.*, Milan. 1745,1.1, p. 15; Manucheltl, *Gh sentiori d'Italia*, Brescia. 1753. t. i, p. 284-283; Michaud, *Biographie universelle*, Paris, 1834, t. i.vi, p 130; Hurter, *Nomenclator*. înspruck, 1892, t. I, p. 257; Vigoureux, *Diction-naire de la Bible*, X. i, col. 334-335.

E. Mangkn ot.

ALBERGOTTI Augustin, né à Arez/o, le 25 novembre 1755, d'une famille ancienne cl distinguée, étudia â Rome el fut ordonné• prêtre le 10 août 1779. Chanoine de Florence el vicaire général pendant qua-torze ans, il s'opposa avec force et prudence aux nou-veautés qui troublèrent alors l'Eglise d Elrurie. Les armées françaises ayant envahi sa patrie, il fut arrêté et emmené en France, mais dans le trajet il s'échappa à Libourne. H fut élu évêque d'Arezzo en 1801, el i) déploya un grand zèle pour relever la religion et la piété dans son diocèse. Il donna à tous l'exemple d une vie sainte cl pénitente, et il mourut le 6 mat 1825. Il a laissé un ouvrage que le cardinal Gerdil n loué•, *Fia della santità mostrata da Geiù nella divozione al suo SS. Cuore*, Florence. 1811.

Feller, *Biographie univrnk>lle*, Pari». 1838,1. i, p, 85; Hurter, *Nomenclator*, ln*j ruck. 1895, t. m, col. 7f4.

E. Mangf.n ot.

ALBÉRIC, moine du Mont-Gissin, puis cardinal-diacre du titre des Quatre-Couronnès. qui vivait au xi. siccle, a

él« confondu par beaucoup du lubliograpbesetd'liistoriun* avec un autre moine du même nom et du même monastère, il' au tiède suivant a Settefratn, dan» la Campa- nie, qui renonça an monde â la suite d'uni vision et qui vivait encore lorsque Pierre, diacre, L'irrmicon Caii- nense, 66, P. t. CLXXIH, col. 888-889, rapportait ce fait. La confusion a été produite en partie parce que le car- dinal Albéric avait eu, lui aussi, une vision racontée par Pierre, diacre, *Dr orlu et obitu justorum Catinensium, W,ibuL*, col. 1105. lx» cardinal Albéric était un religieux lres savant et lres vertueux, que le continuateur de Pierre, diacre, *Liber de tins illustribus Cadnendbus*, 45. *ibid.*, col. 4046, appelle · philosophe » et qu'il dit avoir été au Mont-Cassin le maître de Gélasc ll, qui devint pape en 1118. Pierre, diacre, lui-même, CAro- mcon Catinense, ni. 35, *ibid.*, col. 766, et *Liber de riris illustribus*, 21, *ibid.*, col. 1032-1033, nous apprend qu'Albéric assista au concile réuni à Bonn» au mois de février 1079 par le pape saint Grégoire VII contre Bé- renger. Le moine du Mont-Cassin, qui «'tait déjà cardinal puisqu'il aurait reçu la pouiη>π. selon les uns, des mains d'Étienne X, selon les autres, de celles d'Alexan- dre H, fut mandé nu concile pour convaincre cet héré- tique qui niait la présence réelle de Jésus-Christ au sacrement de l'autel. I-es longues discussions tenues au concile avant été sans résultat, Albéric demanda un répit de huit jours el, dans ce court intervalle de ‹mps, il composa un traité *De corpore Domini*, dans lequel il prouvait, par les témoignages des Pures, la présence réelle et substantielle du corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie. Bérenger, réduit au silence, signa une formule de foi, qui est reproduite dans Mansi, *Concil.*, t. xx, col. 523, et J*. *L.*, t. Cxlvhl col. 811. Baronins, *Annules ecclesiastici*, Lucqucs, 1715, t. Xvn, p. 155, attribuant ce fait au concile de 1059, dans lequel Bérenger s'était rétracté sans discussion, a taxé Pierre, diacre, de mensonge. Mais Mabillon, *Annales llenrdi- etmi*, L LXV, Paris, 1713, I. V, p. 139, a prouvé que Barunius s'était trompé. En effet, dans su rétractation manuscrite du formulaire, signée en 1079, Bérenger reproche avec aigreur au moine Albéric de lui avoir fait souscrire, contrairement a l'enseignement des Pères et à la vérité, que Jésus-Christ est présent *substantialiter* dans l'eucharistie. *Errant potius*, ajoute-t-il, *facilius plane erravit Cosinus ille, non monachus, sed dirmo- niacus, Albericus, mentilusque est errare me de mensa dominica, nisi, cum dicerem ; Punis sacratus in altari est corpus Christi, adderem substantialiter*. Or, ce n'< st que dans le formulaire de 1079que Burengcr avait reconnu expressément que le corps de Jésus-Christ est *substan- tiellement* présent dans| eucharistie. Mabillon ivoue qu'il ne sait pas ou se trouve ce traité d'Albéric contre B' rvn- gerct qu'il n'était de son temps ni à Florence, ni au Mont- Cnssin.On rapporte la mort d Albncau 17 octobre [H88. Plein-, diacre, dit qu'il fut enseveli dans l'église de* (Juaire-Couronnês, qui était son titre cardinalice.

Le meme écrivain a dressé, *Chrmdrtm Casinrntr.*, *ibid.*; *Liber de vins illustribus*, *ibid.*, la liste des ou- vrages du moine Albéric. Sans pari» r de différentes hymnes et de poèmes sur des sujets religieux, il est l auteur des traités : *Dr electione /Ioniam pontificis*. pour justifier Grégoire VII contre les imputations de l'empereur Henri IV; *De virginitate sanctiv Maria ; Dr dialectica ; Ale astronomia ; De musica* (re dernier SOUS forme dr dialogue). Il avait écrit aussi une Vie de •svint Dominique, abbé il» Sora. on Italie, «pu a été publiée p ir k * l»ollandistrs, Acia *sanctorum*, Paris, 1863, t. m. p. 55 58, cf. Mabillon. *Annules Denedictmi*, L IAI, Paris, 17(»7, t. iv, p. 365; un» Vie «le la sainte Scholas- tique, rpto les bolIndistus, *Jrfn sanctorum*, t. V. p. 393. n'ont pa» eue, mais dont le cardinal Mai, *Spicilegium Domamini*, t. v, p. 129, a publié. h' prologue; une h<- mélit sur la même sainte, P. *L.*, t. l w i, col. 911-950;

lot passions de «aint Modewte et dr mint Césair*. ll avait adrew un grand nombre de lettres a saint Pierre Damien, et il y a dans lrs (Euvn-s de ce saint docteur, P. *L.*, t. cxt.v, col. 621-634, deux réponses » douze question* sur l'Écrilan· sainte que lui avait posées le moine Albéric. J.-B. Mari assurait qu» les opusrules d'Albéric existaient en mantMcrite a la bibliothèque du couvent d»« Sainte-Croix i Florence-

Du IVailay. *Historia* ι»ηiv*O»M!ι.» *Por>**»,.m PirW, 1ΛΓ5, t.f, p. 519; Vowtfus, *Dr hi*-tar latin.*, I. II. c. χ ιλ ι. l«* Haye. ICM; (iave, *IL^torvi imcrarta 'erijt re.ctriiift.*, il.p tVJ.Cr.d- lirr. *Histoire g -nrralr drs outrun* *rjrrr Pan* 1757, t. x x i, p. 94; Dopln. *flibUoth&pu- &f» auteur* recié* cm, Paria, 1Û99, L xi. p. 383; Fai · · · · fl. . « wiedN 17 1.1, p. f<7; Muzuchelli, G?i *ncrittnei tflItalia*, Br^cia. L. i. 1753, p. 2S9-2LVI; Zir^ctbau» r. *H^nma* r-»» *litter irer* r i.i.i S, />- nrJicfi, 17TA. L m, p. îO-94. P ur une bihlif grq b ·' Γ?n* er<u- pl<1n,voir U. Chevalier. *Urp- rVuir' dr^ -ψ·ιη-·* historique t du moyen âge*, bio-bQiUographie, Paris. 1877, p 51.

E. Μα v «;γχ ο τ.

1. ALBERT (Bienheureux), né d.in< le dior· '· (le Parme, embrassa d» lionne heure h vie religieuse dans le monastère de Sainte-Croix de Mortaria, occup»' par des chanoines régulier*. Il fut élu prieur de cette maison et supérieur général de la congrégation dont elle était le centre (IIH)). On b· nomma quatre an< plu* tard évêque d«» Bobbio. d'où il fut appelé â gouverner l'Église de Ver- ceil. Sa prudence el ses vertu* lui concilièrent Le-time générale au point qu'on le choisit pour arbitre du «llT - rend qui existait entre le pape Clément III (1187-1191) et Pempereur Henn VI (1190-1197 .

En l2IM). b - latins qui habitaient ta Palestine l· lu- rent patriarche de Ji-rusalein. Innocent 111, «pii gouver- nait alor* l'Église romaine, ne fut >an* doute pas étranger à ce choix. Le pontife travaillait de tout son pouvoir a délivn'r h**» saints Lieux, qui étaient retombée depuis 1187 sous la domination musulmane. Lu novem pa- triarche ne put pas entrer dan* la ville sainte Comme *on préducessutir, il fixa son jour a Snint-Jean-d'Acre. Il remplit en Orient le* fonction- de l r<t du Saint- Siège. innocent III l'avait invité à *e rendn· â Borne l>our assister au quatrième concile de Lalmn. La mort no lui permit pas d obtempérer â sus ordres. Il fut assassiné pondant les « r*:monies de l'adoration du la croix par un homme de mauvaise cuïduile, que scs reproches avaient exaspéré (1211).

L'acte qui contribua le plu* à populariser sa mémoire, pi**a inaperçu de la plupart do se> contemporains. Les ermites latin*, n'unis «air la montagne du Carmel par le bioiieuH'Ux Berthold, continuaient â v mener sous scs successeurs une vie sainte. Leur nombn» n»· *'éhit guère accru. H* n'avaient pis do n*gle écrite. Le patriarche Albert s'occupa «lu leur un composer une Elle est rédigée sous forme do lettre adressée par l'auteur au prieur Brocard et a scs moines; elle contient seize articles et traite brièvement do l'organisation «lu monastère et de l'ob*er\ance religieuse. C'«»*t la règle primitive dos carmes, qui n»çut l'apprulrntion d'Honoriu* III (1226) et de Grégoire IX (1230); les ermites la port« renl en Occi- dent où elle se propagea avec leur ordre et subit de nombreuses modifications dons la suite des sicclu*. Le bienheureux Alln rlt qui n'ipparlient pas a l'ordre «lu Carmel, est û juste titre honoré comme son législat» ur. la.* carmes sont les seuls qui célèbrent sa fête (8 avril). Voir l'.itUcÎO CalîMIS.

L'étude que lui consacra l»· P. Papcbroch, dans lus Irfci *sanctorum*, souleva contre lui la colere des Carmes français et belges, irritus déjà parles ne rves que Hens- chénius et lui avaient faites relativement aux origines de leur ordre. Ce fui l occasion d une polémique viohuite. à laquelle Innocent XII mil lin par son br« f du 20 no- vembre 1698, defendant, sous peine d'excommunication, «le discuter a l'avenir sur k's origines du Carmel.

Pajchroch, *De b afu Alberto. Acta sanctorum*, avril, t. 1,

p. 7«4-7*λ édit. Palmé, 1806; Hélyot, *Histoire des ordres rcli-gisux ri nuhiaires*, L I, p. 282-307, «fdit. 1702.

J. Bisse.

2. **ALBERT archevêque do Mayence**, fils de l'élec-teur Jean IV de Brandebourg ct frere de l» lecteur Joa-chim I**, naquit le 28 juin 1190, devint très jeune cha-noine de Mayence eide Trêves, puis fui nommé, on 1513, archevêque de Magdebourg et administrateur «l Hal-berstadt, en 1511 archevêque de Mayence, primat de Germanie ct électeur du Saint-Empire, enfin, en 1518. Cardinal de la sainte Église romaine. En raison môme d« sa haute situation, il fut mêlé aux luttes doctrinales d'où naquit l'hérésie protestante. Il avait reçu du pape bon X la mission de faire publier en Allemagne l in-dulgence pour la construction de la basilique Saint-Pierre, el il choisit le dominicain Tetzel pour être le prédicateur de cotte indulgence dans les villes allemandes. Les pré-dications de Telzel provoquèrent, on lésait, les95 thèses Contre les indulgences que Luther lit afficher aux portes de l'église de W iltemberg, la veille de la Toussaint 1517. Le moine auguslin adressa à l'archevêque de Mayence une copie de ses thèses, en l'accompagnant d'une lettre don! DiDtorien Audin cite des extraits et qu'il apprécie en ces termes : « Elle est humble, soumise et dévote. » *Histoire de Luther*, Paris, 1839, t. 1. p. 162. Albert de Mayence ne r* pondit pas. On a tout lieu de croire que l'orgueil du moine révolté m? pardonna pas â l'arche-vêque ce silence dédaigneux. En 1421, Albert porte une sentence d'interdit contre un prêtre marié de la ville de Halle. Luther, alors enfermé au château de la Wart-bourg, prit occasion de ce fait, pour envoyer au prélat une lettre insolente dans laquelle il le traite de « papiste » et le somme d'abolir « des pratiques idolâtres». Il ajoute que, s'il n'est point écouté, il publiera un pamphlet qui aura pour titre : //idole de Halle. Audin, *op. cil.*, t. i. p. 417. L'archevêque répondit par une lettre pleine de mansuétude, mois qui ne donna pas satisfaction â l'héré-siarque. Le pamphlet annoncé contre l'idole de Halle fut publié : « C'est, dit Audin, un ramas d'ordures el de lâches outrages contre l'archevêque, » *Op. cit.*, t. t, p. 418. Quatre ans plus tard, 1526, Luther, dors marié, écrivit une troisième lettre â l'archevêque de Mayence. Il osa proposer au prélat de prendre lui-même une femme, afin de donner au monde un exemple qui ne saurait manquer d'être efficace. Cochlilt us, *De actis et scriptis Martini Lutheri*, Paris, 1565, p. 121-123. Albert de Mayence ne répondit encore une fois que par le dédain, ct Luther dans ses lettres a des amisse laissa aller de nouveau, contre le prélat, à des injures si gros-sières que Lhistorien français ose i peine les traduire. Audin, *op. at.*, t. H, p. 260. — Albert de Mayence mérite l'éloge de ses contemporain*, même des protes-tants, pour son esprit cultivé, sa bienveillance de carac-tère et sa grande générosité. Il protégea les arts, les lettres el les sciences. Il s'intéressa surtout aux arts religieux qui tiennent a la construction et a la décoration des églises. Il funda, avec son frere Joachim de Bran-debourg, l'université de Francfort-sur-IOder, en 1506. Il entreprit de fonder aussi une université a Halle, et il obtint à cet efllel, en 1531, des privileges du pape Clé-ment VII, mais les luttes religieuses qui déchiraient alors l Allemagne l'empêchèrent de mener â bonne fin ce projet. Ajoutons que c'est Albert de Mayence qui le premier accueillit en Allemagne les disciples de saint Ignace qui devaient être pour l'hérésie de si terribles adversaires. Il mourut a Mayence, le 21 septembre 1515.

Cochtxu», *Historia de aclU et scriptis Martini Lutheri*, Pa-rts, 15C5; Noimbourg. *Histoire du luthéranisme*, Paris, 1GSé; Audio, *Histoire de Martin Luther*, 2 vol., Paris, 18.TJ; *Gallia Christiana, Ecclesia* .VujtmtinotsM, pari*, 1731, t v, p. 510; Morari, /henonnuire hudongue, Parin, 17/3, t. i, p. 2C8; Mi-chaud. *Biographie universelle*, 2* édit, Paria, édit. V»v<'s, a. d., ti, p. 332. A. BtVüNCT.

3. **ALBERT DE BRANDEBOURG**, né le 17 mai 1190, mort le 20 mars 1568, entra le 13 février 1511 dans l'ordre teutonique et m tarda pas â en devenir le grand-maître. Il refusa du prêter serment en celte qualité â son oncle Sigismund, roi de Pologne : la guerre s'ensuivit el Albert de Brandi!bourg, vaincu, dut signer une trêve de quatre ans pendant Laquelle il chercha des alliés dans toute l'Allemagne. En 1522, il se rendit dans la ville do Nuremberg et, dans celle ville, suivit les prédications d'Osiandor. Deux ans plus Lard, i) rencontra Luther a Wittemberg et celui-ci lui donnait le conseil d'aban-donner la règle de son ordre, de se marier cl de faire ériger en duché a son profil les terres qu'il gouvernait jusqu'alors comme grand-maître de l'ordre teutonique. Comprenant qu'il n'avait rien â attendre de l'Allemagne, il fit sa paix avec Sigisinond «pu le reconnaissait lui cl ses héritiers comme duc «le tout ce que possédait en Prusse l'ordre teutonique sous la seule condition d'en recevoir l'investiture du roi de Pologne. Peu après, il se mariait et introduisait la confession d'Augsbourg on ses Elate. L'empereur Charb s-tjtiinl déclara nul ce traité et fil mettre Albert au ban de l'empire comme apostat et usurpateur. Mais, fort de l'appui de Sigismond, le nouveau duc se maintint en possession el favorisa de tout son pouvoir les erreurs luthériennes qui avaient si bien servi ses ambitions. En 1514, il fonda l I niver*ilé de Kœnigsberg. L'accord ne se maintint pas entre le roi de Pologne cl Albert de Brandebourg et mie assemblée, tenue â Lublin en 1566, enleva â ce dernier toute auto-rité.

L'Art de vérifier les dates, 1819, t. xxi, p. 492.

P. ПІС:ТІПІГГ.

4. **ALBERT DE BULSANO**. Joseph Knoll naquit â Brunck en Tyrol, le 12 juillet 1796, de parents qui habitaient ordinairement â Botzen (Bolzano). La fortune de sa famille, dont il était unique héritier, lui permettait d'aspirer à une position supérieure, el ses talents lui ouvraient toutes les carrières, in.ii* il avait entendu l'appel de Dieu et il résolut de bonne heurt» de se consacrer à son service. Il continua â Trente scs études commencées avec succès à Botzen et ses parents s'oppo-sant, â cause de sa santé délicate, â son entrée chez les frères mineurs capucins, il prit la soutane el suivit les cours de théologie au séminaire de Trente. Une fois prêtre. Joseph ne voulut pas souffrir de plus longs obstacles, et le 22 novembre 1818, en revêtant la bure franciscaine au noviciat de la province de Tyrol, â Brixen, il recevait le nom de Fr. Albert. L'anné« suivante il prononçait ses vœux et bientôt après ses supé-rieurs le chargeaient d'enseigner la philosophie a ses jeunes frères en religion. Apres avoir subi avec honneur a l'université d Inspruck les examens, alors requis par les lois joséphistes, le P. Albert fut nommé: lecteur de théologie dogmatiipie. Pendant vingt-quatre ans il exerça celte charge au couvent de Méran, tout en se livrant a la prédication et au ministère.

En 1813, le conseil supérieur des éludes du royaume d'Autriche décidait la création d'un cours de théologie dogmatique générale ou fondamentale. A la demande de ses amis el sur l'ordre de ses supérieurs, h P. Albert rédigea un manuel qui pût servir â cet enseignement el il le publia au bout de plusieurs années sous ce titre : *Institutione* theoloffiæ dogmatica! generalis seu fun-damenlalis, conscriptm a limo P. Alberto a llulsano, Ont. Min. S. Franc. Capuccinoruni definitore generali, provinciae Tirolen. definitore ct la tore enirrito*, etc. Inspruck, Wagner, 1852, in-8% p. xxiv-732. (C'est â tort, croyons-nous, que le P. Ilurter, *Nomenelator*, Inspruck, 1895,1 ni, col. 931, donne 1816, comme dale de la pre-mière édition.) I. nili'ur annonçait son désir d'exposer clairement la vérité, de la prouver solidement, en réfu-tant vigoureusement les objections des adversaires. Le succès du livre prouva qu'il y avait réussi. En 1861 il en

publiait une seconde édition modifiée et améliorée, Turin, II. Mari» Hi, in-8°, p. 526. Depuis lors, ce manuscrit fut souvent réimprimé sans aucune modification chez le même éditeur, qui en 1892 donnait une nouvelle édition augmentée et corrigée : /nsff/u/ionci... a Sac. Eugenio Morandi S. Th. Doct. recognite, aucte, emendate, in-8°. Deux ans auparavant, le P. Norbert de Tux, capucin de la province du Tyrol, avait publié une édition refondue du même ouvrage : *Compendium theologiae fundamentalis upe scriptorum Ilmi P. Alberti a ihdtann... aliorumque probatorum auctorum concinnant... P. Norbarlus a Tux...* Brixen, Société typogr., 1890, 2 vol. in-8°, p. vu-1-332 et H VII.

Presque au même temps qu'il éditait ce premier volume, le P. Albert abordait la publication d'un ouvrage théologique plus considérable. Ce sont les *Institutiones theologiae theocraticae seu dogmaticae-polemicae*,... divisées en cinq parties : I. *De Deo in se spectato*; II. *De Deo in relatione ad universum considerato*; III. *De Deo lapsi humani generis redemptore*; IV. *De Deo hominum sanctificatore* : I. *De gratia Christi*, 2. *De sacramentis*; V. *De Deo omnium consummatore*, Turin. H. Marietti, 1853-1859, 6 vol. in-8°, p. 776, 718, 660, 611, 1201. 811. Comme le premier, cet ouvrage eut un grand succès à cause de la clarté d'exposition de l'auteur et de l'abondance des preuves. En 1862-1861. paraissait une deuxième édition revue et corrigée dont un second tirage fut fait en 1868. Une nouvelle édition de cet ouvrage plusieurs fois réimprimé à Turin sans modifications était fort à souhaiter. Les supérieurs de la province monastique à laquelle appartenait l'auteur voulurent contenter ce désir et par leur ordre furent publiées les *Institutiones theologiae dogmaticae specialis Rmi P. Alberti a Bulsano, recognita*, ex parte correctae, et meliori dispositione adornata, a P. Gottfried a Gratin, onl. cap. prov. Tyr. septenr. S. theol. lectore*, Innsbruck. librairie de la Société catholique, 1893-1896, 3 vol. in-80, p. xvt-869, x-798. xi-1031. Toutefois en conservant le plan général de l'auteur, le nouvel éditeur a accommodé son ouvrage aux nécessités présentes de l'enseignement théologique et en a fait disparaître les longueurs amenées par la forme trop oratoire que l'on reprochait au P. Albert.

L'étendue de cet ouvrage en rendait l'usage difficile dans les séminaires et les scolastiques. aussi l'auteur en avait-il publié lui-même un résumé sous ce titre : *Fr. Alberti Knoll a Bulsano, ordini* capuccinorum, institutiones theologiae theocraticae, seu dogmaticae-polemicae. ubi auctore in compendium redacte*, Turin, Favale, 1863, 2 vol. in-8°, p. 592, 516. Ce *compendium* fut lui aussi souvent réimprimé par Marietti, qui en 1892 en publiait une nouvelle édition revue par Morandi. On peut aussi regarder comme un remaniement de cet ouvrage, ainsi que des *Institutiones theologiae fundamentalis*, le *Manuale theologiae dogmaticae quod in usum studiosorum elaboravit Fr. Gonzalvus a Rceth, onl. min. S. Fr. capuc. prov. Belgica* def. ac S. th. lecl.*, Tournai, Castellan, 1890, 2 vol. in-8° p. 510, 151. L'auteur en effet, comme il le déclare dans sa préface, s'appuie principalement sur le P. Albert de Bulsano.

Nous avons laissé le P. Knoll à Méran. lecteur de théologie. Il nous faut le suivre à Home, où il se trouvait en qualité de définitif général de son ordre, quand il commença la publication de ses œuvres théologiques. Il débute dans la capitale du monde chrétien du mois de mai 1817 au mois de mai 1853. Son office terminé, le P. Albert retourna dans sa province du Tyrol et pendant les dix années qu'il vécut encore se livra à la prédication avec un grand succès. Il mourut pieusement au couvent de Botzen, le 30 mars 1863.

Outre ses œuvres théologiques, le P. Knoll publia encore une *Expositio regum FF. Minorum S. P. Franciscani. ex declarationibus Hum. Finitif, S. Bona-*

ventura, nliitque probatis auctoribus congesta, Innsbruck, flinch, 1850, 1 vol. in-8°. p. xiv-518. Cet ouvrage, accepté dans l'ordre des frères mineurs capucins comme exportation officielle de la région, fut réimprimé plusieurs fois : Naples, Palma, 1853, in-8°, p. xi-138; Florence, P. nni. 1861, in-8° p. vit-520; Milan, Ghczzi, 1880, in-8°, p. xvi-586.

Après la mort du P. Albert, on imprima sur ses manuscrits deux recueils de sermons. I. le premier : *Predigten für die Sonntage de Kirchenjahres*. Driven, 1867. in-8° fut réimprimé d'un second volume, sous ce titre : *Predigten auf die Sonn- und Frotta'je des Kirchenjahrs*, Brixen. 1871. lx. chanoine Jos Gliemonetn publia une traduction italienne : *Prediche per le domeniche del Tanno, opera postuma del P. Alberto Knoll da Bolzano... versiane dal Tedesco*, Turin, G. Speiram, 1870-71, 2 vol. in-12, p. viii-291, 268; 2. *dit, ib d.*, 1876, 2 vol. in-12, p. vii-331, 222 — *Fremonie per le feste del Tanno* (1873) 2 fol. in-12, p. vi-320. 368.

Cette *catfobc/i, anno quibus* n. Série, L V, p. Co0; *Analectajuru pontificii*, 3° >ne, COL R13 «η.

P. fcbot .inn d'Alençon.

5. ALBERT LE GRAND. De son vrai nom *de Ballstaedt*. Appelé par ses contemporains *4 ib ^rtu* Lauingensis* (de Lauingen), .t. *Theutnmcus*, .4. *de Colonia, Dominus Albertus* (après sa consécration épiscopale), et de bonne heure par la postérité : *4. Magnus*. — 1. Biographie. If. Ecrit*. HL Inlurnce.

L'Biographie. — Albert naquit en 1206 (non en 1193, ainsi que le croient universellement ses modernes) historiens), dans la petite ville souabe de Lauingen sur le Danube. Il était le fils unique du comte de Bolbdaedt. une famille féodale puissante et riche d'origine. Elevé dans la société de jeunes seigneurs, il fut conduit, adolescent, à Padoue, pour y faire ses études sous la surveillance d'un oncle, vraisemblablement ecclésiastique, tandis que son père guerroyait en Lombardie, au service de l'empereur. Le second maître général des frères prêcheurs, Jourdain de Saxe, étant venu prêcher aux étudiants de Padoue pendant les premiers mois de 1223, attira à l'ordre un grand nombre de jeunes gens, parmi lesquels Albert, alors âgé de seize ans et demi. Malgré les résistances de son oncle et de ses confrères disciples d'une tentative d'entrave de la part de son père. Albert entra dans l'ordre et fut conduit, pour y continuer ses études, dans un ou plusieurs couvents qu'on ne peut désigner avec sécurité, mais vraisemblablement à Cologne. C'est là qu'il commença plus tard son enseignement en interprétant deux fois le Maître des Sentences. Il fut successivement lecteur de théologie dans les couvents de Hildesheim. Fribourg-en-Brisgau, Bâlebonne (pendant deux ans) et Strasbourg.

En 1215. Albert fut envoyé à Paris pour y conquérir le titre de maître en théologie et y gouverner une des deux écoles dominicaines du couvent de Saint-Jacques, incorporées à l'Université. C'est pendant ce séjour à Paris qu'Albert commença, concurremment à l'enseignement de la théologie, la publication de la vaste encyclopédie scientifique qui lui valut son incomparable célébrité, et qu'il compléta jusque vers la fin de sa vie, bien qu'elle fût déjà achevée en grande partie en 1256. Le maître quitta vraisemblablement Paris à la fin de l'année scolaire de 1256. Au chapitre général de cette année l'ordre des prêcheurs ayant établi quatre *studia generalia*, en plus de celui de Paris, pour étendre la formation intellectuelle supérieure de ses recrues, l'une de ces études générales fut établie à Cologne et Albert en devint le premier régent. Malgré les nombreuses absences du célèbre maître, cette ville devait être, jusqu'à la fin de ses jours, sa résidence ordinaire, ce qui lui valut d'être souvent nommé par ses contemporains Albert de Cologne. Cette nouvelle période de la vie d'Albert est

marquée par l'intensité de son activité intellectuelle. Il compta alors Thomas d'Aquin parmi ses disciples. Pendant son séjour à Cologne, Albert ne cessa aussi d'intervenir comme arbitre de 1252 à 1272, dans les graves différends qui éclatèrent entre la ville et ses évêques. En 1251, le chapitre de la province d'Allemagne, tenu à Worms, confia à Albert le gouvernement de la province dont il s'occupa activement. Deux ans plus tard, étant encore provincial, il se rendit à la cour romaine pour prendre la défense des prêcheurs contre les attaques de Guillaume de Saint-Amour, dont le célèbre pamphlet *De novissimis temporis periculis*, fut condamné à Anagni par Alexandre IV, le 5 octobre 1256. Pendant son séjour à la curie, Albert remplit l'office de lecteur du sacré palais et interprète, à la demande du pape et de ses cardinaux, l'*Évangile de saint Jean* et toutes les *Épîtres canoniques*. Ce fut encore pendant ce séjour à la curie qu'Albert, sur la demande d'Alexandre IV, écrivit contre la théorie averroïste de l'unité de l'intelligence son traité *De unitate intellectus*. Ce voyage jusque dans le midi de l'Italie fournit à Albert, comme tous ses autres déplacements, l'occasion de recherches scientifiques, et c'est alors qu'il découvrit le *Dr motibus animalium* d'Aristote dont il publia le commentaire. Albert rentra à Cologne en 1257. Il fut relevé de sa charge de provincial par le chapitre général de l'ordre de cette même année, et reprit le cours de son enseignement. Au printemps de 1259, Albert se rendit au chapitre général de Valenciennes, où il élaborait avec Thomas d'Aquin et Pierre de Tarentaise, le futur Innocent V, un important règlement pour les études dans l'ordre. Il est très probable qu'Albert se rendit à Rome au cours de cette même année, appelé par le souverain pontife. Le pape le désigna pour l'évêché de Tübingen, le 5 janvier 1260, malgré les efforts du général de l'ordre, Humbert de Romans, pour éviter cette nomination. Albert s'adonna avec zèle aux devoirs de sa nouvelle charge. Mais la nécessité de se mêler à de graves affaires temporelles, en un temps où les églises d'Allemagne vivaient encore du régime féodal, poussa le nouvel évêque, plus amoureux d'étude que de guerre, à résigner sa charge au printemps de 1262. Le 13 février 1263, Urbain IV le préposa à la prédication de la croisade pour l'Allemagne, la Bohême et autres lieux de langue teutonique. Cette mission lui fit parcourir l'Allemagne pendant les années 1263 et 1264 dans toutes les directions, de Tübingen à Cologne et jusqu'aux frontières de la Pologne. De 1265 au commencement de 1267, Albert fut un long séjour à Würzburg où il joua, comme à Cologne, le rôle de pacificateur, tout en continuant d'éludier et d'écrire. Vers le milieu de 1267, l'évêque diocésain, le seigneur Albert, *dominus Albertus*, ainsi que l'appela des lors l'empereur à la fin de sa vie, offrit au général de l'ordre, Jean de Verceil, de reprendre l'évêché. Celui-ci accepta avec reconnaissance et songea même un instant à le renvoyer professer à Paris. Ce fut l'étude de Cologne qui le reçut encore une fois. Bien que résidant ordinairement dans cette ville, Albert ne déplaça fréquemment pendant une dizaine d'années (1268-1277). On le trouve spécialement pendant cette période en différents points de l'Allemagne, au nord comme au midi, consacrant des églises nouvelles et des autels, ou faisant même des ordinations sacerdotales. En 1271, au fort de la lutte soutenue, à Paris, par Thomas d'Aquin contre Siger de Brabant et les autres averroïstes de la faculté des arts, Albert intervint par l'envoi d'un mémoire qu'avait sollicité Gilles de Meines et dans lequel il réfute les théories fondamentales du péripatétisme averroïste. L'année 1271 vit Albert se rendre au fécond concile général de Lyon où il y siégea parmi les Pères de cette assemblée. Il participa une fois encore à Cologne, vraisemblablement pendant le second trimestre de 1277, pour venir à Paris défendre les doctrines

de Thomas d'Aquin que l'évêque Étienne le Pieux et les maîtres séculiers de la faculté de théologie avaient tenté d'envelopper dans une commune réprobation avec les erreurs averroïstes, le 7 mars précédent.venu à Cologne, Albert y résida, en janvier 1278, son testament. Ce fut, semble-t-il, le dernier acte important de sa vie intellectuelle. le cerveau de l'homme qui avait absorbé la science de l'antiquité et de son siècle céda sous le poids du travail (les dernières années. Albert perdit la mémoire et sa raison s'affaiblit. Il était pris de fréquentes crises de larmes, surtout au souvenir de son disciple bien-aimé, Thomas d'Aquin, descendu dans la tombe avant lui. Il mourut le 15 novembre 1280, âgé de soixante-quatorze ans. Cologne lui fit de magnifiques funérailles. Il a été béatifié par l'Eglise, le 27 novembre 1622, et sa fête se célèbre le 16 novembre.

Sources biographiques. — Il n'existe pas de biographie d'Albert le Grand écrite par un contemporain. On peut toutefois reconstituer les faits principaux de sa vie, avec les données synchroniques tirées soit de ses propres écrits, soit surtout d'ouvrages du XIII^e siècle et des actes officiels émanés d'Albert ou de ses contemporains. La plupart de ces sources, mais non toutes, ont été utilisées dans les biographies modernes. Comme elles sont nombreuses, nous renonçons à les énumérer ici. Nous faisons exception pour la suivante à raison de son importance, et parce que les biographes d'Albert ne l'ont pas encore utilisée : II. Finke, *Die Dominikanerbrieffe des 13. Jahrhunderts*, Paderborn, 1891, passim.

La première notice biographique d'Albert est celle tracée par Henri de Hervordia (f 1370) dans son *Liber de rebus memorabilibus live Chronicon*, édité. A. IMthast, Göttingue, 1839, p. 20t. L'œuvre anonyme du XIV^e siècle n'a été éditée par les bibliographes : *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae lincolniensis. Codices latini*, t. II, Bruxelles, 1889, p. 105-106. Une autre vie est insérée dans la chronique anonyme publiée par Marlène et Durand : *Amplissima collectio*, t. VI, p. 358-362. L'auteur (Alberto Castellani, O. P. J. déclare (389) avoir été le fond de sa chronique n Jacques de Soest, O. P. (f 1423). L'œuvre de Valladolid, dans sa *Tabulaquorumdam doctorum ordinis Praedicatorum*, utilisée par Échard; Petrus de Prussia, Vila H, *Alberti doctoris magni*..., Cologne, 1486, et Anvers, 1621, a la suite du Dr *adherendo Dro*, p. 1-326; Petrus Noviomagensis, *Legenda venerabilis Domini Alberti Magni*..., Cologne, 1490. Le premier travail critique important sur Albert est l'œuvre d'Échard : *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, Paris, 1710, t. I, p. 102-181, reproduit du tome I de l'édition nouvelle des *Opera omnia II. Alberti Magni*. G. de Ferrari, *Vita del beato Alberto Magno*, Rome, 1817; J. Sighart, *Albertus Magnus. Sein Leben und seine Wissenschaft*, Berlin, 1857; traduction française par un religieux dominicain : *Albert le Grand*, Paris, 1862; H. Iweins, *Le Docteur Albert le Grand*, 2^e édité, Bruxelles, 1874; F. Ehrle, *Derselbe Albert der Grasse*, dans *Moimen aus Maria-Laach*, t. XIX, 1880, p. 241-238.31G-414; A. Gloria, *Quot annos et in quibus Italiter urbibus Albertus Magnus moratus sit* dans *Atti dell' Istituto Veneto*, 1879-80), p. 5, etc.; (N. Therme), *Albertus Magnus in Geschichte und Sage*, Cologne, 188-; G. von Bertling, *Albertus Magnus, Hritug zu seiner Würdigung*, Cologne, 189, p. 1-18; A. van Weddigen, *Albert le Grand, le maître de saint Thomas d'Aquin d'après les plus récents travaux critiques*, Paris-Bruxelles, 1881; II. Goblet, *Der heilige Albertus Magnus und die Geschichte seiner Heiligkeit*, Cologne, 1880; C. W. Kaiser, *Festbericht über die Albertus-Magnus-Fest in Lauingen am 12 September 1885*, Donauwörth, 1881. On trouve des notices sur Albert dans tous les grands ouvrages biographiques (voir spécialement l'article de Jourdain dans *Le Dictionnaire des sciences philosophiques* de Hurler, *Nummerlaloit htrrntus*, t. IV, col. 297-302), dans les histoires de la philosophie (B. Hauriou, *Histoire de la philosophie scolastique*, II^e part., t. I, Paris, 1880, p. 214-333; A. Schœgl, *Geschichte der Philosophie der Mittelalters*, Mayence, 1865, t. II, p. 352-121; K. Werner, *Der heilige Thomas von Aquino*, Tübingen, 1858, p. 82-95; P. Foret, *La Faculté de théologie de Paris*, t. II, Paris, 1880, p. 421-441), et dans la plupart des ouvrages traitant de la fin de l'article. Voir *Analecta bullandiana*, 1902.

IL ÉCRITS d'Albert le Grand. — L'activité littéraire d'Albert le Grand paraît incontestablement la plus gigantesque du moyen âge. Elle s'étend à presque toutes les sciences profanes et sacrées. Deux éditions de ses écrits ont été publiées sous le titre d'*Opera omnia*. La

première, celle du dominicain Pierre Jammy, comprend 21 vol. in-fol., Lyon, 1651. La seconde qui la reproduit quant au nombre des écrits, celle de l'abbé Borgnel. est au terme de publication, commencée en 1890, et comprend 38 volumes in-8° (Paris, Vivès). Un grand nombre d'ouvrages d'Albert le Grand ont été édités séparément ou par groupes. Quelques-uns ont eu de nombreuses éditions, mais il serait hors de propos de chercher à les énumérer ici. Un travail fondamental de critique n'ayant pas été exécuté* pour préparer une édition complète de* œuvre* d'Albert le Grand, le texte de ses écrits laisse à désirer et la détermination des œuvres authentique* est insuffisamment établie. De nombreux et même d'importants ouvrages sont indubitablement resté* inédits. Nous donnons ici la liste de ceux qui font partie des deux éditions des œuvres dites complètes, en renvoyant aux volumes qui les contiennent.

A. SCIENCES PHOFAAES. OC PHILOSOPHIE. — Le* éditeurs n'ont pas observé l'ordre naturel entre les traités d'Albert. Nous le rétablissons, tel qu'il résulte de* indications fournies par les données internes de ces ouvrages, en indiquant, par la lettre L, les tomes de l'édition de Lyon 11. par la lettre P, les tomes de l'édition de Pans.

I. LOGIQUE (L., t. i; P., I. i, n) : *De pradicabdis.* *Dr pradicanicnlis.* *De ser principiis GÜberti Porre-* *tant.* *Stijier duos libros Aristotelis Parihrmténias.* *Su-* *fier librum priunim Anahjticorum primum.* *Supttr* *secundum.* *Super hbrum jtosterionim Anahjticom* *primum.* *SujkT secundum.* *Super fibros octo Tupico-* *rum.* *Super duos Elenchorum.*

II. SCIEXCBS NATURELLES. — *Dr physico auddu* (L., t. H; P., t. in). *De cirlo et mundo* (L.,t. n; P., t. iv). *Dr natura locorum* (L., I. v; P., t. ix). *De proprietatibus elementomm* (L., I. v; P., t. ix). *De generatione el corruptione* (L., t. n; P., t. iv). *MetemOrum libri JV* (L., t. n; P., t. tv). *De passionibus aeris* (L., t. v; P., I. iv). *De mineralibus* (L., t. il; P., I. v). *De anima* (L., t. ni; P., t. v). *Dr natura et origine anima* (L., t. v; P., t. ix). *De nutrimento*(L., t. v; P.,t. ix). *De sensu et sensato* (L., t. v; P., t. ix). *De memoria et reminiscencia* (L., I. v; P., t. ix). *De intellectu et intelligdnb* (L., t. v; P., t. ix). *De somno ct vigilia* (L., t. v; P., I. ix). *De spiritu et respiratione* (L., t. v; P., t. ix). *De motibus animalium* (L., I. v; P., t. ix). *De motibus progressivis animalium* (L., t. v; P., t. x). *De ætatc, de juventute et senectute* (L., t. v; P., t. ix). *De morte et vita* (L., t. v; P., t. ix). *De vegetabilibus* (L., t. v; P., t. x). *De animalibus* (L., t. vi; P.» t. x-xi).

II.ms l'exécution de ses traités de sciences naturelles Albert n'a pas suivi rigoureusement l'ordre qu'il avait annoncé- tout d'abord *Phys.*, L L tr. L c. IV. Il a en outre ajouté, au cours de la composition, le *De atate*, et il a écrit plus tard trois traités destinés à être intercalés dans l'ensemble de l'œuvre, à savoir : *De passil-* *nibus aens.* *De natura et origine anima,* *De motibus pmgressivis.*

m. *µ i i irinsiQrr.* — *Mctaphysicoruni libri A7II* (L., I. Ili; P., t. VI). *De causis ct piwcssu univrrsalitatti* (L., t. v; P., t. x). (Le dernier Imité a été composé plus tard comme complément au XI. livre de la Métaphysique.

/v. sr/EV/ es *Mon Ki rs.* — *Elhtcnrum libn X* (L., t. iv. P., t. vu). *Polilirorum libri 17II* (L., t. iv; P., t. vm).

Le traité qui porte en titre *Philosophia seu Isagoge* (L., I. xxi; P., t. v), »*t un abrégé des sciences naturelles. Le *De mutata intellectus contra Avcrroeni* (L., t. v; P., I. ix) et les *Quindecim problemata contra Avrrmistas* (édité* par nous dans *Niger de Hrabant*, p. 15-36) sont deux écrits polémiques, le premier de 1256, le second de 1270. Les traités *Dr apprehensione et apprehensionis nantis* (L., I. xm; P., t. v), *S/^culum astronomicum* (L., t. v, P., t. v). *Libellus de alchimia* (L., t. xxt; P.,

t xxxvn), *Scriptum super arborem Aristoteli i* (L.,Lx xi; P., t. xxxvni) sont apocryphes,

B. *si:iences SAcru.Es.*
I. *Acriturk saixiK* — *Commentarii in Ptalmos* (L., t. vu, P.,I. xv-xvu). /n *Threno» Jeremia* (L.,I. vm; P., t. xvm). /n *Hbrum liaruch* (L., t. vm, P., t. xvrii). *In hbrum Danielis J.* . t. vm; P., t. xvm). *ht dund » im Prophetas minores*(L., t. vm; P., I. xix). *In Matthaum* (L.,t. IX, P.,t. xx XXI *hl Marcum* (L., L ix; P .t. vvi). /n *Lucam* (L., t. x; P., L XXH. xxm). *in Joannem* (U. t. xi; P., t. xxiv). *In Apocalypsim* (L., t. XI; P.» t. xxxvni). M. Weiss a édité : *Comment, m Job*, 1904.

II. *théologie.* — *Commentarii in Dionysium Areopagitam.* *Dr c/r/rsti hirttirchia* (L., t. Xlii; P., t. Xli). *De ecclesiastica hiergrehia* (L., t. xm; P., t. xn *Dr mystica theologia* (L., L xm; P., t. xiv). /n *undecim Epistolas Dionysii* (L., t. Xlii; P., t. Xiv). *Commentarium in gualunr libros Sententiarum* (L., L xiv-xn; P., t. xxxv-xxx). *Summa theologia* (L., t. xvn, xvm; P., t. XXXI-XXXIII). *Summa de creaturis* (L.» L XIX; P., t. xxxiv-xxxv). *Compendium theologica rerilatis* (L., t. xm; P., t. xxxiv), n'est probablement pas d'Albert, mai* de son école (voir l'article II loies de StiulSBOi no'.. *I)e sacrificio Missa* (L., L xxi). *Dr sacramento Eucharistia* (L., t. xxxi; P., t. xxxvni). *Super evmgeliitm missus est quasiiones CCXXX* (L., t. XI; P., I. XXXvu).

III. *r.inÉxétique.* — *Sermones de tempore* (L., t. xn; P., t. xm). *Sermones de sanctis* (L., L xn; P., t. xitfL *Sermones xxxH de sacramento Eucharistia* (L., K. Vh; P., t. xm). Voir sur cet ouvrage les observations faites dans un article spécial qui suit. *De muliere forti* (L., t. xi!; P.» t. xvm). *Orationes super evanglia domsnicalia lotius anni* (L., t. Xli; P., t. xm).

Le Paradisus anima (L., t. xxi; P., t. xxxvn) et le *Liber de adharvndo Deo* (L., L XXI; P., t. xxxvn ne sont probablement pas d'Albert. Le *De laudibus /L Virginia libri duodecim* (L., L xx; P., t. xxvi) et la *Dibha Mariana* (L., t. xx. P.» t. xxxvn) ne sont pas de lui.

Les écrits d'Albert le Grand qui constituent, à peu de chose près» son encyclopédie scientifique, c'est-à-dire les écrits sur la logique, les sciences naturelles, la métaphysique el l'éthique proprement dite, ont été composés avant 1256. *llevue thomiste*, t. v, p. 95-101.

Les plus ancien* catalogues de* ouvrage* J Albert le Grand tant ceux de Bernard Guidon-* (DeniOe, *Archiv fur Literatur-und KirchengrscMhte des Mittelaltrrs*,Berlin,1888,U n. p. 236>. de Henri de Itervordta. vuyex plu» haut, *toc. cit.*, p. 222. de la uo anonyme publiée par le* bcUandistes, *lue. cit.*, do ta chronique anonyme éditée par Marténr et Durand, *loc. cil.*, les catalogues d« Lui* do Valladolid et de Laurent Pignon, utilisés par Échard, *loc. cit.*, celui de P>cm de Prusse,dans ta vie d'Albert- *loc. cit.* Ce catalogue* qui fournirent de nombreuse* cl importantes tod* cations» no sont pas toujours* de» guide* sûrs d.in> le détail. — on trouvera ibn* tes ouvrage* do bddlographie de Hain. Brunet, Gcarkm'. IVltecbet ct autre*, Vindication do noinbrcu-cs édili: us de* écrite divers d Mbert. surtout de* plus anciennes ct le* plus rares. Sur le> éditions ct k- manuscrits en général, en devra *ur-i-ut consulter Échard. Senpi. *ord. Pi rd*, *loc. cit.*, et Mekhior Weiss, *Prnnordii lui.r.r bibine}raphia II. AH^rti ' /o /h*, Paris» I. Viv is'b*. tv» m..■ l b-, *tnariologische Schrifflen des seligen Albcrtus*, Paris, IfcfeL

III. iNFir.NCE d'Albert le Grand. — L'action intellectuelle exercée par Albert sur le moyen age a été* prokildvment de toutes L» plus puissante, sans en excepter celle tie Thomas d'Aquin, qui, étendue à un domaine moins vaste, a été plus profonde ct plus durable. Thomas fut un fleuve, Albert un torrent. On doit examiner l'influence de ce dernier dans le domaine des sciences profanes dont l'ensemble portait encore de son temps, comme chez les Grecs, le nom de philosophie, et aussi son influence dans la science sacrée» qui prit alors définitivement le nom de théologie.

I. INFLUENCE U*ALUERI SUR LESSCfEVCES PROFA VFS. — L'action littéraire et intellectuelle d'Albert est liée éloi-

terrien! au travail d'assimilation de la science antique qui s'opère spécialement dans l'Europe, au XIII^e siècle. Albert a été le premier et le plus grand intermédiaire qui ait porté à la connaissance des lettrés de son temps l'ensemble de la science grecque, latine et arabe. Doué d'une activité et d'une faculté d'assimilation surprenantes, membre d'un ordre religieux qui, en suivant le premier à l'étude, préparait un milieu spécial à la culture scientifique, Albert joua un véritable rôle de révélateur intellectuel, dans une époque où le progrès de l'esprit était entravé par des difficultés que ne pouvaient surmonter la plupart des hommes d'étude. L'œuvre encyclopédique d'Albert résolvait en effet les problèmes les plus urgents qui arrêtaient alors le mouvement général de la pensée. Sa vaste entreprise permettait d'entrer en contact avec tous les grands résultats de science antique, ou étrangère, sans aller à des sources à peine abordables, à cause de leur rareté, sous le régime des manuscrits. Allier! lui-même, malgré des conditions exceptionnellement favorables, déclare qu'il a dû recueillir les écrits fragmentaires d'Aristote avec difficulté et un peu partout : *qua diligenter quasici per diversas mundi regiones. Mineral.*, I. III, tr. I, c. I. C'est ainsi que nous savons qu'il découvrit au fond de l'Italie, en 1256, le *De motibus progressivis animalium*, tr. I, c. i. ad finem. D'autre part les sources elles-mêmes faisaient double et triple emploi, et elles étaient ni souvent si difficiles à utiliser, à raison de l'obscurité de ses traductions, que des hommes d'étude comme Robert Grosseteste et Roger Bacon renoncèrent à s'en servir. Enfin, en 1210 et 1215, des condamnations ecclésiastiques avaient prohibé l'usage des écrits d'Aristote, autres que la logique, dans l'enseignement des écoles de Paris, c'est-à-dire au centre même de la vie intellectuelle d'alors. En 1231, Grégoire IX avait songé, il est vrai, à une correction des livres d'Aristote, mais le projet n'eut pas de suite. Albert, en incorporant les œuvres du Stagirite dans les siennes, et en rectifiant ses théories opposées à la foi, résolvait le problème de l'acceptation d'Aristote dans la société chrétienne. Ce fut, en somme, l'utilité de premier ordre et l'«-propos de l'entreprise d'Albert qui firent son extraordinaire succès.

Pour réaliser son dessein, Albert ne songea pas, comme Vincent de Beauvais, à constituer une simple bibliothèque scientifique avec des extraits et des abrégés d'une multitude d'écrits peu abordables aux gens d'étude, il chercha à réaliser une encyclopédie formant un corps organique et embrassant l'ensemble du savoir humain tel qu'il était possible de l'exposer en ce temps. Pour cela, il adopta une classification ou distribution des sciences empruntée, dans ses grandes lignes, à l'antiquité et répartit le savoir humain en trois sections générales : les sciences logiques, physiques et morales. La seconde division, qui est la principale, porte aussi le nom de philosophie réelle et embrasse les sciences physiques ou naturelles, les mathématiques et la métaphysique. Placé entre les divisions techniques d'une part et la surabondance des matériaux littéraires de l'autre, Albert n'arrive pas toujours à mettre un ordre bien formel entre plusieurs de ses traités. Il cherche d'ordinaire à se maintenir dans les cadres tracés par Aristote et les anciens péripatéticiens. Mais en différents points, son œuvre les déborde de beaucoup. Albert incorpore, en effet, à son encyclopédie, non seulement tout ce qui lui vient d'Aristote, mais encore ce que lui apprennent ses commentateurs, ce qu'il sait de Platon, les sources grecques, latines et arabes, auxquelles il joint ses recherches et ses expériences personnelles, qui, dans certains domaines, sont très importantes, si bien que son critique passionné, Roger Bacon, a dû reconnaître l'étendue de ses observations : *homo studiosissimus est, et vidit in infinitum. rt habuit expensum ; et ideo nullapoteuit colligere in pelago actorum infinito. Opera*, édit. Brewer, p.327.

Quant à sa méthode d'exposition, on l'a appelée avec assez de raison une paraphrase, et rapprochée de celle d'Avicenne. (À la est exact quand Albert interpreto Aristote. mais en beaucoup d'endroits, il ne travaille pas sur Aristote. Il s'est d'ailleurs expliqué lui-même clairement sur son procédé au début même de ses travaux sur les sciences physiques et naturelles : *Erit autem modus noster in hoc opere, Aristotelis ordinem et sententiam sequi, et dicere ad explanationem ejus et ad probationem ejus quacumque necessaria esse videbuntur, ita tamen quoti textus ejus nulla fiat mentio. Et prater hoc digressiones faciemus, declarantes dubia subeuntia, et suppletes quorumcumque minus dicta in sententia philosophi obscuritatem quibusdam attulerunt. Distinguemus autem totum hoc opus per titulos capitulorum, et ubi titulus ostendit simpliciter materiam capituli, sciatur hoc capitulum esse de serie librorum Aristotelis. Ubicumque autem in titulo prassignatur quod digressio sit, ibi additum est ex nobis ad suppletionem vel probationem induclum. Taliter autem procedendo libros perficiemus eodem numero et nominibus quibus fecit libros suos Aristoteles. Et addemus etiam alicubi partes librorum imperfectorum, et alicubi libros intermissos vel omissos, quos vel Aristoteles non fecit, et (orte si fecit, ad nos non pervenerunt. Physic.*, I. I, tr. I, c. I.

La méthode adoptée par Albert avait l'avantage de fournir à ses contemporains une somme énorme de connaissances positives. C'était là d'ailleurs le but principal poursuivi par l'infatigable encyclopédiste. Les inconvénients de son système se traduisaient par contre, dans le développement excessif de son œuvre, et le manque partiel de précision dans son interprétation d'Aristote. Mais ces inconvénients étaient presque inhérents aux conditions qui présidèrent à la création de l'œuvre d'Albert et en commandèrent le mode d'exécution.

Les doctrines d'Albert représentent pour le fond les théories d'Aristote, rectifiées sur les points où il pouvait se trouver en conflit avec l'enseignement chrétien. Dans le domaine des sciences naturelles surtout, c'est le Stagirite qui est son docteur. Toutefois il déclare qu'Aristote n'est pas pour lui un dieu, mais un homme qui a pu se tromper comme les autres, et à l'occasion il n'hésite pas à le contredire. Albert a d'ailleurs soin de répéter à maintes reprises, qu'il a pour but d'exposer les doctrines des péripatéticiens et non de les faire siennes, ce qui trahit sa préoccupation de respecter la position encore hésitante de l'autorité ecclésiastique à l'égard d'Aristote. Néanmoins, on doit reconnaître que c'est par l'action d'Albert que le péripatétisme a surtout accompli son entrée chez les lettrés chrétiens, et a conquis des lettres de naturalisation dans l'Eglise. Albert fait d'ailleurs, dans son exposé philosophique, une part importante à Platon qu'il connaît par plusieurs de ses écrits originaux et leurs dérivés alexandrins. On a souvent rapporté sa parole qui déclare qu'on ne peut devenir philosophe que par Aristote et Platon à la fois : *Necias quid non perficitur homo in philosophia, nisi ex scientia duarum philosophiarum Aristotelis et Platonis. Metaph.*, I. I, tr. V, c. xv. Celle formule représente assez son point de vue, surtout dans les questions métaphysiques, où, à l'exemple d'autres philosophes antérieurs, il rectifie et complète Aristote par Platon. Les grandes lignes de son système ne sont pas toujours très fermes et très nettes, comme chez Thomas d'Aquin. Néanmoins il a des vues et des analyses quelquefois très pénétrantes, qui supportent le parallèle avec la manière de son disciple. Mais on doit le dire, la gloire et l'influence d'Albert consistent moins dans la construction d'un système de philosophie originale, que dans la sagacité et l'effort qu'il a déployés pour porter à la connaissance de la société lettrée du moyen âge le résumé

des connaissance« humaine* déjà acquise*, créer «ne nouvelle et vigoureux; poussée intellectuelle dans son siècle, et gagner définitivement à Aristote les meilleur-esprits du moyen Age.

L'action «l Albert et son succès furent énorme*, de son vivant même et après sa mort. Ulrich Engelbert, un de ses auditeurs traduit ainsi l «tonnement ou l'œuvre d'Albert jeta -«s contemporains, quand il définit son maître : *Vir ni omm scientia artoe divinus, ut nostri temporis stupor et miraculum congrue vocan* pouil. *De summo bono*, tr. III, c. iv.

Le témoignage des principaux adversaires que trouva Albert de son vivant est surtout à retenir, car plus que toute autre donnée il est signilicalil. Sigcr de Brabant, le chef de l'averroïsme parisien, ne nomme, pour les combattre, que deux contemporains, Albert et Thomas, qu'il qualifie ainsi: Pncrîpiri fin in philosophia Alber-lus et Thomas. *De anima intellectiva*, ni. p. 91. Roger Bacon, le critique passionné et injuste d'Albert, nous montre à quel degré d'influence et de renommée l'œuvre du malin· était parvenue quand, en 1266, il écrit ces paroles : < La foule des gens d'étude, des hommes réputés auprès de beaucoup pour très savants et un très grand nombre de personnes judicieuses estiment, bien qu'elles ee trompent en cela, que les latins sont déjà en possession de la philosophie, qu'elle est complète et écrite dans leur langue. Elle a été, en effet, composée de mon temps et publiée à Paris. On cite son auteur comme autorité, car tie même que dans les écoles on allègue Aristote, Avicenne et Averroès, ainsi Lut-on avec lui. Et cet homme vit encore, et il a eu, de son vivant, une autorité qu'aucun homme n'eut jamais en matière de doctrine, » *Opera*, édit. Brewer, p. 40.

Cette influence d'Albert se constate en outre dans les écrits du mu siècle et des siècles suivants, où les productions de tout ordre ne cessent de lui faire des emprunts. Celle persuasion de l universalité scientifique d'Albert alla même à lui faire attribuer un grand nombre d'ouvrages à la composition desquels il est certainement étranger, et spécialement les ouvrages d'alchimie, de magie et autres sciences occultes pour lesquelles Albert n'eut jamais de goût. Le cycle de légendes, toutes plus merveilleuses les unes que les autres, qui se forma autour du nom d Albert sont aussi la conséquence de la réputation sans pareille qu'il s'était faite chez ses contemporains dans le domaine des sciences physiques et naturelles.

it /x/xrr.vcr b o.ηκητsrn la théologie. — L'action d'Albert dans le domaine de la théologie a été moins éclatante que dans celui de la philosophie. C'est lui cependant qui a inauguré le mouvement dont saint Thomas d'Aquin est devenu le chef. Albert a lo premier utilisé les nouvelles connaissances philosophiques pour les mettre au service de la constitution d'un corps de théologie. S'il n'a eu dans ses essais ni la réserve ni la fermeté de Thomas d'Aquin, manquant de son génie sobre et synthétique, il n'a pas hésité néanmoins sur le parti que la science sacrée pouvait tirer de la science profane. Dans cette tentative, il a substitué les conceptions philosophiques d'Aristote à celles de Platon qui formaient en différents points la substruction du dogme augiistihien, et a prépin· la voie à Thomas d'Aquin, b· disciple dont la réputation a surpassé et effacé la sienne.

Albeit n'a pas constitué, à proprement parler, une école théologique indépendante. Thomas, qui a repris et poussé à un degré bien autrement supérieur la direction qu'il avait inaugurée, a donné son nom et son cachet définitif à la nouvelle direction théologique que l'Eglise catholique a considérée comme s'identifiant le mieux à son enseignement officiel.

Il -e forma à Cologne, dans le cours du xv· siècle, une école allu rliste. Elle »tait représentée spécialement par

le collège Lanrentien (*bursa Laurentii*), Landis que le collègue du Mont -uivnit saint Thomas. Heymenc van de Velde (de Cam]o) écrivit trois traités sur la philoso-phie «l Albert le Grand pour l'opposer à celle de saint Thomas. L'onlre des frèns prêcheurs fut étranger à cette tentative qui traduit l'état de décadence où étaient tombées b·s science- philosophiques et théolo-giques.

A. et Qi. Jourdain. *Preh^rchr* critiques sur Cdge et Corigine des traductions latines d'Arntob.*, Pari». 1M3, p. 310-358; *Fr. Itogeri ihicon oprra qurdum hactenus t/Wita*, édit. J. S. Ilre-wer, Londres, 187.1, p. 30 oq., 327 et passim; P. Mandonnet, *Sigrr dr Brabant et ravrrrmrme latin au sur 9»eeler* Fribourg (SuUsn), 1800, passim, surtout le* deux [renders chapitres; <). d'A-.«silly. *Albert b Grand, fancim mondr devint le »fou-* « 'au, Paris, 1870; B» inhard do IJcchty, *Albert le Grand et saint Thumas <fAquín, uu la science au moyen dgr*, Par.*. liCi); G. von Herding, *Albertus Magnus, IP-mage za seiner \u digung*, Cologne. 1881; J. Bach, *Dn Albertus Magnus VerhaUniss zu der Erkcnnlnlsslrhre der Grirchcn, Lalriner, Araber und Judin*, \... i r. . !bSt;K. Z* U. Alberim U./uus <ila Lrkldrer drr Andotelrs (Der Kaiholik,L· l xix. p. 1(7U 178); G.Endriss, *Albertus Magnus als Interpret drr Aridotrns-t'lr-n Metayle/s/k*, Munich, 1880; M. Jcèt, *Vrrlmtm· * Albrt dr* Grossen zu Masrs Mairnonid/S*, Ita>Uu,IStZl; B. Hanebrg, *Zur Lrkenntnisstehre von Ibn Sina und Albrrtiu Magnus (Abhandlnngm liayrr-Akad. Wissensch.*, Munich. 18f4MX XI. 1, 180-268); It. de BLienville./ft*foire d'·- scirncev de Corgan tion et dr Iran proQMt Pari.*, 1815,L II, p. KG; F.-A. Poucbct, *Histoire des sciences naturelle* au moyen dgr, ou Albert le fgrand et son epoque contadrrC* Cumair point de ttti*irt de l,cole expCrimefitale*, Paris, 1853; L. Ch- uUnl. *Att^rtue Mu-gnus in seiner Ik-lcutung fur die Naturwissenschaftirn, hietorisch und bibhographisch dnrje*teUt* (Janus Zcitsdn tfl fur Geschicldc und Litcratur der Medicin, lb!6, p. 127-tlxi, C874XX)); Bormans, *M'moire sur les burr· d'hi*foire naturelle d'Albert le Grand* (Bulletin de l'Acsdixnie ruyalr do ILlpquo, MX. 1852); F. X. Heifer, *Hannom^che Beziehungen zudsckrn Scho'a.<lik und modemcr Naturwtsscnschaft mil rpeziell r Hücksicht auf Albertus Magnus und Thomas von Aquino*, Augslx-tirg, ISS1 ; E. Meyer, *Albertus Magnus tin Britng zur Gcichicht der lltanik nn xm Jahrhundert (l.tnnaa*, 1833, t X. p. fM-7M ; 1837, L xi. p. 345), J. Meyer. C. JesM?n, *Alberti Magni De vegetabilibus libri septem*, Berlin, 1867;S FcUncr, *Albertus Magnus uh Ibdamkr*, Vienne, 1881 ; Bubbo. *De fontibus unde Albertus Magnus Ida is XXV! animalium materiam hauserit (Commrnliitiuiies Societ, rejiT scientiarum Gut-tingensis*, 1773-1774, L XII, p. 91-115); M.GloMoer, *Daschjectiv Princip der aristot. schola*!. Philosophie, besonders Albrecht des Gr. Lehre voni objectiven Crspimng.itrgtuhm mit dem subjcttiv Princip der neueren Philosophie*, IUÜidx*nnc, 1880; XV. Feller, *Die Moral des Albertus Mag.*, Lclprig, 1891. A. Schneider, *Die Psychologie Albert* de* Gr.*, Munster, 1903.

Sur l'école alberfinr de Cologne. — Bianco, *Dir alb Cnuer-stiU Kdln*, I. I, Cologne, 1855; Paquot, *Mtmioirs pour servir à rhistolrr littéraire dr* dur-sept provincex*, Louvain, 1770, t. I. p. 478; Gnehab, *Histoire de.* letter*, drs sciences et des arts en Belgique*, Bruxelles, 18V», L t, p. 47.

P. Manuolmt.

ALBERT LE GRAND. Los XXXII sermones do Euche-rlstln qui lui sont attribués. Nous ne plaçons pas sans une expresse réserve les XXXII sermons sur l'eucha-ristie parmi les œuvres authentiques d'Albert le Grand. Les plus anciens catalogues des œuvres d'Albert, ceux de Bernard Guidonis et de Henri de Herfordia, ne les mentionnent pas, et les manuscrits les attribuent, quoi-que à tort, plus souvent à Thomas d Aquin qu'à Albert le Grand. Weiss, *Pnmortlia novue bibliographla*, p. 27. On les trouve même parmi les œuvres de saint Bonaven-ture, Bassano, 1767, t. ut, p. 756-1)51. C'esl donc un ou-vrago vague. Pierre de Prusse déclare toutefois dans sa vie d'Alberl, édit. d'Anvers, 1621, p. 181, avoir vu l'original au couvent de Cologne, écrit partiellement et corrigé de la main de l'auteur Le Dr G. Jacob, qui a donné une édition critique de ces sermons (Halisbonne, 1893), admet aussi l'authenticité,

L'n passage de ces sermons, fréquemment Imprimés à la fin du XV· siècle, a fourni le prétexte aux protestants, depuis la confession de foi d'Augsbourg (1590), d'accuser

les catholiques d'enseigner une doctrine erronée sur la satisfaction du Christ et les effets de l'eucharistie. Les théologiens catholiques n'ont cessé d'opposer un démenti formel à ces accusations sans fondement. L'origine de cette accusation est dans le passage suivant tiré du premier des sermons attribués à Albert : *Secunda causa institutionis hujus sacramenti est sacrificium altaris, contra quondam quotidianam delictarum nostrorum rapinam, ut, SHUT CORPUS DONINI SEMEL OULATIJI EST IN CRUCE PRO PBIITO ORIGINALI, SIC OFEERATUR JUGITER PRO NOSTRIS QUOTIDIANIS RELICTIS*. Cette formule est inexacte, mais il ne semble pas que dans la pensée de son auteur elle ait le sens restrictif qu'elle paraît comporter, puisque dans le même sermon il fait dire à Jésus-Christ : *Pro debilis omnium sufficiens sacrificium in cruce offerebam*. La doctrine d'ailleurs exposée *ex professa* par Albert dans ses autres traités sur l'eucharistie et dans ses commentaires sur les Sentences est correcte : *Dico quod justificatio naturae ad causam meritorum relata, quia est meritoria secundum condignum, refertur ad passionem Christi, quia meruit nobis solutionem a peccatu, ad quam sequitur justificatio... Relata autem ad causam sacramentaleni... secundum debitum originalis (peccati) refertur ad baptismum, secundum debitum actualis refertur ad penitentiam, si est post baptismum*. *L'Sent., l. III, dist. XIX, a. I, solutio*. Quant

l'eucharistie, elle n'est pas ordonnée contre le péché, mais bien contre les suites du péché qu'on peut appeler la faiblesse spirituelle : *Si considerentur reliquia (peccati) secundum defectum boni, cujus longus defectus in ediam inducit bimam naturalis secundum destitutionem sui in seipso, sicut longus defectus cibi inducit in ediam et defectum boni corporis in seipso, sic contra reliquias peccati ordinat in sacramentum Eucharistiae: per nardum medicina. De Eucharistia, dist. VI, l. I, c. it, 3. Voir N. Paulus, Une prétendue « doctrine monstrueuse » sur le sacrifice de la messe, *Revue anglo-romaine*, Paris, 1880, t. I, p. 252-260.*

P. Masdonnet.

ALBERTI Louie, de l'ordre des ermites de Saint-Augustin, né à Padoue en 1560, et mort au même lieu en 1628. Il fut provincial et le premier de son ordre qui fut chargé de l'enseignement biblique à l'université de Padoue; il y enseignait en 1623. Ses ouvrages Biologiques sont les suivants : *Disputatio an rerum trimarum detur efficiens causa, et de creatione tum nara tum ectema*, Padoue, 1595; *De reali praesentia Christi in Eucharistia Sacramento*, Padoue, 1613; *De praerogativa et reprobatione*, Venise, 1622 et 1623, *De nutitione, augmento et generatione*, Venise, 1627.

Ovinger, *Bibliotheca Augustana*, Ingolstadt, 1708; Manuelli*, *Uti scripturi d'Italia*, t. I, Breclau, 1753, p. 317; Kirchner*, *Uti scripturi d'Italia*, t. I, 1882, p. 427-128; Hurter, *Nomenclator*, t. I, Innsbruck, 1892, p. 282; Vigoureux, *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 337.

E. Mangenot.

1 **ALBERTINI** François, jésuite italien, né à Cadinoro, le 10 novembre 1552, élu abbé de San Leonardo, quand il entra au noviciat en octobre 1578. Il enseigna la philosophie et la théologie à Naples et y mourut le 15 juillet 1619. — *Corollaria seu quaestiones theologicae*, Naples, 1606, in-4°; Lyon, 1610; *Tomus secundus*, Lyon, 1616, in-4°; les deux volumes, Lyon, 1629, in-fol., 2 vol. Le premier contient les *Corollaria deducta ex principiis philosophicis complexis praecipue in primam et tertiam partem Summae S. Thome*; le second : *De Trinitate, Incarnatione Verbi et de Eucharistia*, etc. Il a encore publié un ouvrage de théologie ascétique qui eut une certaine vogue : *Trattato dell'Angrlo custode*, Naples, 1612; Itranc. 1612; Brescia, 1612. Il fut traduit en français (1613) par le P. Fr. Soher, S. J., et en latin. Cologne, 1613, 1615; Cracovie, 1663. Après sa mort on

publia à Cologne, 1695, son *Apparatus angelicus cum diurnali aureo angeli tutelaribus*.

Do Barker «I Sominrvugd, Bibi de la Q* de J^sus, lbtO-1807, t. I, COL 127-128; t. \m, coi. 1597,

C. SOMMEtVOGEL,

2. **ALBERTINI** Georges-François, religieux dominicain et prédicateur de talent, né à Parenzo, dans l'Istrie vénitienne, le 29 février 1712, étudia à Venise et fut nommé par Pie VI, en 1789, professeur de dogme au collège de la Propaganda à Rome. Après la mort de Vnlzccchi, en 1791, il fut appelé à Padoue par la république de Venise. Quand sa chaire fut supprimée, en 1807, il revint dans sa patrie où il mourut, le 29 avril 1810. Il a publié *Ihwrlazione dell'imhssolubilità del matrimonio*, Venise, 1792; *Acroases ossia la somma di h zioni theologiche*, 5 vol., Padoue, 1798; Venise, 1800-1802. Il a écrit une dissertation, qui reçut une récompense académique, et dans laquelle il cherche à prouver par la seule raison que l'homme n'est plus tel qu'il est sorti des mains du Créateur.

Hurler, *Nomenclator*, t. II, Inspnick, 1895, col. 550; Hœlcr, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1855, t. I, p. 622-623.

E. Mangenot.

ALBERTIS (do) Albert, jésuite italien, né à Pergine, dans le Trentin, le 29 juillet 1593, entra au noviciat le 17 octobre 1615, enseigna quatorze ans à Milan la rhétorique, la philosophie, les mathématiques et l'Écriture sainte; il mourut à Rome, le 3 mai 1676. — *Paradoxa moralia de ornatu mulierum communia et explorata, pro confessorii et concionationibus elucubrata* (I), Koine, 1658; Milan, 1650, in-8°. D'après certains bibliographes, il aurait publié un autre traité touchant à la théologie morale : *Contra saltationes et choreas*. Il est plus que douteux qu'il ait été imprimé; mais le manuscrit existe à la bibliothèque Viltono-Emmamielle à Rome, mss. gesuitici. n° 1575, 3603; il est en italien. — *Discorso intorno i balli maschere e carnevale ai quali con theologiche ragioni... si csamina... sin dore siaao liciti...* Il laissa encore d'autres manuscrits de théologie : *recta operandi regula*, — *De Ethnicorum et Judaeorum matrimoniiis veris et irritis*, — *Trutina opinionum moralium*, qui est, je pense, le manuscrit *De opinione probabili*, signalé par le P. Zaccana comme existant au collège de Milan, vers 1750.

Dn Backer et Soinniervogel, *Bild, de Ai Cl* de Jésus*, 1800-1897, t. I, col. 128-130; t. vin, col. 1597.

C. SoMMEnVOGKL.

ALBI Henri, jésuite français, né à Boleme (Vaucluse), le 21 janvier 1590, admis le 30 novembre 1607, enseigna les belles-lettres, la rhétorique, la philosophie et la théologie, fut recteur des collèges d'Avignon, Arles, Grenoble et Lyon, et mourut à Arles, le 6 octobre 1658. — Outre quelques vies de saints, les éloges des cardinaux français et un petit traité sur l'art d'aimer Dieu, il a publié : *Defense de la conception toute pure et saine tache de la Sainte-Vierge et des raisons que l'un a d'en espérer de l'Eglise une dernière définition*, (Grenoble, 1655, in-80, sous le pseudonyme : « le sieur de Cabiach prostré, docteur en théologie. » — On a encore de lui un livre ou opuscule (il doit être assez rare, car je ne l'ai jamais rencontré) : *L'Anti-Théophile ou réponse au livre qui porte pour titre : Le Théophile paroissial de la Messe de paroisse*, Lyon, 1619, in-12. C'était une défense des privilèges des réguliers, attaqués d'abord par un capucin, le P. Bonaventure (de la Bassée), dans son *Parochianus obediens*, 1633, réimprimé sous le titre : *Theophilus parochialis*, 1635, 1638, et *Parochophilus*, 1657. La partie qui concerne la messe de paroisse fut traduite en français par un prêtre de Paris en 1619; c'est la loi que le P. Albi entra en lice; il réfuta Benoit Pins, bon traducteur, qui répliqua par sa *Responso rhrestumne à un Lili.dte anamfme, honteux et diffamatoire*, 1619. Le P. Albi revint à la charge avec son *Apo-*

Logie pour TAnti-Théophile paroissial, par Paul de Cubiar, prêtre rrrquhrr, 1649. Les «h-ux .k lviua un.* l« r-minvrent la quvn Ile en s·· réconciliant publiquement, â Lyon, devant dix-sept personne* notable*. Pascal a fait usage de h .pièce qui fut rédigée à cette occasion, dans sa quinzième Provinciale.

Im Itocker cl Sofnmervogcl, Îhbl. dr ta O de Jésus, U l. cul. IM-Kal; t. vm. col. IÛU9,

C. SOMMERVOGKta

ALBIGEOIS. — L Origine*. IL Doctrine. IIL Or-ganisation. IV. L Égh*e et les albigeois.

I. Oiik .infjs. — Li question (les origines de l'albi-géisme n'est p is complètement éclaircie: quelque* points cependant sont acquis a l histoire.

H est sûr que lca albigeois professèrent le dualisme et que, par li, ils se distinguèrent des vandois. A Bos-suet revient l'honneur d'avoir établi ce double fait dans le livre XI de l *Histoire des variations des Églises pro- testantes*. Sauf un petit nombre d'exceptions, les protes- tants rejetèrent ces deux conclusions cl les catholiques rejetèrent la seconde, jusqu'au milieu du xix· siècle; des travaux, entrepris alors cl continués jusqu'à no* jours, ont donné raison â Bossuet. Cf. A. Hébclliau, *Bos- suet historien du protestantisme*, Paris, 2* édit., 1892. p. 418.

Du dualisme persan on aboutit à l'albigéisme à travers les sectes suivantes : gnosticisme, manichéisme, prised- lianisme, paulicianisme (en Arménie, vers 668). bogomi- lisine (chez les Bulgares, au commencement du x* siècle). .Mais on ne saurait décider avec certitude si entre ers hérésies il existe une filiation proprement dite ou seule- ment un lien logique.

B.iout Glaber. *Histor.*, in, 8, P. L., I. cxi.il,col. 659, affirme, à propos des hérétiques exécutés â Orléans en 1022, que le ni o-manichéisme fut importé en l rance dr l Italie. Etait-il venu de la Bulgarie dans l Italie? Est-ce de la France qu'il gagna l'Espagne et l'Allemagne? Dans quelle mesure les néo-maniclni*ns qui apparaissent un peu partout au \n siècle se rattachent-ils à ceux du XI^e siècle et mémo entre eux? Pierre de l.ruv* et Henri enseigneront-ils le dualisme? Autant de problèmes qui ne sont pas résolus.

La diflusion de l'hérésie néo-manichéenne fut assez rapide et intense dans le midi de la France, principale- ment dans le Languedoc. D'après M. A. Molinior, nou- velle édition de *l'Histoire générale de Languedoc* par Devic et Vaissele.' t. vî, Toulouse, 1879, p. xn. † en dé- pit des invectives des auteurs du temps el de leurs exa- gérations, † les partisans de l hérésie «n'y formaient qu'une minorité intime ». Les *par/ails*, oui; mais les *croyants* étaient fort nombreux, et il faut tenir compte de la multitude de ceux qui, sans embrasser l hvresie, en furent lrs fauteurs.

Les néo-manichéens s'appelaient *cathares*, du grec χαδαρό ,c'est-à-dire purs. *Calhan* devint *cazari*, *gazari*, el surtout *cathariün*, *patharini* ou *patharem*, *patrini*, quand, au xm siècle, on confondit à tort les adhares avec h . palarins un arialdistes orthodoxes de Mil in. Ces deux appellations, *cathare* et *patarin*, furent usitées partout.

Ln l rince, quoiqu'il semble que le centre principal dy catharisme n aît pas été Albi. mais plutôt Toulouse, on les nomma *albigeois*; ce mot prévalut vers la fin du xii· siècle. On les trouve désignés encore de la sorte ; *hérétiques*, l'Église voyait en eux les lu r. tiques ptir excellence et. dans la l rance méridionale, les cathare* étaient les *hérétiques* tout court; — *tisserands*, beaucoup exerçaient celle profession; — *ariens*, à cause de leur théorie sur le Fils do Dieu; — *paulicirns* el. par corruption, *piddtrani*, *poplicains* (dans les Flandres. *piphles* ou *pipies*); — *bulgares*, d'où, surtout dans les pays du nord, *boulgrcs*, *bougres* (ce mot lut t tendu à tout hérétique).

IL Doct hixk. — îx? catharisme n»' fut pas immuable. Il se grossit, en route, d» doctrines nouvelles, et il chan- gea plu* ou moïn* selon les personnes et les lieux. Nous nous altachon* ici a le fixer tel qu'il apparut d ms le midi de la France. L'albigéisme fut, d'adleur*. sa forme de beaucoup la plus importante et à p*»u près identique a celles qu'il revêtit un peu partout on dehors de l Italie.

1. *Dogme*, — Le dualisme con.stitue le fond du .<- terne.

En Italie, les deux groupes cathare* de Bagnolo et de Concorrvo adoptèrent un dualisme mitigé. Il y a deux principe*; mais, disaient-ils, seul le principe bon «t < t« rn»*l; il a cnsS, avec les esprits, les quatre éléments et de ces éléments le principe mauvais a formé le monde. H«dalivrrn« ni a Longine de l'âme, ils ressuscitaient le traduciamsme.

b.* autre* catliares italiens, dits cathares albanais ou de lh si nz;mo. el tous les catlares non italiens, en par- ticulier le* albigeois, admettent le dualisme absolu. A les entendre, les deux principes sont « b-rnelc. Le priñ- cipc bon a créé lrs esprits et le mauvais h matière; une partie des esprits étant d chus onl été emprisonnés dans la mature où ils expient leur Lute; soumis a la métempsycose, ils passent d'un corp* i nn autre -jus- qu i ce qu'ils aient parcouru tout le cycle d» l expiabon et mérité de retourner au cirli.

Comment l'esprit et la matière ont-ils pu tire unis ensemble, puisqu'ils sont aussi aniinutliûpie* l'un a l'autre, et comment la décliéance eut-elle lieu? La-des- sus l'entente n'existv pas. Une première réponse c'est que le principe mauvais, accompi^n· de ses démons, escalada le paradis, triomphi de wiut Michel, et n- tratna le lier* dv* esprits et lestes, qu'il classa dans les corps des hommes et des animaux. D apn-* une seconde solution, le principe mauvais les poussa au péché par des llatteries el de fallacieuse* promesses.

La m hérétiques conservent les noms des trois p<nton- nes de la Trinité, mais seulement les noms. Le Fil* est une creature, c'est le plu* parfait des anges. Le Saint- Esprit est une creature inh neuve au Fils, placée a la tête desTsprits n leste*, anp- gardiens des irnes.

Ils rejettent l Ancien Tc*Umenl, œuvre du principe mauvais, au moins dans ses livres historiques, car. si des cathares condaium nt tout l'Ancirn Testament, les albigeois respectent les livres proph tiques. Le N'ouv iu Testament a pour auteur le bon principe : les albigeois le renerent el. par des traductions vu langue vulgaire, popularisent sa lecture. Cf. L. Cl· dat. *Le Nouveau Tes- tament traduit au xm^e siècle en langur provençala suivi d'un rituel cathare, reproduction pholulilhogra- phique du niamucnt de Lyon*, Pari*. 18SS.

Pour sauver le genre humain. Dieu hn envoya on Fils, non un Fils consubstantiel au P· te, mais unange, lequel n eut qu'un corps apparent puisque, n ayant pas pêche, il n'avait pas a subir l'union avec U matière. Marie, dont il a semblé naître, était aussi un ange, n'ayant de la femme quo l'apparence. Jésus n i donc pas souliert cl n'est pa* mort ni ressuscit· réellement La redemption consiste dans les enseignements que le Christ a donn» s pour cire délivré de l'adoration du principe mauvais el de la tyrannic de la matière.

L'i·gli*e primitive, gardienne intègre des enseigne- ments du Christ, était l Église véritable. A partir de la donation de Constantin, elle s'est corrompue; on a pris â la lettre les symboles et les allégories de l l v.mgile : de là les faux dogmes de la presence r elle et de h transsubstantiation, du purgatoire, de l application des sntirages <t des prières aux défunts, de là n surrection de la chair. Le baptême ne doit pas être confère aux entants; l'eau du baptême n'i pis de vertu Aincliliante. Le culte des images cl celui de ta croix sont condain- nés; pas d'églises, car Dieu n'y habite pas, mais il habite

dans le cœur de ses fidèles. Le pardon des péchés ne s'obtient que par l'entrée dans l'Église cathare. hors de laquelle d n'y a pas de salut,

2 *Morale*. — La malien* cl le monde sont l'œuvre du principe mauvais; donc tout attachement aux biens du monde» tout contact volontaire avec la matière, sont mauvais. H en résulte un rigorisme qui consiste en pratiques extérieures, et, dit lletelo, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq. Paris. 1911. t. v, § 613, < une morale négative, une liste de prohibitions, une litanie de *noli tangere*. »

b- richesses sont interdites; le vrai cathare vit du travail de «es mains. Interdits les honneurs et le pouvoir; interdite la guerre, même pour *se* défendre. Le corps est maté par les jeûnes et les mortifications; toute nourriture animale lui est Interdite. Plus encore est interdit le mariage, parce que la chair est une créature diabolique et que le mariage retarde, par le cours des générations nouvelles, le retour des Ames au ciel. La mort est un bien; il est permis d'en hâter l'heure par la saignée el le poison, ou par *l'endura* qui consiste à s'abstenir de tout aliment. Des hérétiques tombés dans les mains des inquisiteurs, des moribonds qui avaient reçu le *consotamentum*, *se* soumettaient à *Vendura*, ceux-ci pour mourir purifiés, ceux-là pour échapper à la prison ou au bûcher; « on astreignait parfois à l'e/i-dura jusqu'à des enfants du plus bas âge. » L. Tanon, *Histoire des tribunaux de l'inquisition en France*, Paris. 1893, p. 225. Enfin, les hérétiques se refusent, d'une façon absolue, à prêter serment; en cela, d'après l'explication de M. Tocco, *L'cretia net medio evo*, Florence. 1881, p. 92, il-reproduiraient un des traits du mysticisme nébuleux des gnostiques qui. par respect pour la divinité. l'enveloppaient de silence cl de mystère impénétrable : Dieu est trop haut pour être mêlé à nos mesquines affaires terrestres.

III. Organisation. — Une morale aussi dure ne pouvait recruter et retenir de nombreux adeptes; il *y eut des accommodements. On distingua deux classes de cathan-/: les croyants et les parfaits.

Les *parfaits* observaient dans toute sa rigueur la morale cathare. Ce qui constituait partait, c'était la réception du *consolamentum* ou baptême du Saint-Esprit, conféré par l'imposition des mains. La sainteté du ministre était requise pour la validité du sacrement. Hommes et femmes pouvaient le recevoir; on s'y préparait par le jeûne. Les enfants en étaient exclus. Les parfaits rompaient tous leurs liens de famille : ils allaient, deux à deux, de pays en pays, prêcher et administrer le *consolamentum*; le peuple les appelait *bonshommes*, *boni homines*. Les parfaites ne voyageaient pas. Les uns cl les autres portaient, sous leurs vêtements, en signe d'initiation, un cordon de lin ou de lame, ce qui leur valut le nom de *vestiti* ou *induti*.

b* parfait peut-il retomber dans le péché? Quelques hérétiques le nièrent, mais ce fut l'exception. Avant d'être admis à la *recnsolatio*, nouveau *consolamentum*, il fallut passer par des épreuves révéres.

bs *croyants* étaient dégagés des obligations les plus gênantes. Us étaient libres de se marier, d'exercer le commerce ou la profession des ormes, de posséder des biens, d'user de tous les aliments. Mais ils s'engageaient par un pacte formel, *convenientia*, *conrenenza*, à recevoir le *consolamentum* en cas de danger de mort, et à vivre en parfaits s'ils échappaient à la maladie, à moins qu'ils ne préférassent se mettre en *endura*. Les parfaits n'épargnaient rien pour être à leur chevet à l'heure suprême. L'hérédication des malades amenait souvent des legs à l'Église cathare.

Outre le *consolamen!um*, il y avait quelques fonctions religieuses, qui nous sont connues par les inquisiteurs cl par le rituel cathare :

te rarvihum ou *appareillamenlum*, confession pu-

blique des pêches; la confession auriculaire était condamnée;

Li *benediction du pain* faite à table au commencement du π-pas : un pariait récitait l'oraison dominicale, bénissait du pain, b· rompait, ct. en disant ; « Que la grâce du Seigneur soit avec vous, » le distribuait aux assistants qui le mangeaient en silence; parfois des morceaux étalent recueillis et conservés pieusement;

La *tradition de l'oraison dominicale* au croyant, première initiation à la secte;

L'adoration ;ce motemployé parles inquisiteurs désigne la bénédiction que les croyants recevaient des parlaiU, après une triple inclination et â genoux, non seulement dans les cérémonies du culte, mais à choque rencontra;

Le *melioramentum*, que le rituel albigéois décrit comme une cérémonie préliminaire du *consolamenlum*.

De la hiérarchie catholique l'albigéisme avait gardé l'épiscopat et le diaconat. L'évêque avait auprès de lui deux ministres, nommé-» *fiis majeur cl fiis mineur*, qu'on pourrait assimiler à nos vicaires généraux. Le fils majeur succédait à l'évêque. Les diacres gouvernaient les paroisses. Quelques données que nous possédons sur un pape de l'albigéisme ne sont pas sûres.

Les hérétiques furent experts dans l'art de la propagande. Parmi les moyens dont ils se servirent, il y a lieu de citer la création d'ouvriers et d'ateliers pour les artisans. et de couvents de parfaites qui élevaient gratuitement les filles des hobereaux et des chevaliers pauvres. Cf. J. Guiraud, *Hevue historique*, t. l xiv, 1897, p. 225, et *Saint Dominique*, 1899, p. 5\$. En outre, ils composèrent une multitude d'opuscules pour le peuple où. se taisant de propos délibéré sur les points les plus difficiles cl les plus extraordinaires de leur système, ils se bornaient à un petit nombre de traits essentiels qu'ils présentaient sous une forme saisissante, el â de grosses railleries contre le catholicisme. Cf. C. Molinier, *Annales de la faculté des lettres de Bordeaux*, 5^e année, n° 2, p. 230.

IV. L'Église et les albigéois. — 1. *faits rniyct-FAUX*. — La répression de l'hérésie fut moins active dans les pays du midi que dans ceux du nord; ici, quoique de l'an 1000 au premier tiers du xm^e siècle il n'y ait pas eu de lois contre les hérétiques, en fait ils furent poursuivis et condamnés à mourir, le plus souvent par le feu; là, les hérticpies furent quelquefois mis à mort pendant le premier tiers du xi^e siècle, et. d'une façon générale, tolérés en fait jusqu'aux dernières années du xn^e. Cf. J. Ilavet. *Bibliothèque de l'école des chartes*, L xn, 1880, p. 606.

ba première apparition des m'o-manichrens nux environs de Toulouse est signalée, vers l'an 1022, par Adhémar de Chalkinnes, qui ajoute qu'ils furent détruits, *apud Tolosam inventi sunt manichci el ipsi destructi, liistor.*, nr, 59, P. L., t. cxli, col. 71.

Le concile (pii se tient à Toulouse, en 1119. rejette de l'Église de Dieu les hérétiques qui condamnent l'eucharistie, le baptême des enfants, le sacerdoce el le mariage, et veut qu'ils soient réprimés par le pouvoir civil. Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia*, t. x, Paris, 1671, col. 857. Il y a là l'indication de quelques-unes des erreurs les plus graves des albigéois.

En 1115, Eugène III envoie dans le Languedoc, en qualité de légat, le cardinal Albéric d'Ostio, pour arrêter les progrès du pétrobrusianisme et de rhenricianisme; s'il n'est pas sûr que Pierre de Bruys et Henri aient enseigné le dualisme, incontestablement ils propagèrent quelques-unes des idées chères aux cathares. Albéric essaye de ramener les dissidents par la paroi» ; il éprouve un échec complet. Saint Bernard. qu'il appelle à son aide, obtient partout des pronu <*) s d'un retour sincère à l'orthodoxie. Cf. E. Vacandard, 1 ie *de saint Bernard*, t. π, Paris. 1895 p 217.

Le concile de Helnib de 1118, le prunier (pii viso

nominativement « les hérétiques de h GasCdge et de la Provence », défend de les protéger sous peine d excommunication. L'ildæ et Coatuir, t. X, col. 1113. Cette censure rot renouvelée, en 1162, par le concile de Montpellier, qui ordonne aux prince* d'exercer contre les hérétique* leur juridiction temporelle ; en i'163, par le concilh de Tours, qui spécifie que les albigeois seront emprisonnés et privés de leurs biens ; en 1179, par le lll concile œcuménique de Latran, qui adresse un appel au bras séculier. Labbe el Cossart, t. x. col. ! \$10. 1419, 1322 ; cf. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, § XLVin,

En 1181, au concile de Vérone, Lucius lll rend le fameux décret ou il frappe d'anathêmo l« s albigeois, et < tous ceux qui, on matiore de foi, pensent ou enseignent autrement que l Église romaine » (en voir le texte plus bas), et enjoint aux comtes, barons, recteurs ou consuls de-s villes et autres lieux, de prêt r main forte aux < léquiro contre les hérétiques cl leurs complices, cl d'exécuter lrs statuts ecclésiastiques et impériaux, luibbe et Cossart, t. x, col. 1737. Ce décret n'indiquait pas la peine «pie devaient prononcer les tribunaux séculiers. L'empereur Frédéric Barberousse, qui avait assisté au concile, la précisa dans un édit, le premier qui eût été remlu à ce sujet par les prince* : il mit les hérétiques au ban de l'empire, ce qui entraînait l'exil, la confiscation des biens, l infamie et l'incapacité de toute fonction publique. Cf. Fickcr, *Nittheilungen des Instituts fur oesterreichischc Geschichtsforschung*, t. r, 1880, p. 187.

En dépit de ces décisions, les albigeois furent assez peu tracassés ; il n'y eut guère que la légation de Pierre, cardinal de Saint-Chrysogone, en 1178, pour les jeter d.ms un émoi sérieux. Cf. Henri de Clairvaux, *P. L.*, t. cciv, col. £15.

Avec Innocent III, la répression de l hérésie devient plus active. Gn de ses légats, Pierre de Castelnau, ayant clé assassiné, en 1208, par deux hommes nu service de Raymond VI, comte de Toulouse, que Pierre de Castelnau avait excommunié, le pape, convaincu que Raymond est coupable de cc meurtre, ordonne de prêcher contre lui une croisade.

Le récit de la guerre des albigeois n'entre pas dans notre cadre. Qu'il suffise de rappeler les instructions d'Innocent III au légat Arnaud, abbé de Citeaux, chef de la croisade, qui ont été injustement incriminées. *Innocent. III Epist.*, xi, 232, *P. L.*, I. ccxv, col. 216 ; cf. C. Douais, *L'Église ct la croisade contre les albigeois*, Lyon, 1&2, p. 21 ; — le siege de Béziers (29juillet 1209). Cf. la lettre d'Arnaud, *P. L.*, t. CCXVI, col. 137. b> mot : « fuez-les tous, Dieu saura bien reconnaître les siens, » *Credite cos, novit emni Drus qui sunt cjus*, attribué au légat Arnaud par Césaire d'Hoislerbach, *Dialogus miraculorum*, v, 21, édit. Strange, Cologne, t. I, 1851, p. 302, n'est pas authentique. Cf. P. Tamizey de Lirroque, *llcrue des questions historiques*, t i. 1860, p. 168 ; — la remise à Simon do Montfort, sur la proposition du légat, do la vicomté de Béziers et de Carcassonne, et, âpre* la bataille de Muret (1213), qui vaut à Simon de Montfort le titre de comte de Toulouse, l'appel de Raymond VI à Innocent III et sa comparution au IV concile œcuménique de Latran (1213).

Li guerre prit lin par le trait· de Paris (12 avril 1229). Raymond VU, fils de Raymond VI, y cu'da presque tous ses Etals au jeune roi de France, Louis IX ; il stipula le mariage de sa fille Jeanne avec un des frares de saint Louis ; enfin, il s'engageait à poursuivre les hérétiques dans les domaines qui lui restaient. Voir le texte du traité dans Devic vt V.iissèle, *Histoire générale de Languedoc*, nouv. édit., t. vin, Toulouse» 1879. col. 883.

Pendant cette guerre, la peine du feu fut infligée, pour la premier»' fois, aux hérétiques des provinces méridionales» en 1209. à Castres. Cf. Pierre de Vaux-Crmay, *Historia atbigms*, 22. dans dom Rouquet, *Hecueil des historiens des Gaules ct de la France*, nouv. édit., t. xix,

Paris, 1880. p. 24. Le fait renouvela à plusieurs reprises < t, dans la suite, ce supplice devint universellement la peint· h-gale de l'hérésie.

Tout en s'occupant de trancher r h» litige entre Raymond VI et Simon de Montfort, le concile de Latran affirma, «l une façon solennelle, les principaux dogme* combattus par le* albigeois. Nous tn donnons le texte plu* loin.

Au concile on vit paraître saint Dominique. D»-< 1205, Dominique, simple chanoine dOsma (Espagne), avait travaillé a l extinction de l'albigéisme, surtout par la force de la parole et l'ascendant de la vertu. Lit-il appel aux rigueurs du bras séculier ' Li question a été soav« ni et passionnément agité». De vrai c'est que Dominique n'a pas *fonde* l inquisition ; mais on a des preuve* que, â titra d'auxiliaire des légats, il eut miMion de amramcre lrs hérétiques, « et qu'en h-s *convainquant*, il le* lierait» indirectement mais sûrement, au supplier, a moin- que» par un acte de sa clémence, il ne suspendit faction du bras Sikulirr, instrument docile dr l Église. · J. Guiraud, 5. *Dominique*, p. \$3. Le concile adopta les vu«s dr Dominique sur la m-cosilé d» perfectionner la prédication et la conlrovercx· contre l'hérésie ; mais il n'alh pas jusqu'à approuver Tordra que le saint venait d in-liturr avec ce programme : combattre perpétuellement pour l'orthodoxie et la morale. L'approl»ation fut accordée» l'anmc suivante, par Honorius lll ; encore la bulle ne mentionnait-elle pas le but spécial poursuivi par Dominique et ses compagnons. Balme et Ixlaidîfer, *Carfulaire ou histoire diplomatique de saint Dominique*, l. II, Paris, 1897. p. 71 b Simt->i<-e continua d'envoyer dans le midi des légats, qui jouèrent un rôle à peu près exclusivement politique.

A l'inquisition épiscopale el par légats allait suer'der l'inquisition proprement dite ou inquisition monasiiqne. Son < t nn-nt p im nt remonte » Grégoire IV-Par les bull » des 13, 20 vt 22 avril 1233. le pape confiait aux fils «le saint Dominique le mandat de pourvoir, dans tous L * diocèses de France, a la r» pression de l hérésie, sur h simple choix d'un provincial. Ripoll et Bremond, *Pullarium onlinis Fratrum praedicatoruni*, t r. R i · · 1721*. p. 17

Ixs inquisiteurs dominicains sévirent contre les albigeois. De Guillaume Pelhisse, l'un d«» premiers inquisiteurs qui retrace sur le vif les procède inquisitoriaux, dans une pn-civuse chronique, à Bcmard Gui, qui remplit Toflice d'inquisiteur de Í3Û8 a 1323» et dont la *Pixictica inquisitionis* « marque, dit M. Tanon. *op. cit.*, p. 71, le point culminant de l'inquisition dominicaine dans la pleine el paisible possession de tous scs privilèges », ils laissèrent peu de repit aux hérétiques, b'ur action, quoique ralentie, continua» à s'exercer durant le xiv siècle. Vers la fin du xiv siècle. Thérêsc cathare n'était plus guère qu'un nom dans le midi de la France.

II MvñKTPB certes lll AU (nSrlLL'DE VLnuVE' ll«U(evlrBta

Universos qui dr saernmento corpûris cl sanguinU lÀlñlñl nostri Jcsu Christi, vel de baptisinate, «ni peccatnnim remkslune (le texte publié par ivnzitiger, §49, ñiortê p-e-cuUirum confe^ionc} aut de matrimonio vet de rvllqul* co-clcsisstk sacramentis aliter (scnlro nul docere non metuunt quam sacrosancta remana Ecclesia prnxlicat el ub^ervut, el generaliter quoscumqur eadem romaDa Ecclesia, vel singuli «•pi.-copl JHT dioxr«M'S SUAS cum consilio clericorum, vrl clerici ip*i, aede vacanto, cum consitio, »l oportuerit, viciniorum cplscoporum, tacrvUcusjn-

Tous ceux qui, an sujet du Mccnrnt du corps et du wng dcN trv-S -n· orJ«Su—Cbrti-t. ou du liaftcmc. ou d» ta rémtafan des r <l ·*, du mariage ou de* outra* saenunents de l Église ne craignent do penser ou dTenseigner autre ch<»sc que cc que ta sainte Égiiso romaine on^ignect ob* serve, el gén^ndrm· ni tous ceux que l Égli— romaine, ou les CvC-qucs dans leurs dlocccs après avoir pria conseil de leurs clercs, <»u le- clercs cux-mtoies, pendant ta vacance du siège» fut le conseil, s'il ta faut, dca Cvt-qm-s vi i-m·». auront jugés tactiques, nuu> le» existai-

avec les doctrines vandolsos : celui qui définit que seuls les prêtre· sont les ιηουιστην du sacrement de l'eucharistie, tandis que h·* vaudois accordaient ce privilège a tout fidele, a la condition d'être sans p*cbé, — cl celui qui déclan· valide te baptême des enfants. El même ce dernier article n'est pas Fans atteindre les cathares, car si, <i la différence des vaudois, ils rcj» latent h· bapteinr d'eau, ils s'accordaient avec eux pour proclamer le baptême des enfants invalide.

Le reste est une claire el forte condamnation de l'albigéisme. Sur la Trinité et les deux principes, sur h création, sur Jésus-Christ, son Incarnation, sa mort et sa résurrection, sur l Ancien et le Nouveau Testaments, sur l'autre vie, sur TEglise», sur l'eicchbarisliv, le Ixiptènie el le mariage, les définitions du concile contredis* nt directement les théories des albigeois.

Au sujet de la chute de l homme, le concile établit quelle eut lieu â la suggestion du démon et, par la. écarte l une des explication* des hérétiques. Il néglige de r«dn^scr, dans ce quelle a de dcfeclut ux, l'autre explication, d'apres laquelle le diablo aurait eu recours à la ruse el aux promesses mensongères; déguisé en ange de hunicre, il aurait pénétré dans le ciel et aurait déterminé une foule d'esprits célestes â venir liabikr sur la terre, où il les aurait unis à des corps.

On sait que les albigeois admettaient une sorte de confession publique. Le concile n'y fait aucune allusion. Il se borne à définir qu on peut toujours se relever, par une vraie pénitence, des péchés commis apres le baptême. La masse des albigeois aurait souscrit à celle proposition, quitte â ne pas s'entendre avec l'Église sur la nature de la vraie pénitence. Quelques-uns cependant, au rapport d'Alain de Lille, /λ· fide calhulica, i, 48, P. L., I. (XX, col. Xd, affirmaient quod remixxioneniqua· fit in baptismo non habit locum alia qua· fit per pwnitcnliam; en conséquence, ils expulsaient de leurs rangs quiconque se rendait coupable d'un péché après avoir reçu leur baptême. C'est exactement l erreur condamnée jxir le concile.

Λ m.si t.j tr> Laissant de côté la question du droit de l'Eglise vn malivre de répression de lhérésie, il n'est pas possible d'approuver tous les actes des inquisiteurs, pas plus que tous les coups d'épée de Simon de Montfort ct de ses partisans. D'autre part, on ne saurait nier que les albigeois valurent souvent mieux que leurs doctrines, ni contester les désordres d'une partie du clergé, stigmatisés par Innocent 111, Epist., ni, 24; vn, 75, P. £., t. ccxtv, col. 005; t. ccxv, col. 355, etc.

Ces reserves faites, il convient d applaudir â la victoire de l Église sur les albigeois.

1. /tu pomi de me français. — On n'a voulu voir dans li guerre des albigeois qu'un antagonisme de races, une lutte du nord contre le midi. C'est inexact. Le dessein primitif de la guerre fut religieux; les autres motifs fur* nt secondaires. Et, si beaucoup d'abus se commirent, il est juste de les regretter; mais il faut s< rappeler aussi que la réunion, à la suite de la croisade, des provinces du midi â la couronne de France, eut une importance extreme, cl que. < le jour ou elle fut effectuée, notre nationalite fut définitivement constituée. » E. Boularic, S<i>h(Louis cl Alfonse de Poitiers, élude sur la réunion des provinces du midi et de l'ouest à la couronne, Pgris, 1870, p. 15.

2. .lu point de vue chrétien. — En somme, l'albigéismv, « malgré· sa pretention de s'adapter au Nouveau Testament en Pinterprêt mt par des allégories, était moins une hérésie qu'une religion dilb rvniv; i sa doctrine <lait <i ii moitié païenne i. C. Schmidt, Précis de Vhistoire de l'Église d'üccidcnt pendant le moyen dgc, Paris, 1885, p. 222. 225. « L'écorce cl non l'intérieur. les mots et non les idées fondamentales étaient chrétiens. > llofele. Histoire des conciles, trad. Leclercq. Paris. IJII, l. v,§ b15. L< christianisme riait donc en jeu ou

ralbigéfame disparaîtrait ou c'éLiit à lui de disparaître. 3. Au point de mut social. — La doctrine albigeoise * portait en elle·rnerrie, aux yeux d'homme· un peu «claire·. des germes de mort, par conséquence· antisociales;car elle conduisit, par la manière· dont elle envisageait la matière, à Tan0anli*«ement de tonte civilisation ct même, par >i condamnation du mariage, à l'extinction de la race >. L. Tanon. loc. cit., p. 10. 4L Tanon ajoute : < Elle se serait modifiée si elle avait définitivement triomphé, et set conséquences extrêmes auraient été assez atténuées pour qu'elle pût s'adapter aux conditions nécessaire· de la vie sociale. » Qu'rn savons-nous? En tout cas, |Église la combattit telle qu'elle s'affirmait, «l. comme le dit M. P. Sateilicr, Vie de saint François d'Assise, Paris, 1894, p. 40, triomphe de la papauté fut celui · du bon sens et de la raison ».

I. SmmiXS ANCTFKXTS. — 4· Ifs ACTES : Innûcmtu Hi SpitffP. L, L o.six-ccxx u; Devie et VaWte, IL awre ·jcnéraU d* Ltinyuri'uc, n> QV. 6dit.. L VIII, To»J< use. tiflU, eoL 3TEM7T/>; A. .MUInter. Catal^jue des actes de Sanan ci dAmouri ilr Moutfijet, Par *, 1874. 2·5Γ Λ LES bo· TWfgS· Au \ir Edxrt d>· >-'. r -. Serntoor^ » H/ P. l^.. L cxcv. c* l. tl-tH; El. r-hord de lb thune. Andi/urrevU, dans 4L dt la Bignc. Hib!.:oth. l'ai., L tv, 4' «dit.. Par>'. Γ· parL, <xL *. Bernard de Eoncande. Aderr*u· i/m/iPh a iu im (iber (ütr> (aux. le traité <<· centrr le* catban *i. P. L. t. o iv, c. l. Ijttv n-gaude. Cun- · frrlica- / !.. t. GCTP, col. 1235-tt>- entro <fe Milan. Vt<i Jurrrrficonon. P. L., L CCiv πύ. 775-7ΛZ; — ou xin* sdècie, Mvneti de Cn:rn ne. Adivsn· et val-déftites, Rome, Î713: Ilainicr SaCCQfl, Summa «ie colhans rC tronui fui, dan* M. de la Blgne. Jidr.uj h. L tv, ll i irt.. e>l. 743-77'· (s as le Utrv faux L,' r cuh'j i /urrr-ficCOJ). Alain d. l^lle. Dr fllr cithoUca euhtru hrretia i temporto. P- L-, L CCX, col. Luc de Tuy, altéra rua lhiritjæ co>>iroiv**4v. iidtmu aibigetunum nTures, (Lui· M. de la Bignc. Ihb bath. pat., L iv. Il* pirt-, cri. 575-711; débat (i'Izam rt dt Sicurt F>q ···» as. r nn- ;rr *nrtil j-ubbé» traduit cl ann U par P. Meyer, Nogenl-te-Rolrus. t*Â), Un traita médit <tu iz/r siècle contre tr*hrctiqu.es cathare^ publié (les titre* d<^ chapitre* eentancitl) j xr C. Moünler, <Lns Aunalrn de la faculté des hures dt hui uziiux. 5e année, lu 2, p. 237-23>. 3' SL'h LA nt Ennr DES U RiGFnr> · Pierre do Vaux-Q -n>y. Historia albitjfnsum, dans d n> Bauquel, /tecuri. /n>fû-ririix de.* (λη</·* rf iir la Fra^at, n-aw ed.L, L txt, 1880. Peris, p. t-111. Gu*!Uxnno de Pu\-Ijiurviw, ihsUrui h. B · i ' xix, î VJ3-223;L xx. Paris. <&H. p. 714-778: La chatfon de ta crolMde contre les alLiq-ou, <*litée ct iraduito par P Meyer, Port*. 1873-1879, 2 voL; ITuLnrc d'ta guerre des <ilbhjcoi* n st' c· Lu-yuntoci »i |x it un luie rn autrur ano· . D. Bouquet, t. XfX. p. 114-W2. bur la valeur <b a- *>um-s cf. C. <tc Stnrcl. /Irrui' x qu >ti<tiis upu m, l xvi, 1874. p. 133478; et P. Meyer. La cAa>uon de la croisade, L n. p. 111-XC111. 4 SL'fi lA hfrni sstox IVQflSITmiALE LtbTseutertiarum πμρι.*>Iiv·H< thob/san r ob w» iu> 1Λ07 ad annum J323. publi's par P. do Umborecb. dans Hatona iuquuitionis, Amsterdam, 1892. 2* pagination, p. ·KTG. (L M·«llnicr. Dr fiatre GuiUrhno PcliéeO verrrrrimo mqwuitioni* h^iurico, accessit rju.sdnn fratrié chronicvn, Parim Cf. surlc^ autres sources C. Molinier. L niquhttion dans lr midi d. la France au Vnr et <vi xii·* siècle, etude sur tes «.ourers de *v>1 /xMf-ure. Parig, 1839; C. Douais, Ltïc sources de l'histoire dt rinquisttion diuv* le midi de la France aux Vnr et î/v siée· *, Paris, 1881 (rvnkrme une nouvelle ct molllcure édil ^n do la chronique do Pelhistfe) ; C. Molinler, Ftudr sur quelques nmnu.'icrits des Inblfuth^qurs d'Italie concernant rirqu^ition ct les croyances hi étiques du x>r au xvir siècle, Paria, 1888. IL TRAVAUX Mom.Kxrs — Devta et Valssête, Histoire yenè-raie dt Laityurdec, nouv. édiL, L vi-xiit. Toutous* 4879; C. Schmidt. Histoire cl doctrine de ta sévir de* caihorru ou albiyruis. Pan», 2 vol., 1848; Hefole. HisCoiredesCuuci/<*«, trod. Leclercq, Paris, Iull, t. V. \$ 615; C. Douais. Les albiycois, leurs oriffines, action de EKqUm au xir siècle. Paru. 1879; F. Tocco, L'ercsia nrl medio nx», Florence, 1884, p. 73-114; !.. Tanon, Histoire tribunaux de ^inquisition en France, Paris. 1893; A. HétaUkui. Iloswt historien du protestunlirme, l 2* edit.. Paris. 1892. p. 231-252, 315-333. 380-419, 47G-4S3. 53*8333;

V« irrn mitrete« autre· ouvrage· cité· par J. Guiraud, *Questions tThUtoirr, i'ar* - 1900 p. 3440. U. Chevalier, *Répertoire des sources histur. du moyen âge. Topo-l ibliugraplue, co* 39-42.

F. Vernet.

ALBIZZI Barthélemy, *Albidus Bartholomsrus Pisanus*, religieux franciscain, nd a Rivano, en Toscane, mort a Pise le 10 décembre MOI, s'est rendu célèbre par l'ouvrage qu'il présenta au chapitre général de son ordre a Assise, en 1399, et qui avait pour objet lrs *conformités* existant entre la vie de Notre-Seigneur Jésus-Cbrist et celle de saint François. Il fut imprimé* pour la premiere fois â Venise en un vol. in-fol. s. d. L'édition publiera Milan en 1313 a pour litre : *Liber conformifatum, (fpus aureæ et inexplicabilis bonitatis continentia : conformitatum scilicet dite beati Francisco ad vitam Domini nostri Jcsu Christi*. Ce livre lut vivement attaqué, surtout par les protestants (voir Alber Érasme), rt, i la suite de ces attaques, les franciscains modifièrent le travail de leur confrere dans une suite d'éditions qui, toutes, portent un titre différent; en outre, furent publiées de nombreuses contre-réfutations et apologies en faveur de l'ouvrage d'Albizzi. Celui-ci était un prédicateur renomme, rt il enseigna la théologie a Bologne, à Padouc, â Pife, â Sienne et â Florence. Outre des sermons, nous avons encore de cet auteur un livre : *De laudibus IL Virginis*, in-4·, Venise, 1596.

Wadding, *Scripton s ord. minorum*. Rome, 1650, p. 48; Wadding, *Ahfful-s minorum*, nn. 1399. 2· édit., t. ix, p. 152; Tuab· -chi, *Storia delta letteratura italmna*, Florence, 18U5, t. V, p.144; Sabatier, *Vie de S. Fiançois* Πηπ-, 1894, p. LXIV.

B. IIEI RTEIIZE.

ALCANTARA (d»j Pierre. Voir Pierre ü'Alcantara.

ALCOLEA (d i Martin, de l'ordre «les chartreux, est connu dans la bibliographie tliéologique par une édition qu'il donna en 1667, des *Resolutiones morales* du théologien Diana, sous ce litre : *Anlonmus Dianacoordinatus*, Lyon, 1667, 9 vol. in-fol. Martin d Alcoléa a reproduit le texte exact d'Antonin Diana et respecté l'ordre général adopte· par cet auteur, mais il a ajoute des titres nouveaux, des notes marginales, des tables assez complètes ct méthodiques. Toutefois cette nouvelle édition laissait à désirer et «on auteur même en reconnut les défauts puisqu'il publia, en 1669, un volume de corrections. Le tout fut r· dite en 1680, Lyon, 10 vol. in-iol., et en 1698, Venise, 10 vol. in-fol.

Michaud, *Ütographie univcrselte, sri. Diana*, ««lit. Vive·*, «. d., L xi, p. 1; Hurter, *Vumcnctator httrranus rcccnliuris theulcrgix cuthotias*, tn q ruck, 1892, t. !, p. 497.

A. Beügnct.

ALCUIN. — I. Sa vie. II. Son rôle. III. Ses œuvres.

I. Sa vie. — Alcuin, *Alncimis, .tlceinux, Alcuinus*, ou, comme il s'appelait en donnant â «ou nom une forme plus latine. Albin, *Albimis*, naquit près d York, «lune noble famille anglo-saxonne, vers l'an 735.

Il fut élevé· dans l'école épiscopale d York. Mabillon, *Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti*, l. iv, 1" pari, Paris, 1677, p. Iü3, a essayé «le démontrer que celt· église était desservi® par des bi*n« «lictms et «pu* le jeun· Alcuin fut agréé· à l'ordre «le saint BenolL D'autres encore ont admis le b«*né-dictini«me «l Alcuin, par exemple Weiss dans «on *Lyraum benrdu tinum seu de saneto Alcuino aliisque bonarum litterarum ex online sancti Benedicti professoribus publicis historia*, Paris, 1630. Leur opinion ne repose pas sur des preuves solides.

Alcuin rut pour maîtres l*arch<?vêqu« Egbert el Aelbert, homme de sivoir et de renom, grand ami «les livres. Les progrès «lu disciple furent tels qu'Aelbert, surtout à partir du moment où il devint archevêque d York (766). se l'associa dans la direction de l'école. Alcuin fut ordonné· diacre à une date inconnue : il lo n sla toute «a vie. Nous ignorons aussi la date d'une mission auprv· de Charlcinague.

Après la mort d'AelherL Eanknld, «on successeur, chargea Alcuin d'aller â Rome (vers 78Ü), afin de lui obtenir le pallium. En s'en retournant, Alcuin rencontra (781), à Parme, Charlemagne, qui le pressa de venir en France aussitôt que sa mission serait accomplie. C«4 ce qui eut lieu : Alcuin se fixa auprès de Charlemagne, non sans avoir un congé temporaire de son roi et de son archevêque.

H fut accueilli avec honneur : Charlemagne lui donna les abbayes de Ferrières et de Saint-Loup «le Troycs, et lui confia le soin de ranimer le culte des lettres.

Vers 790, conformément â sa promesse, Alcuin rentrait en Angleterre, où il traita peut-être la paix entre Charlemagne et le roi de Mercie, Oflla. Nous le retrouvons en France en 793; il avait été appelé» par Charlemagne pour combattre l'adoptianisme. En 791, il assiste au concile de Francfort. Au concile d'Aix-la-Chapelle(799), il triomphe «le l'opiniâtreté de Félix «l (rgel.

En 790, Alcuin avait été nommé· abbé· «le Saint-Martin «le Tours. Jusqu'en 8ÜI, il résida tantôt â la cour tantôt a Saint-Martin; plus heureux que dans «les projets de retraite antérieurs, il obtint «le Charlemagne, â partir de 801, l'autorisation de se fixer définitivement dans son monastère. Il travailla à le réformer, avec le concours «le son ami, saint Benoit «l'Aniane. et y établit une école fameuse. H y mourut le 19 mai 804.

Son zèle pour la foi et une vertu sérieuse lui valurent, de quelques écrivains ecclésiastiques, le nom de saint. Ruban Maur. disciple d'Alcuin, l'inscrivit dans son martyrologe. *P. L.*, t. ex. col. 1146. Cf. Bollandistes, *Acta sanctorum*, rnaï t. iv. Paris, 1866, p. 333; Corblet, *Hagiographie du diocèse d'Amiens*, t. !, Paris, 1869, p. 98. Mais il ne paraît pas avoir été l'objet d'un culte public.

II. Son rôle. — Alcuin fut, a pour ainsi dire, le premier ministre intellectuel de Charlemagne, > Guizot, *Histoire de la civilisation en France*, nouv. edit., t. n, Paris, 1853. p. 167.

Ce n'était pas un génie créateur. Ses ouvrages de théologie ou de philosophie ne présentent rien de tria original : il use et il abuse «le la méthode des *defflorationes*, qui fut si en honneur au moyen âge. Mais il fut le dispensateur du savoir des générations précédentes. < Son rôle consista à maintenir les esprits de son temps au niveau de ceux des siècles é-coub s, en renouant le lil de la tradition littéraire, et en les ramenant a l'élude des «leux antiquités. ¶ G. Kurlh, *Les origines de la civilisation moderne*, 3· édit., t. n, Bruxelles, 1892, p. 298.

En quittant l'école épiscopale d'York, il dirigea cette *schola palatma*, où il eut pour élèves Charlemagne, ses tils et ses filles et les hauts personnages de la cour, ct il fut l'âme de celte académie dont les membres, selon un usage «ju'il implanta probablement d'Angleterre, se désignaient par des noms emprunt·'» â la Grèce, â Koine ou â la Bible (Charlemagne s'appelait Qavid et Alcuin Flaccus). Par le caractère encyclopédique de son enseignement, par son habileté» â stimuler les intelligences, par sa collaboration active avec Charlemagne dans l'œuvre «le diffusion «les études, il eut une action profonde. Il communiqua le goût «l« c«*s livres qu'il appelait gracieusement des fleurs aux parfums «le paradis *Epist.*, xliiii, *P. L.*, t. c, col. 208; il en onultiplia les copies, par le moyen surtout de son école «le Tours. (T. L. Belisle, *Mènioitv sur l'école calligraphique de Tours au Nf siècle*, «lans *Mémoires de l'institut national de France. Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. xxx!!, Ir' part., Paris, 1886, p. 29-51.

Non seulement il fut le maître «le Charlemagne ct son inspirateur ou, «lu moins, son auxiliaire dans les mesures adoptées pour accroître le nombre et le prestige des écoh s; mais il b conseilla encore «lans tous les grands intérêts de son royaume et dans ses rapports

avec Ti'gli«o. Chortemagno recourut A lui en porticulier pour mener a bonne lin sa réforme liturgique : il lui demanda notamment la correction du lectionnaire, ainsi que nous l'apprend une noie d'un manuscrit de Charln«», aujourd'hui disparue, mais qui nous a été conservée par Mabillon, *Annales ordinis samti Benedicti*, t. n, Lucques, 17119, p. 3(J5).

Quant a la correction de la Bible, due également à Alcuin, qu'elle ail été ou non < une œuvre privée lh jii-coup plus qu'officielle ». Alcuin, en l'exécutant (de 799 environ à 801), entrait dans li s vues de Charlemagne, qui aimait l'unité en tout. Jusqu'alors les textes bibliques présentaient · un mélange désolant de textes excellents cl de textes déplorables, quelquefois deux traductions du même livre juxtaposées, les anciennes versions mêlées a la Vulgato dans une confusion indicible ». Grâce à Alcuin, « la seule Bible en usage a été la version de saint Jérôme et les anciennes versions ont dispara. » S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant leg premiers siècles du moyen âge*, Paris, 1893, p. xv, xvn.

Ilaurrati, *Histoire de la philosophie scolastique*, t. i, Paris, 1872, p. 123, 120, estime qu'Alcuin n'est, « a proprement parler, qu'un grammairien, » du reste lres utile, mais qu'il « n'est pas un philosophe ». De vrai, Alcuin ne pense guère par lui-même. Toutefois, son influence a été considérable en philosophie, cl c'est avec raison que M. Picavet, *De l'origine de la philosophie scolastique*, Paris, 1889, p. 2G7, le regarde comme c le véritable auteur de la renaissance philosophique en Trance el en Allemagne ». Alcuin introduisit, à l'école du palais, le *trivium* el le *quadrivium*; ses livres servirent de base, longtemps après lui, à renseignement scientifique; si leur fond est chétif, leur forme dialoguée est suggestive, et la place qui est assignée à la dialectique préparait le développement de la philosophie scolastique, dont le nom même semble venir des écoles, *scholm*, fondées par lui ou sous son impulsion.

III. SCS œUVRES. — 1° Théologie; 2° Ecriture Sainte; 3° Liturgie; b Philosophie; 5° Enseignement; t° Hagio-graphie; 7° Poésie; 8° Lettres; 9° Œuvres douteuses et apocryphes.

1. j///;o/zx;/r. — Nous avons d'Alcuin sur la Trinité : 1. *De fide sanctæ et individual Trinitatis libri III*, P. L., t. a, col. 11-58, composés après 8UÜ et tirés en grande partie de saint Augustin; — 2. et *De Trinitate ad Fredegisum qua?stones xxv///*, P. A., l. ci, col. 57-64.

Alcuin marqua dans la théologie, surtout par sa lutte contre l'adoptianisme. Voir ce mot. Il écrivit ; 3. vers 793, *Libellus adversus hteresin Felicis*, P. L., t. ci, col. 87-120; — 4. vers 791. *Adversus Felicem libri Vil*, P. L., t. ci, col. 127-230; — 5. vers 800. *tdrer-sui Elipandum libri IV*, P. L., t. Cl, col. 243-300.

Alcuin s'occupe encore de l'adoptianisme dans un certain nombre de lettres; l'une d'elles, inconnue de la *Patralog e* de Aligne, a été publiée par M. Locwenfeld, *Bibliothèque de l'école des chartes*, t. xlii, 1881, p. 10-11, ct par M. E. Dueiimlcr, *Monumenta Germania' historica. Epistolarum t. n Karvlni ivvi*, t. il, Berlin, 1895, p. 258-259.

Souvent la correspondance d'Alcuin touche nux quos-lions théologiques. Par exemple, il y expose comment les mots *substance*, *essence*, *subsistance* et *nature* conviennent à la Trinité. /'. L., t. c. col. 107-109. Voici les points les plus intéressants qui s'y trouvent indiqués.

Alcuin décrit les ceremonies du baptême, P. L., t. Cl, coi. 611-614; cf. t. c, col. 292. Il condamne l'usage d'invoquer la sainte Trinité à chaque immersion, mais il se trompe quand il considère les trois immersions comme essentielles, P. L., t. c, col. 289,342; la controverse sur la nécessité d'une triple immersion fut tranchée par le concile de Worms (868). Labbe et Cossarl, *Sacrosancta concilia*, t. Mil, Paris, 1G7I, col. 916. Alcuin insiste sur le besoin d'usci de douceur a l'égard des infidèles de

l'Allemagne et de ne forcer personne à recevoir le tep-h me. P. L., L c, col. 188, 193. 204.

Il enseigne la transsubstantiation dans une lettre à Paulin d'Aquilée. P. L., t. c, col. 203, cf. col. 280. La *Confessio fidei*, part. IV, P. L., t. ct, col. 1087-1091, esl encore plus explicite là-dessus; mais, si h *Confessio* remonte au temps d'Alcuin, son attribution à l'abbé de Saint-Martin de Tours est «au moins tn-s douteuse. Il requiert, pour le sacrifice eucharistique, le pain azyme et repousse, comme contraire à la coutume de l'Eglise universelle et a l'autonté d» Home, l'emploi du sel dans l'hostie. P. L., t. c, col. 289.

Dans une longue lellre, Alcuin réfute une erreur qui si Lut répandue dan* le Languedoc, et d'âpre laquelle les laïques n'étaient pas obligés de se confesser aux prêtres. P. L., t. c, col. 337-341; cf. t. ci, p. 649-656.

Signalons «néon* des textes précieux sur l'autorité de l'Eglise romaine, par exemple, P. A., I. c. col. 293,—en faveur de l'intercession des sainb.de leurs reliques, des suffrages pour les morts, du purgatoire, par exemple, P. L., t. c, col. 177, 181, 449, 474; L o, col. 831-832. — contre l'opinion, qui ne sera condamnée que plus Unlr de ceux qui renvoyaient après le jugement dernier la vision béatifique, P. L., t. c, col. 842, — contre diverses superstitions. P. L., t. c, col. 450.

//. ti niTVHS sajste — Les ouvrages exégétiques d'Alcuin sont : 1. *hderTogatiões et responsiones m Genesin*, P. L., l. c, col. 516-566; cf. col. 565-570; — 2. *Enchiridion seu expositio pia ac brevis in psalmos pœnitentiab s*, in *jæalmm CXVltl et graduai s*, P. L., t. C, coi. 570-638; — 3. *Compendium in Canticum canticorum*, P. L., t. c, col. 641-664; et. col. 663-666; — 4. *Commentaria super Ecclenasten*, P. L., L c, col. G67-722; — 5. *Interpretatione» nominum hebntirorum progenitorum D. N. Jesu Christi*, P. L., t. c,col. 725-734; — 6. *Commentaria in sancti Joannis et angeliuni*, P. L., t. G, coi. 743-1008; cf. coi. 737-744; — 7. *Tractatus super tres sancti Pauli ad Titum, ad Philemonem, et ad Hrbr.Tos epistolas*, P. L., L c, coi. 1609-1084; cf. coi. 1083-1086. Voir aussi Iruis lettres, P. L., t. c, col. 422, 428, 476.

Sur la recension de la Bible par Alcuin, cf. Mangynol. *Dictionnaire de la Bible*, 1.1, Paris, 1892, p. 341-342, cl ajouter aux sources qu'il cite S. Ifcr^ir, *Uis-tunv de la Vulgate*, p. xv-.wn. 185-242.

ill LITURGIK. — La part d'Alcuin dans h constitution des livres liturgiques est loin d'être parfaitement établie. Migne a publié : 1. *Liber sacramentorum*, P. L., t. ci, col. 415-466. Alcuin affecte des messes a chaque jour de la semaine, par exemple, pour le dimanche, les messes *de sancta Trinitate*, *de gratia Sancti Spiritus postulanda*, et «ancti Augustini : en cela il fut suivi dans des sacramentaires postérieurs. Cl. L. Delisle, *Mémoire sur d*am*ie>u saaxunentaircs* dans *Mémoires de l'Institut national de France, Académie des inscriptions et Mles-lettrvs*, l. xxxil, 1" pari., Paris, 1886, p. 117, 247, 286; — 2. *De psalmorum tau liber cum variisfonnulisad rvs quotidianas accomodahs*, F, L., t. ci, col. 465508; — 3. *Officia per fenas \$eu Psalmi secundum dies hebdomada singulos quibiu in ecclesia cantantur dispositi, non orationibus, hymnis, confessionibus et litanis*, P. L., t. a, cul. 509-612; — 4. Du lectionnaire corrigé piir Alcuin, sur l'invitation de Charlemagne, il existe plusieurs manuscrits, donl le plus n marquable esl le numéro 24 delà bibliothèque de Chartres, qui sembleavoir t té copié sur l'original meme établi par Alcuin. Cf. S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 188; Omont, A. Aolinier, Couderc ct Coyecque, dans *Catalogue grnrvl des manuscrits des bibliothèques publiques de France, Départements*, t. xi, Chartres, Paris, 1889, p. II. Le lectionnaire d'Alcuin serait celui qui a été publié par Pamélius, *Liturgica latmnrurn*, t. H» Cologne, 1571, p. 1-63 : cf. duin Ccillier, *Histoire generale des auteurs*

jarrâf *et ecclésiastiques*, t. xn. Paris, 1862, p. 206. — 5. Le biographe contemporain d'Alcuin dit, l'Inq, c. xn, n. 21, *P. L.*, t. c. col. lu3 : *Collegit nullis de patrum operibus homeliarum duo volumina*. Il est à peu près sûr que le second de ces deux volumes est Aujourd'hui à la Bibliothèque nationale. Cf. L. Delisle. *Bibliolhique nationale. Manuscrits latins et français ajoutés au fonds des nouvelles acquisitions pendant les années 1815-1801*, t. I, Pans, 1891, p. 353, r1 *Notice sur les manuscrits disparus de la bibliothèque de Tours pendant la première moitié du xlr siècle*, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques*, t. XXXI. P*par!., Paris» 1881, p. 19k

/» PHILOSOPHIE. — Nous avons deux traités : 1. *De virtutibus et titiis liber ad Wulonent comitem*, A L., t. ci, col. 61.3-6.38 : c'est une sorte de manuel que Wido devra toujours avoir pour se connaître et s'exciter à bien faire; — 2. *De anim.T ratione liber ad Eulaliam virginem*, *P. L.*, t. ci. col. £19-649. Eulalio était, dans le langage de l'académie du palais, le nom de Gundradr, cousine de Charlemagne.

1. *EBSBIGM v l'XT*, — Nous possédons six opuscules en forme de dialogue, sauf le dernier . 1. *Grammatica*, *P. L.*, t. ci. <.,»! . ^»9-902; — 2. *D. orthographia*, *P. L.*, t. Cl, col. 992-920; — 3. *Dialogus de rhetorica et virtutibus*, *P. L.*, t. ci. col. 919-950; — 4. *De dialectica*, *P. L.*, t. ci, col. 951-976; — 5. *Pippini regalis et nobilissimi juvenis disputation cum Albino scholastico*, *P. L.*, t. ci, roi. 975-980 (Pépin était le fils de Charlemagne); — 6, *De cursu el sallu lunæ ac bissexlo*, *P. L.*, t. ci. col. 9sl-lío>.

vi *hagiographie*. — Alcuin a compose en prose quatre lies de saints, dont ks trois premières ne sont que des retouches d'ouvrages antérieurs : 1. *Scriptum de vita sancti Martini Turonensis*, *P. L.*, t. ci. col. 657-66»; — 2. *Vita sancti Vedasti episcopi Atrebalensis*, *P. Lt*, t. ci, col. 663-682; — 3. *Vita beatissimi Hicham presbyteri*, *P. L.*, t. cf, coi. 681-69\$; — 4. *De vita sancti Willibrordi Trajectantis episcopi libri II*, *p. L.*, t. ci, col. 693-721. Le second livre e*t en vers.

vit *POEsie* — Alcuin a fait beaucoup de vers, *P. L.*, l. ci, col. 725-818, en général assez 'médiocres, si nous en exceptons quelques pièces fugitives bien venues. Ce sont, pour la plupart, des œuvres de courte haleine, hymnes, inscriptions, énigmes, vers moraux, etc. Sur ce fond se détache, avec la vie de saint Willibrord, le *Poema de pontificibus et sanctis ecclesia Eboracensis*, col si. j.

vin *lettres*. — Il nous reste près de trois cents lettre- d'Alcum *P. L.*, t. c, col. 139-512. s C'est à bon droit qu'on les regarde comme les sources les plus importantes pour l'histoire du temps de Charlemagne, b dit M. Ih. d. Sickel, *Alcuinstudien*, dans *Sitzungsberichte der K. Akademie der Wissenschaften*, t. LX.XIX, Vienne, 1875, p. 46].

lv *aamrs douteuses et apocryphes* — Les œuvres d'Alcuin ont été» fort goûtées du moyen Age, qui nous les a transmises dans un grand nombre de copies. On lui on a mémo attribué qui n'étaient pas de sa composition, et dont il « mil facile de dresser une assez longue liste. Il su(lira d'indiquer les plus importants des écrits apocryphe ou d mt uxpubiéssoui le nom d'Alcuin : 1. La *Confessio fidei*, classée parmi les *opera dubia*, dans *P- L.*, t. et, col. 1027-1098, n'est pas authentique ; — 2. Le *Liber de divinis officiis*, qui figure parmi les *opera supposita*, *P. L.*, t. ci, col. 11734286, < n'est qu'un fouillis de pieces disparates, empruntées à des auteurs différents par un copiste qui vécut assez longtemps apres Alcuin. » Hauréau, *Notices et extraits de quelque s manuscrits delà Bibliothèque nationale*, t.n, Pans, 1891, p. 59, — 3. Le *Liber de processione Spi-*

ritus Sancti, donné comme authentique, dans *P. L.*, t. ci, col. 64-82, ne l e-t pas. Cf. E. Duemmler, *M. G. H. Epistolarum*, t. iv, *Karolini mvi*, t. il, p. 482; — 4. !.♦» *Commentariorum m Apacalypsin libri Γ*, publiés pour la premiere fois par .Mai, et reproduits dans *P.L.*, t. c, col. 1087-1156. sont suspects, ear les auteurs, relativement n-cenLs, (pii prêtent à Alcuin des comm<*nLiins sur l'Apocalypse, disent qu'il composa un et non cinq livres, et, <l autre part, h fait que la version latine de l'Apocalypse citée est différente de celle de la Vulgate, est de nature à éveiller des doutes quand on se rappelle les efforts d'Alcuin pour le triomphe de la Vulgate; — 5. Le *Commentaire sur saint Matthieu* a été attribué à Alcuin, sans preuves valables, par E. Monnier, qui en a édit<· drs fnigmnts, *Alcuin et son influence littéraire, religieuse et politique chez les Pranks*, Paris. 1853, p. 255-261; — 6. Parmi les inscriptions dues à Alcuin, se sont glissées quelques pièces qui ne sont point <le lui. Cf. J.-B. de Hossi, *Inscrijdiones ehristiamr Urbis Donne septimo sæulo antiquiores*, t. u, part. 1, Borne. 1888, p. 1 vi.

Alcuin a-t-il écrit les fameux livres carotins? < Bien des indices porteraient à le croire, » dit Hefeie, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1909, t. mf § 399. Cf. Jaffé, *Bibliotheca rerum germanicariim*, t. Vf, *Monumenta Alcutniana*, Berlin, 1873, p. 220, n. 1. Les rapports qui existaient entre Alcuin et Charlemagne, le rôle d'Alcuin au concile de Francfort (cf. le dernier canon du concile, le 56., dans Labbe el Cossart, *Sacrosancta concilia*, t. vu. Paris, 1671, col. 1061), peuvent autoriser cette hypothèse laquelle demeure pourtant une hypothèse.

/ *ÆtVRES*. — Les principales éditions sont celles do Duchesne (Quercet&nui), 1 vol., Paris, 1617; et do En»bon, 2 vol., ItaÛsbonne· 1777; cette dernière, reproduite dans *P. L.*, t. c cl ci. Le t. vide la Uibliûtheca rrrinn g rniamrurum, de Jaffé, publiée jur MM. Wattenbach et E. Duemmler, Berlin, 1873, avec ce sous-titre : yiomnn^nta Alcutniana, contient: Vtfa mneti Willibrordi. b· jkitribus regibus et sanctis Eubortcx (c'e-t, sous un Utro meilleur, le Pornia de pontipcibm et sanctis reele-six Eboracensis) et *Epistolx*. La chronologie des lettres d'Alcuin. améliorée dans cotte édition, Γη élé encore par M. Th. de Sickel. do Vienne, qui a étudié lrs manuscrite des l-tires, dans *Sitzungsbrirhu** d<·r K. Akiut 'imc, <h r WiMonschaftn, t. i.xxix, 1875, p. 44'4-550, et do nouveau, mais ans être établie définitivement, par M. E. Duemmler. qui n ré dit· toute ta correspond.mre d'Alcuin, dans *Mununicntu Gcmianfr historica. Epistolarum*, l. iv. *Karolini a-ri*, t. n, Berlin, lStO.p. 1-40.3. cf. p. 615. M. E. Duemmler, aprt-» avoir étudié ImifS manuscrit.* dans *N'urs Archiv der Gesellschaft für ullrrc deulshr Geschichtskundrr* t. IV, Hanovre, 1879, p. 118439, Ô74-570. a réédité les poésies d'Alcuin dan» *Monumenta Germanis· historica. Pactarum tatinnrum medii .lvi*. t. 1, Berlin, ISSI, p. 160-351. M. L. Dolido a publié la table du *re· nd volume do i hornlliaire «l'Alcuin, dans *Notices et extraits des manuscrits de ta nibliothcque nationale rt autres bibliothCqurs*, t. xxxi. l'» part., Paris, l8K4. p. 298-312. Pour le lectionruire. voir plus haut. Cf., *ur Ip· éditions des œuvres d'Atculn, A. P. IthaM. *ilibiiothrea hbtorica mrdii xvi*, 2· édit-, 1.1, Berlin, 1807, p. 83-35. tt. *VIE*. — V *Source ancienne : fte iiii Etaeci Alcuini vira*, écrite entre 823 et 829, par un moine Inconnu, d'apr* - les indication^ de Signlf, élôvo favori d Alculn, publiée dans l*. l/<, t. c. c i. 83-100. Cf. Bollandistes, *Ihbtioiheca hagiographlca laluii antiqu.v ft mrdt r xtatis*, 1.1. Bruxelles, 1898, p. 41.

2. *Travaux modernes* : K. Worner, *Alcuin und sein fahrhundert, ein Beitrag sur r.hriAtllchtheologischen lAterargrschichte*, Paderborn, 1876; A. Ebcr, *Htstoir gênerait de h littérature du moyen ôge en Occident*, trad. Aymoric rtG ndnmln, t. u. Paris, 1881, p. 8-11, 17-43. 877-37W; E. Duommler, *Zwr lxbcfigcschichte Alchvins*, dans *Nh·* Archiv*, t. xviu, 1808, p. 53-70; A. Ilanck, *Kirchengencmchte Deutschland**. t. u. *Die frankitche al* Rrichskirche, Aafin ung der llrlcho-kirche*, lxnpg. 1897; (isskain, Alcuin, *his life and ivork*, u>n-dres.1004; *Diction, d'archéologie chrétienne*, t. i,col. 107MQ92. Cf. U. Chevalier, *llépertoire, Dio-bibliographie*. col. 01-65,2393.

F. vκηχκτ.

ALDERETE (do) Downed, jésuite e«p:ignol, né 5 Zamora en 1598, adriiV- dant la compagnie de Jésus en

1613, onsrignn In philosophie ft Compostille et ft Valladolid, et vingt-quatre ans ll théologie a Salamanque, ou il fut aussi n^teur; il y mourut le 15 septembre 1657.— *Commentariorum ac disputationum m Tertiani partem /). Thonue, de mysterio Incarnation» Vérin divini*, Lyon, 1052, in-fol., 2 vol.; *Commentam ac disputationes in primam jiartrm,, De visione el scientia Dei*, Lyon, 1662, in-fol.› 2 vol. On conservait a Salamanque si 8 manuscrits, par exemple : *De scientia media*, ιβια

Dr llacker cl Somincrvogd, *Üibl. de la O' de Jésus*, L ι col. 15u.

C. SoMMFJIVOGEL.

ALDOBRANDINI. Voir CM ment VIII.

ALÉA Léonard, écrivain français, n»' » Paris, d’une famille de financiers, et décédé en cette même ville vers 1812. prit part à la polémique philosophique et religieuse du commencement du χα· siècle. Son premier ouvrage parut sans nom d'auteur, sous ce titre : *L'antidote de l'athéisme, ou Examen critique du Dictionnairt des athées*, Paris, 1801, in-8*. C'est une réfutation du *Dictionnaire des athées*, d· Sylvain Marécital. Paris, 1800, ιη-δ*. La réfutation reçut bon accueil dans le public, et l'auteur en prépara aussitôt une seconde édition, revue et considérablement augmentée, qui parut dès l'année suivanh», sous ce titre : *La Religion triomphante des attentats de. l'impiété*, par Léonard Aléa, Paris. 1802, 2 vol. in-8·. Cete édition nouvelle est d diée au conseiller d'Êlat Portalis. < L'ouvrage ainsi perfectionné, est-il dit dans la *Biographie universelle* de Michaud, est devenu par son objet, son opportunité et son exécution. un livre important et dont le succès a été complet. · Eu la meme année 1802, Aléa publia un second écrit de polémique philosophico-théologique : *Réflexion* contre te divorce*, Paris, 1802, in-8·. On dit qu'il laissa à sa mort plusieurs manuscrits relatifs à la In volution française.

Midland, *biographie universelle*. Parla, édit. Vivri,fi. d.. L u, p. 379; lluitér, *\ontrnclator literarius*, Inspnick, 1805» t. ni. cd.rvnî; liai blw, *Dictionnaire des ouvrages anonymes*, 3· du., Paris. 1872, t. i, p. 212.

A. Beignet.

I. ALÉANDRE Jérôme. Ab'andn» naquit a la Motta, petite ville de la marche de Tré-visr. le 13 février 1180. Dr 1193 a 1508, il étudia à la Molli, ft Ponleiiune. et surtout à Venise et a Padotie. Il apprit le latin, le grec et l'hébreu, ce qui le fera souvent nommer dans la suite *le docteur de* trois langue**: il y joignit le syriaque et le chaldrrn et s'initia à toutes les sciences connues de son temps. A Venise, il lit partie de r.lroc'èmit· d'Alde Manuce. En 1508. sur h» conseil d'firasme, il partit a Paris pour y enseigner les belles-lettres ll enseigna cinq ans en Franco, presque toujours à Paris (î juin 1508- 8 décembre 1510; 19 juin 1511-· décembre 1513), et quelques mois a Orléans (10 décembre 1510-1 » juin 1511). Pendant ces cinq «ns, Abandrr donna des leçons de latin et d'hébreu, peut-être de chaldron et de syriaque, mais surtout de grec : il fonda chez nous renseignement de cette langue. Le 18 mars 1513, il fut élu recteur de l Université de Paris.

Le 1 décembre 1513, Aléandre devient secrétaire du prochanccilcr de France, Etienne Poncher; à la tin de l'année suivante, il s'attacha au prmce-Arque de Liège, Érarđ de la Marck. Le 16 mars 1516, il partit à Home pour y être l'agent de la Marck. Deux ans après (27 juillet 1519), l/on X le nommait bibliothécaire du Vatican; au mois de juillet 1520, nonce auprès de Cbarles-Qulnt cl de la dicte qui allait se réunir en Allemagne : il devait obtenir l'acceptation de la bulle *Exurge* qui avait condamné Luther (15 juin 1520). Apres de longues et pénibles négociations, il parvint à faire porter contre Luther le celebre édit de Worms (8 mai 1521).

Cette mission fut le point culminant do la vie d'Aléandre. Elle orienta ses travaux pour le reste d· *♦* jours. Jusque-là. il avait *W* avant tout un humaniste; désormais, il sera surtout un homme d'Eglise : ses deux grandes préoccupations seront d abattre la Réforme pre-bMctinto, et d as-un r la Réforme catholique, particulièrement par b» réunion d un concile.

Le 8 août 152V, Clément Vil nomma Alfandre archevêque de Brindisi, et nonce aupri · de François I*. avec mission d'amener In paix entre lui et Charl»'s-Quint. ιλ * 2» février 1525, il fut Cut prisonnier à Pivic, et revint a Rome (3 août 1525). Du 8 mars 1527 aumiln-ude 1529. il résida dans son diocèse de Brindisi. en 1531-1532, il fut envoyé en Allemagne pour préparer le concile et h défense de la chrétienté contre les Turcs; de 1533 à 1535, il fut nonce a Venise. U*s années suivantes, il fut à Rome l un des principaux conseillers dr Paul III, surtout pour les n* gocialions au sujet du concile. Le 13 mars 1538, il fut créé cardinal, et, huit jours après» nommé légat pour présider le concile qui devait sr réunir à Vicence. Q'tte tentative échoua et Aléandre fut envoyé comme légat en Allemagne, en vue d'une entente à amener avec les Réform·? (1538-153Θ). Il revint à Rome sans atoir réussi; il v mourut le I* février 1512, découragé de* progrès d» la Réforme. Deux jouns avant sa mort, il s'était compos·l cette épitaphe :

Κάτθανον οὐχ ἄτο*»·*, στ: χχύσοραι ὦν χζιμαρτυ
Πο/Ιῶν, ὦνζχρ ciuv αλγιαν ην Ιανἄτο-.

< Je suis mort sans regret : j'ai cessé de voir de* choses plu* tnstes que la mort. »

Aléandre avait une m»moire prodigieuse, l'esprit souple, l'intelligence brillante; mais il était plus capable de s'assimiler que de créer. Toute sa vie, il fut un collectionneur de documents; par là. il a rendu un très grand service a l'histoire : il mérite d'être appelé *te Père de Vhistoire de la Réforme*, — Jusqu'à 15 an*, quoiqu'il fût de mœurs beaucoup moins dissolues que la plupart des humanistes, il eut quelques écarts de conduite. Sa conversion définitive date des environs «'e 1521. Ce n'est du reste qu'à cette ιpoque qu'il fut'ordonné pn Ire. ll a déclaré dans son testament *quod in οηπι- hus suis legationibus nullum unguam munus accepit*. Il est, au xvi· siocle, l'un des plu* beaux exemples d'hommes arrivés a la célébrité par leur intelligence et leur énergie.

Aléandre a composé et fait imprimer l'édit lafin de Worms contre Luther (8 mai 1521 L'édition *pnm·g·?* parait être celle que renferme let.xvn̄de ΓΑπρoιη» LXIV <lrs Archives valicam *. /Ida Uorman* r<<m, f· !3tM3â, in-D, «me *loco cl anno*; elle fut imprimée à Louvain du 19 au 26 juin 1521.

ll est l'un des auteurs du *Concilium delectorum cardinalium et aliorum prxlatoruni de emendanda Ecclesia*, composé» en 1536-1537 et publié subrepticement par Jean Sturm, Strasbourg, 1538. in-1·, il a collaboré aussi à la *Reformatio proposita Paulo III a deputatis cardinalibiu*, sur les abus de la Daterie (1537). Arch, vat., Arm. *LXIII*, t. vi, f* 359-372.orig., publiée d'après des copies, [κiv F. Dittrich, *Regcsten und Brtefe des Cardinals Gasparo Cunlanni*, Braunsberg, 1881, in-8 , p. 279-288.

En outre, quelques parties de l'héritage manuscrit d'Aléandre traitent plu- particulièrement de théologie» Ce sont 'c· mss. Val. 59/1. .79/5, .99/7, 39/S. *dDIO*, *CIOJti*, *SIÏÏl.dDJS*, 626 / . 6'26'2, et Chigi R.» *It. 59. Os* manuscrits forment deux groupes. Les cinq premiers sont des collections de documents sur h *Réfonue de l'Eglise*; les six autres sont des recueils de notes philologiques, litlérains, philosophiques et théologiques, en latin, en grec, en hébreu et en chaldéen. Les manuscrits vat. 3911,3915, 39IS, 3919 sont les quatre livres *Sur le futur concile*, dont jcirle Viltoivlli dans ses additions a Cia-

Cônius : *Quatuor de concilio habendo ab eodem* (Alean-
dro) *confectos libros Tridentinae Synodo usui plurimum*
fuisse intellexi. A. Ciaconius, *Vite et res gesdir ponti-*
ficum et cardinalium, Home, l&X), in-fol., col. 1523;
Home, 1677, in-fol., t. ill, col. 626.

J. Pæculcr, *Jérôme Attendre*, Paris, 1900, lη-β*. ün chapitre
pn-fiminain· contient les œuvre· d Aléandre, cl les principaux
auteur· qui ont écrit sur lui.

J. Pasquier.

2. ALÉANDRE Jérôme. Quatre-vingt-dix «ans après
Aléandre ('Ancien, vécut Jérôme Aléandre *le Jeune*
(29 juillet 1574-9 mars 1629), petit-neveu du précédent.
Il s'occupa surtout d archéologie romaine. H mourut se-
crétaire du cardinal François Barberini.

L.-G. Pélicier, *amis d'Hobtrains*, dñne *Mélanges d'ar-*
chéologie cl d'histoire publiés par CÉcole française de Home,
t. Vin, 1888, p. 323-402, 2C0-608.

J. PASQLIER.

ALÉATOIRES (Contrai·). On trouvera dans ce
Dictionnaire au mot Contrat la théorie générale de»
obligations contractuelles, et. respectivement étudiées
sous leurs titres propres, les principales sortes de con-
trats autres que ceux dont il est exclusivement question
dans le présent article.

D'après le code civil (art. 1104) < un contrat est *com-*
mutatif lorsque chacune des parties s'engage à donner
ou à faire une chose qui est regardée comme l'équiva-
lent de ce qu'on lui donne ou de ce qu'on fait pour
elle; lorsque l'équivalent consiste dans la chance de
gain ou de perte pour chacune des parties, d'après un
événement incertain, le contrat esl *aléatoire* >. Et plus
loin (art. 1964) : « Le contrat *aléatoire* esl une conven-
tion réciproque dont les effets, quant aux avantages ut
aux pertes, soit pour toutes les parties, soit pour l'une
ou plusieurs d'entre elles, dépendent d'un événement
incertain. »

Le contrat aléatoire rentre donc, par la nature même
de la convention bilatérale qui le constitue, dans la ca-
tégorie commune des contrats onéreux à obligation ré-
ciproque de justice, basée sur l'accord de deux ou plu-
sieurs volontés; il s'en distingue seulement par le
caractère tri·*» spécial de son objet qui, au lieu d'être
une chose certaine, n'est qu'une probabilité ou espé-
rance, plus ou moins solidement fondée dans l'appré-
ciation subjective des contractants.

Les principaux genres de contrats aléatoires qui inté-
ressent plus particulièrement la théologie morale sont :
1° le jeu; 2° le *pari*; 3e la *loterie*; 4° *Vassurance*; 5° la
rente viagère; 6t la *spéculation à terme*. Rappelons
brièvement les principes de morale qui les régissent.

L Le jeu. — C'est un contrat bilatéral, ordinairement
tacite, par lequel les joueurs s'engagent à abandonner
une certaine chose, à titre de prime ou de récompens*,
au vainqueur de la partie. Nous prenons ici le jeu dans
l'acception restreinte qu'indique **cette** définition. Ainsi
entendus, les < jeux à intérêt » sont de trois sortes :
jeux d'adresse (qui rigoureusement, s'ils étaient de
« pure adresse », ne devraient pas être classés parmi lus
pactes aléatoires), *jeux de hasard*, ut *jeux mixtes*, à
mélange de hasard el d'adresse.

Pour que le jeu soit *juste*, il faut :

1· Que le joueur puisse **aliéner** l'enjeu qu'il expose,
que cet enjeu ne soit donc ni le bien d'autrui, ni un bien
propre dont le joueur n'aurait pas la libre disposition,
ou qu'il ne pourrait aliéner sans se mettre dans l'im-
possibilité de faire face à des obligations personnelles
de justice, par exemple de payer ses dettes. On peut
voir là-dessus différentes solutions de casuistique don-
nées par les auteurs de morale à propos des sommes
engagé-us au jeu par les entants mineurs, les femmes
mariées, etc., ou du gain n-alisé- par celui qui en jouant
n'axait pas de quoi payer s'il eût perdu ;

2 Que le joueur soit en possession de sa pleine

liberté,c'est-a-dire capable dr facie humain que réclame
tout contrat sérieux. Il y aurait injustice à jouer avec
une personne à moitié ivre, idiote, etc. Le cas est plus
délicat si le perdant a été amené à jouer par fraude ou
par crainte. Saint Alphonse do Liguori, *Theologia mo-*
ralis, édit. Turin, 1847,1. III, n. 880, permet au vain-
queur de conserver le gain, en principe, mais lui im-
pose l'obligation de le restituer si l'autre le réclame;

3° Qu'il ne se commette pas de fraude au jeu; autre-
ment, celui <pn gagnerait per *fraudem* serait tenu à
restitution. Par « fraudes » il ne faut pas entendre ici
ces stratagèmes ou procédés astucieux, en faits, paroles
ou attitudes, dont tous les joueurs peuvent également
bien user sans duplicité ni surprise malhonnête cl
qu'autorisent la coutume, la règle et la pratique ordi-
naire du jeu, l'opinion reçue parmi les joueurs;

4° Qu'il y ail une certaine équivalence raisonnable de
chances entre les joueurs. Ce point est pratiquement
difficile à préciser, à cause de l'impossibilité où l'on >t
généralement d'apprécier avec exactitude la valeur de
son adversaire, sans parler des variations et inégalités
que les combinaisons du hasard avec l'adresse, nulle-
ment injustes en soi, peuvent introduire au jeu dans le
cours de la partie. En cas d'habileté et d'assurance de
gain notablement supérieures d'un coté, au détriment
moralement certain de l'autre, une opinion défendue par
quelques graves auteurs, el très soutenable en raison,
décharge le gagnant qui aurait joué sans fraude, de
l'obligation de restituer. (Cf. Ballerini, *Opus theologicum*
mor.,lr. VIII, η. 598, édit. Prato, 1890, t. III, p. 8U1.)
L'opinion opposée esl beaucoup plus commune (Lugo,
De justitia, tr. XXXI, n. 44, édit. Lyon, 1652, t. n,
p. \$36; S. Alphonse, *Theologia moralis*, édit. Turin,
1847, L III, n. 881); mais si l'on admet cette obliga-
tion, il semble que ce ne peut être tout au plus que
dans l'hypothèse où, l'enjeu étant considérable, la dis-
proportion des joueurs serait énorme, manifestement
déraisonnable, sans aucune compensation en faveur du
plus faible, el si le perdant, après enquête faite avant
de jouer, avait été dans l'impossibilité de se renseigner
sur la force de Aon adversaire.

Quand le jeu réunit ces quatre conditions, il crée en
conscience, pour celui (pii perd, l'obligation naturelle
de verser le gain convenu au gagnant, et pour celui-ci
le droit de le conserver comme sa propriété, saut peut-
être le cas d'une perte lres considérable (S. François
de Sales, *Intend. a la vie dévote*, part. III, c. x.xxi
[al. xxix], édit. Annecy, 1893, p. 247), à propos duquel la
divergence des opinions en théologie morale peut per-
mettre au confessionnal, en certains cas graves, d'après
les principes du probabilisme, une solution favorable
aux intérêts du pénitent. Gun, *Casus conscientiir*, l. i,
n4 1026, et *Comp. th. mor.,l.* i, n° 949; Génicot, *Theol.*
moral., t. i, n. 661, édit Louvain, 1898,p. 628; Ballenni,
op. et loc. *cil.*, n. 575, p. 793; Gousset, *Th. mor.*, t. i,
n. 889, édit 1858, p. I

Le jeu donc, quand il est juste, est en soi, jw se,
moralement **irrépréhensible**. Il peut se faire neanmoins,
et il arrive très fréquemment, qu'il devienne *per acci-*
dens condamnable, par le fait de la violation acciden-
telle d'autres lois mordes que le joueur a le devoir
d'observer. C'est ainsi qu'il y a péché :

1· A engager un enjeu que la charité oblige à réser-
ver d urgence pour d'autres usages;

2* A jouer avec des personnes ou en temps et Beux
tels que le jeu présente des circonstances moralement
mauvaises à cause du scandale ou des occisions pro-
chaines de péchés divers qu elles offrent aux joueurs;
et en particulier ;

3* A se mettre, par le fait du jeu trop prolongé, dans
l'impossibilité de remplir ses devoirs dVl.il;

\$· A jouer dans Certaines conditions où des excès
d'intemperance, de» é< »rl- immoraux du langage ou

d'action» de* colon*, de inimitié*, vie., sont l'accompagnement ou la conséquence du jeu;

5° A jouer pour l'unique passion du gain à réaliser» avec péril de tomber dans le péché de l'avarice;

6° À engager au jeu de fortes sommes, même de ses propres deniers, au risque de se réduire, par suite de grosses pertes d'argent, à des privations et à un état de vie contraires au précepte de la charité inicituni.

Tels sont en abrégé les principes de monde naturelle qui régissent la matière du jeu. Il nous reste à dire deux mots de sa législation positive.

1° droit canonique interdit aux clercs, et aux religieux surtout, les jeux de hasard, dans certaines conditions que nous n'avons pas à préciser ici. Voir saint Alphonse de Liguori, *Theol. moral.*, édit. cit., L III, n. 895 sq.; tous les moralistes au traité *De statibus particularibus* et les canonistes dans leurs commentaires, sur le titre (*De iurisdictione*, l. III, tit. I) : *De vita et honestate clericorum*,

D'après le droit civil français : la loi ne n'accorde aucune action pour une dette de jeu ou pour le paiement d'un pari », *Code civ.*, art. 1965; 2° à l'exception cependant des jeux propres à exercer au fait des armes... qui tiennent à l'adresse et à l'exercice du corps »; 3° « néanmoins le tribunal peut rejeter la demande, quand la somme lui paraît excessive » (art. 1966); mais 4° « dans aucun cas le perdant ne peut répéter ce qu'il a volontairement payé, à moins qu'il n'y ait eu de la part du gagnant dol » supercherie ou escroquerie » (1967); toutefois, 5° une disposition récente (loi du 28 mars 1885; Biviers). Codés français, édit. L. K 1890, *Complements*, p. 1258) a abrogé l'art. 1965 en ce qui concerne les marchés à terme qui se résolvent en paiement de différences » (voir Bourse); 6° enfin, les maisons de jeux de hasard sont interdites en France. *Code pénal*, art. 410.

II. Le pari. — Contrat bilatéral par lequel deux ou plusieurs personnes, en désaccord sur la vérité d'une proposition ou la réalisation d'un fait, dont aucune n'a la certitude, s'engagent à donner une chose, ordinairement une somme d'argent déterminée, en manière d'enjeu, à celle qui, vérification faite, se trouvera avoir ou avoir eu raison.

Le pari en soi n'a rien qui blesse les lois de la morale naturelle, pourvu cependant qu'on y observe les conditions suivantes :

1° L'objet du pari ne doit pas être une chose moralement défendue;

2° L'objet du pari doit être chose douteuse pour les parieurs, sans quoi l'égalité du contrat serait rompue. On excepte cependant le cas où, l'un des parieurs affirmant loyalement sa certitude absolue, l'autre voudrait quand même tenir le pari, transformant ainsi le contrat aléatoire en donation, ce qui d'ailleurs n'est jamais à présumer et ne doit s'admettre que sur évidente déclaration de l'intéressé;

3° Comme d'ordinaire les parieurs ne «ont pas exactement dans le même doute, les enjeux de paris devraient, en stricte rigueur de justice, être proportionnés au degré de probabilité que chacun peut avoir par rapport à la vérité de l'événement en litige. On admet cependant très souvent, on pratique, d'un commun accord, que l'enjeu soit le même quand l'examen des fondements de la probabilité n'est pas également accessible à tous, et alors scienti et volenti non fit injuria. D'ailleurs, celui qui parie reste toujours libre d'offrir la somme qu'il croit correspondre le mieux à ses chances de gain, comme il arrive par exemple dans les « paris de courses »;

4° La justice exige absolument que les parieurs s'entendent bien sur l'objet et la condition du pari; l'équivoque ou le malentendu rendraient évidemment le pari nul de plein droit;

5° Il faut enfin que le pari n'ait pas été frappé de nullité radicale par une loi positive, comme l'on l'a fait, par exemple, Pie IV. Bulle *In eligendis*, 9 oct. 1562, pour les papes portant sur la mort ou l'élection du souverain pontife, et Grégoire XIV, Bulle Cogitavit, 21 mai 1591, pour l'élection des cardinaux.

Le pari, théoriquement légitime en soi au point de vue de la seule vertu de justice, présente une pratique per accidens, et très souvent, l'immoralité graves d'ordre privé et social indiquées déjà ci-dessus à propos du jeu; aussi les législations positives l'ont-elles presque toujours traité comme un ennemi du bien public, au même titre que le jeu et la loterie, soit en l'interdisant, soit en lui refusant l'assurance de l'action légale ou en lui accordant tout au plus, en certaines circonstances déterminées, le bénéfice d'une simple tolérance. Voir les articles déjà cités du *Code de procédure*,

III. La LOTERIE. — C'est l'attribution d'un objet de valeur (espèces, nature) à une personne désignée par le sort parmi celles qui ont, moyennant une contribution (mise, billet) préalablement payée, acheté le droit de courir les chances du tirage.

La loterie, sous ses formes infiniment variées, ne présente par elle-même aucune immoralité naturelle qui la rende illicite, à la condition néanmoins que tout s'y passe conformément aux exigences de la justice, c'est-à-dire :

1° Qu'il n'y ait aucune fraude dans le tirage des numéros gagnants;

2° Qu'il n'y ait pas trop de disproportion entre la mise des joueurs, les chances de gain et la valeur de l'objet à gagner, quand il s'agit d'une loterie qui a pour but de fixer par le sort la personne à qui reviendra la propriété du lot proposé à vente contre la somme formée par l'ensemble des billets achetés, tous frais déduits bien entendu. Dans les loteries dites de bienfaisance ou d'utilité publique, cette condition n'a pas eu d'être observée, le montant des billets placés n'étant pas destiné seulement à couvrir la valeur des lots, mais aussi à Subvenir à une œuvre bonne qui bénéficiera du gain réalisé dans l'opération.

Per accidens, les loteries offrent presque toujours de grands dangers à cause de l'appât du gain hasardeux par lequel elles sollicitent puissamment les contributions des petites bourses, et aussi en raison des fraudes nombreuses qui peuvent très facilement s'y commettre. En France, tous les genres de loteries sont défendus, sauf autorisation spéciale des pouvoirs publics. Loi du 21 mai 1836; Lévêque. *Codes français*, édit. 1890, *Comptes*, p. 283.

IV. L'ASSURANCE. — C'est une convention bilatérale par laquelle une personne ou une société s'engage, moyennant la rétribution qui lui est versée par une autre, à prendre à son compte les préjudices éventuels que celle-ci pourrait avoir à subir par le fait de certains accidents aléatoires spécifiés au contrat.

Dix mille propriétaires s'entendent pour garantir mutuellement leur propriété contre l'incendie. Une des dix mille maisons brûle; le possesseur eût été ruiné s'il se fût trouvé seul à endosser la perte; grâce à l'union, sa maison lui est restituée; chacun paie sa part et n'a à supporter que la traction, comparativement légère, du dix-millième du désastre; ce dix-millième est ce qu'on appelle la prime.

On peut ne pas fixer le chiffre de cette prime et déclarer que chaque année on répartira entre tous les associés la somme variable à payer pour réparation de dommages, et, en plus, une somme fixe pour frais d'administration : c'est l'assurance mutuelle.

Le plus souvent les compagnies traitent à forfait avec les particuliers et les assurent moyennant une somme toujours fixe, quels que soient les désastres de l'année: c'est l'assurance à prime. Si, par exemple, on a calculé

qu'il bnlti» en moyenne à Pâtis. chaque année, une maison sur 20000. on en conclut que la prime sera -uifi-inte »i elle est de 1/20000 de la valeur de la maison, plu* une certaine somme pour ta n» lice- et frais administratifs; el une compagnie aura d'autant moins de chances d'erreurs qu'elle opérera sur des nombres plus considérables. Fel est, en substance, le mécanisme des assurances, c'eM-â-dire tout simplement le principe de la mutualité appliqué aux p» ries, comme on l'applique au partage du gain dans les associations mutuelles à bénéfices. Nous parlons ici principalement des assurances à prime.

Le contrat d'assurance est un contrat de justice parfaitement régulier. L'assureur vend à l'assuré, moyennant paiement de la prime, le droit de recevoir l'indemnité promise au moment ou l'événement aléatoire préjudiciable se réalisera, et île son côté l'assuré achète en échange le droit d'actionner son assureur en paiement de l'indemnité stipulée.

L'assureur calcule les probabilités de l'événement en question et fixe le montant de la prime en conséquence. Pour diminuer les risques de perle, il multiplie le plus possible le nombre de ses clients, ce qui augmente son capital de réserve et lui permet de baisser le taux de la contribution; si, par ailleurs, le péril d'indemnité à verser se fait plus rare, le nombre des assurés augmentant beaucoup, les fonds ainsi accumulés par l'addition régulière îles primes peuvent croître au point de déliasser notablement les prévisions de versements à faire aux sinistrés; dès lors, la société d'assurance s'enrichit et <cs membres actionnaires peuvent toucher de beaux dividendes. Dans le cas contraire, quand les occasions d'indemnité a verser se répètent trop fréquemment et pour de fortes sommes, si les assurés ne sont pis assez nombreux, la société peut se trouver dans l'impossibilité de faire face à ses engagements, et les assurés sont en danger de perdre a la fois les compensation- promises et le montant de leurs primes.

b? contrat d'assurance n'est en hii-même. au point de vue de la morale, pas plus répréhensible que les autres pacte- aléatoires dont nous avons parlé déjà. Les contractants s'y engagent, de part el d'autre, sur une matière susceptible d'obligation de justice, sur un droit réciproque estimable a prix d'argent, avec le devoir, bien entendu, de s'en tenir aux conditions stipulées sur le contrat ou *police* d'assurance el d'observer les régies naturelles de l'honnêteté-. Ces règles portent principalement -ur les points suivants ;

1° Il ne doit pas y avoir fraude dans l'estimation et la déclaration de la valeur réelle de l'objet assuré;

2° Il ne doit pas y avoir fraude dans l'estimation cl la declaration du péril auquel il est exposé;

3° En ca- de sinistre, l'indemnité réclamée ou offerte doit correspondre réellement au dommage subi par l'itsuré, sauf conventions plus larges et plus aléatoires acceptées dès le début par les intéressés;

i. Las-un- ne doit être en aucune façon cause responsable du sinistre dont il réclame compensation à son assureur)

5° Ou doit, des deux côtés, sous peine d'injustice, loyalement ex» ruler h - clauses expressément spécifiées sur la police d'assurance.

MalhcurcuM-ment les circonstances pratiques de l'assurance -ont telles, et -i nombreux les détails par ou la fraud» peut -y glisser. que ce contrai aléatoire est souvent. au for intérieur. une source de fautes plus ou moins graves contre l» justice, non moins que de proce* sans fin au for externe des tribunaux civils.

En ce- derniers temps, sous la poussée des modernes doctrine- mutualistes, le système de* assurances a pri-un» extension considérable. Il n'est plus guère de risqu»s fâcheux on de surprises menaçant l'homme dans sa per-ouuc, son travail, ses biens, sa vie même, qui

n'aient leurs compagnies d'nF'-tirances correspondantes. Ces sociétés n'ont pas toutes ta même -olidité », ni la meme honnêteté dan- l'administration des fonds que la collection des primes accumule dans leurs cais-es ; do li d(- < krachs », qui sont toujours un peu à craindre; de ta au*-i un nouveau système d.is-urance de certain».** compagnies entre elles, pour se garer des eali-i-tniph»-- possibles, auxquelles l'as-tiré peut parerégale-ment de son côté en faisant assurer ta solvabilité de ses assureur-, par un nouveau contrat qui s'appelle *re-prise d'assurance*.

Quant aux compagnies très solides, assez riches do capitaux de réserve pour faire des bénéfices, on s'est demandé si la morale ne leur imposait pas le devoir d'appider les assurés à la participation du gain réalisé, en diminuant, par exemple, le taux des primes. Quelques théologiens l'ont pensé. Lehmkuhl, *Theol. tnoralit*, t. i, n. 1133, édit. Fribourg, IbW, p. 720. Nous ne sommes pas de cet avis. Il y a pacte bilatéral on< ceux entre l'assureur et l'assuré sur ces deux point- seulement : d'un côté, remise de la prime convenue, et de l'autre, versement d'indemnité juste en cas de sinistre. Que la compagnie s'y prenne comme elle l'entendra pour garantir le service de celte indemnité et pour tirer parti de- primes soldées parses clients, c'est affaire à elle seulement, et affaire absolument étrangère à l'assurance; cela n'est pas le moins du monde compris dans les limites de la convention intervenue entre les intéressés. Si la compagnie subit des perles, les actionnaires auront légalement à en pâ-lir. jamais les assurés : pourquoi, si elle réalise des bénéfices, les actionnaires n'en profiteraient-ils pas à l'exclusion des assurés qui n'ont, par contrat, aucun droit d'y prétendre? Cf. Itallerini, *Op. theol. morale*, loc. cit., n. 628, édit. Prato, I860, t. in, p. 81 i.

Quelques auteurs onl aus-i voulu mettre en doute h moralité des assurances sur la vie, qui consistent, comme l'on -ait, a réserver, en cas de décès de l'assuré, el en échange des primes plus ou moins fortes qu'il verse suivant son âge et les probabilités accidentelles de sa mort, une certaine somme d'argent que toucheront ses héritiers ou toute personne qm*lcon<pie désignée au contrat. Sauf les difficultés particulières que présentant la complication el les variations à l'inlini de ce genre de contrat, sauf aussi, peut-être, la tentation possible de souhaiter la mort prompte de l'as-uro afin de recueillir plus tôt le montant de l'assurance, — inconvenient qui se trouve, assez léger d'ailleurs, dans une foule d'autres contrats analogues, dans la rente viagère par exemple, admise par tout le monde comme honnête, — nous ne voyons pas ce que la théologie morale pourrait trouver à redire à l'assurance sur la vie, non plu- qu'à tout autre genre d'assurances analogue, quand la justice préside des deux côtés à l'ex- cution consciencieuse de- convention- mutuellement acceptées. Cf. Grnicol, *Théologia moralis*, t. n, n. 656, vm, édit. Louvain. 1898. p.625; lluppert, *ihr Lebensversidicriugtvertrag*, Fribourg, 1896.

V. La nr>n: viagèhe. — C'est un contrat bilatéral onéreux par lequel une personne s'engage a servir a une autre, sa vie durant, une certain»- rente annuelle, en échange <l un capital mobilier ou immobilier qu'on lui abandonne. Il n'est pas que-lion ici de la réserve d'u-ufniit ni de la rente viagère à litre gratuit.

Bien encore, *per se*, dans le contrat de rent»- viagère, qui soit répréhensible en morale, si les condition- naturelles et positives de la convention sont justement observées. Inutile de rapp» h r les pnm ip< - énoncés précédemment ; nous n'aunon- qu'à en taire une nouvelle application à la rente viagère, avec cette légère nuance distinctive cependant, qu»- ce contrat, plu- aléatoire qu»- d'antrés, est un»- sorte «le véritable p u ou de pari, livré aux plu- imprévu^ caprices du hasard; le mo-

raliste est autorisé par suite *h* interprete r plus largement le conventem* rit de* contractante (Joueur») dan* le sen*» d'uni· acceptation antécédente de tou* gains ou perte* po»Mld«* auxquels ils sont censés s'exposer volontairement, sans cesser do rester obligés a payer toujours l'enjeu du contrat, tout de suite le capital, ct indéfiniment ln rente promise. Au fond, la rente viagère n est * guère qu'un cas particulier du contrat d'assurance, mélangé d un *aha* qui la rapproche beaucoup du jeu ct du pari.

VI. Iv srrr.i i vnoN a t i iimi. — La spéculation, comme l'indiquel'élymologirdu mol,consiste a prévoir (*speculari*) les variations du prix des marchandise-... suivant la différence des temps ou dos lieux, pour retirer, par l'achat <! la vente, un bénéfice de cette variation,soit en réalisant un gain positif, soit en évitant une perte. Ainsi entendue,dans son acception générique,la spéculation n'a en *soi* rien d'illicite; elle constitue même pour l'ordinaire un acte de prudence économique absolument louable. Elle est d'usage fort ancien, comme le prouve l'exemple célébré de Ju-eph à ta cour d'un Pharaon d'Égypte, Gen.. XL!, xi vu; et, avec saint Thomas, *Sum. theol.*, 11· II», q. txxxil. a. 3, la commune tradition de la théologie scolastique la tient pour procédé commercial légitime et utile. Cf. Costa-Rosselli, *Abnss einrs System der national Œlonomie im Gcute der Schulastik*, Fribourg, 1889.

Le *marché à terme* est une forme de spéculation, aujourd'hui universellement usitée, qui consiste, pour les contractants, vendeur ct acheteur, â fixer de suite le prix du marché, en renvoyant â un terme plus ou moins éloigné la livraison des marchandises. Si,au jour convenu, le prix courant de la marchandise a baissé, l'acheteur perd et le vendeur gagne la *différence* de ce prix avec celui qui avait été préalablement convenu entre eux. L'un et l'autre doit donc s'appliquer a *prévoir*, à calculer prudemment à l'avance les probabilités de hausse ou de baisse que peuvent subir les cours du marché.

On distingue deux sortes de spéculations ou marches â terme,théoriquement bien différentes,encore que souvent très difficiles à distinguer dans la pratique : la *spéculation réelle*, qui porte vraiment sur des objets existants, négociables ct livrables; c! la *spéculation fictive*, qui ne porte que sur des valeurs imaginaires, sur des chiffres, ct n'a, dans l'intention de ceux qui s'y livrent, pas d'autre but que la réalisation (en gain ou perte) des *différences* occasionnées par la variation des cours; tel.par exemple,le cas de ce coiffeur marseillais, pour prendre l'espèce d'un arrêt de la Cour d'Aix. qui achète le 1^r mars 10(XX) quintaux de blé à 27 francs, livrables fin avril; ce qui veut dire que si, â ce moment, le blé vaut 28 francs, le vendeur devra payer a l'acheteur 10⁰⁰ francs; s'il est tombé à 26 francs c'est l'acheteur (pu devra les payer au vendeur; ni l'un ni l'autre n'ont ou un seul instant le moindre boisseau de blé à leur disposition, ni l'envie de s'en procurer un seul grain pour fain· face aux obligations de leur contrat, <pii n'était qu'une pure spéculation fictive à terme sur des < dilb renccs ».

La spéculation *réelle* à terme, qu'elle soit *ferme* ou à *prime*, :i prune simple ou double (option), est la forme par excellence de la spéculation commercial*. Aucun principe de morale ne permet de la condamner, pourvu que les contractants n'influent pas frauduleusement sur la variation des cours, et so mettent sérieusement en état do remplir leurs engagements au jour dit. a moins qu'ils n'obtiennent, de la partie intéressée, résiliation ou prolongation de délai de leur contrit, moyennant une somme payée par eux en compensation de leur dédit. Ce procédé de commerce rend d'ailleurs d'immenses services à l'économie publique : il assure les approvisionnements, amène, par l'équilibre naturel

de i *offre* el de la *demande*, le nivellement de< prix et épargne au product· ur l'emb-imis d emmagasiner ta marchandise en attendant ta vente.

L· moraliste est plus embarrassé en présence du problème que soulève la spéculation *fictive* des différences. En dcrnicre analyse, ce contrat aléatoire n est qu'une c-pece de jeu ou de pari ;mqu«*l peut se mêler, suivant ta condition personnelle des joueurs, une part plus ou moins large d'adresse dans ta prévision des prot abllib s de la hausse ou de ta baisse. Aussi contienl-d do lui appliquer simplement les principes exposés précédemment a propos du jeu cl du pari; ce qui nous amène â conclure que *per se*, considérée strictement dans le* éléments essentiels de justice qui ta constituent comme contrat bilatéral aléatoire, la spéculation fictive sur de «*impies différences n'est pas illicite.

Mais ici le *per accidens* est gros d mconveni· nts graves de toute sorte. D'abord, en principe, 1« gro- capitalistes, seuls capables de faire varier les cour- par ta pression de leurs propositions de vente ou d aclut, sous lesquelles ils < écrasent » le marché, sont aussi par la meme les uls à pouvoir r» tir» r d gros b n·-fices de celte opération ou les petib-s bour-rs doivent fatalement trouver ta ruine. Dr plu·, b spéculation fictive fausse le vrai cours des marchø et trouble l» quilibre normal de* échanges entre commetyants sérieux, d'où indirectement une atteinte grave porte au juste salaire du travail humain. Enfin, pour ne rien dire de toutes les conséquences fâcheuses du jeu. qui se trouvent là réunies et porbTS à leur plus haut degré, la tentation est forte pour les spéculateurs de < peser » artificiellement par des moyens *frauduleux* sur les cours, suivant qu'ils ont avantage a les voir monter ou baisser; et l'histoire démontre trop que. s'il peut se rencontrer des spéculateurs honnêtes qui s'abstiennent de semblables injustices, le nombre est grand do ceux qui n'ont point de pareils scrupules et pa-senL par des nuances subtiles qu'aucune législation n'a pu jusqu'à présent preci«?r ni atteindre efficacement, de ta spéculation fictive encore tolérable en conscience â abus bien connu, l'agiotape, formellement réproouve par ta morale.

C'e-t tout ce que nous voulons dire ici de cette dernière espèce de contrat aléatoire, la plus difficile do toutes a accorder avec les principes de ta justice privée et sociale, ta plu- délicate a définir pratiquement a cause de l'obscurité où se perd ta limite qui v sépare l'abus d'avec l'usage moralement admissible. Voir l'article lhH !.<E.

En resumé, tous les contrats aléatoires dérivent, plus ou moins directement, du jeu ou du pari, dont il convient d'avoir toujours pr sente â l'esprit la théorie fondamentale. pour les appreci. r exactement quant a ta substance des conditions que ré clame leur honnêteté, au double point de vue de ta justice et de ta vie morale humaine dans son ensemble.

Sur *lrs contrats alcatoiren m général*: tous les memli-rtcs. nu traité Dr cowfracrtbu* (Pnccccpl VU Itecal.l; S. Alph-m e, *Theol. mor.*, I. 111. n 869 sq.; *Hume apostolicus* tr. X. n 211. l· l n 180 l· l I. l. l rf il.-r. \\\I. Lyon, !m2, l n. p Carrière. D» *contrat tibu*». η. 9IH «q . Paris, 1847, t. lit, p. 17; Marres. De *justitia*, ± «dit. Ilorcmonde, 1889: Balterinl, *Opus theol. morale*, édit Patented, Prato, 1890. tr. Mil. dut», xiv, n 561 *q.. t. m, p.7S8; Beraxdl, *Eramcn confessorii et parochi*, Faenm, 1897. i m p. 15L H Pui.ri» cohfrsaurii, Bologne. 1887, t. l. p. 515, 525. 581; Allègre, C< le civit commenté, pa*sim.

Sur *le jeu et b pan* Barbeyrwc. TVaihl du >*.»(Pari». ITvO; M PUcette. *Traite* «tesjeix_r dehustird, I*aris 17H: J.-B. Thier·. *Trailt dcsjeu.r et dieerruscnimU*, Pari». 1686; Logo. *Oprra, loc l it* , S Alphonse de Liguori, *Theol. mur.*, Turin. 1817,1.111« n 869mp; Carrière, *up. cl rit. cil.*» p 19. 44; Bruck, *Über Spiel und IVWte*.GrelNwald. IMS; Lu *grande nicyclop.*, v· *Jeu, Pari* Knigebtcln. I nt'-rnc^rdu'ischem Spul u» l IVrtie Leip-zig, 18B9; Poth or, *Cuntr. aliat* , *Traité du Jeu* l· l - inioeü-

taire du frdo civil, au I. III, tit. xn. entre nuire. Tn flong. *Drpdt et Conlr. ah at.* — *Sur Li latent: CiviUa culloL, tcr.* in. L v'i, p. 129 et 282; Moroni, *Dizion. dt eruditions stonco-* *eccles.*, Venise. 18W. I. xxxix, v. Lotte; Mcnentncr. *Ihssrrta-* *tion des tôleries*, Lyoo, 1700; Nltichla. I)' eo quad justum c.v circa lotterias, 1718; Wegnerw, *Dr totteriiis*, 1717; P. Il<d Li. *Dri giuochi ifindustrla*, etc., dlssertaz. tcologtca le- gale, Home, 17t.9.—*Sur les assurances el rent, nag*, Alauxrt, *Traité gen. des a-surances*, Paris. 18M; Francis Bally, *Théorie dr* annuités viagères et drs assurances sur la vie*, Und. do l'nngl. par Alf.dc ix>urcy, Paris, 1838; Schwano, *Die Verntgr*, Munster, 1872, 2. édit. §29; A. de Courcy, l.»-» *assurances*. Paria, 1886. «t *La philosophie de l'assurance*, Paria. 18KI; *La grand.- Encyclopédie*, art. *Assurance*; Albert Chantic n, *Les assurance**, leur passé, leur présent, leur avenir, Paris, 1884. —*Sur la speculation à terme*. PriiOdlnw, *ManurldUspéculateur à la Bourse*, æêdil., Paris, 1857; Nouerau *Diet, d'économie*; >o litigue, v *Marchés à terme*; Arthur Crump, *A nnr departure in the Domain of political Economy*, Londrc*, 1878; Deville, *Les opérations de Bourse devant la conscience*, Lyon 1881; Olivier Scto, *Étude sur lrs marchés à terme*, Paris, 1881; David Cohn, *Drre Gctrelde Terminhandel*, Leipzig, 1891; J. Fuchs, /J-T ITirrnn *Trnniinhandrt, seine Technik und volkswirth-* *Schafllliche Ih-dcutung*, LeJpxig, 1891; Claudio Jannct. *Le capital, la sjactitation rt la finance au xi.V *ieclr*, Paris, 1b92; Antoine, *Cuuis d'économie sociale*, Paris, 1836.

F. pESHAXES.

ALEATORIBUS (Do). — I. Objet. II. Nature et auteur. HL Doctrine. IV. Texte.

Le *De aleatoribus*, rangé, depuis le vin. siècle, parmi les *Opera adsmpta sancto Cypriano*, a été étudié, en ces dernières années, par plusieurs savants qui n'ont pu s'entendre ni sur la date, ni sur l'auteur de cet opuscule. Sa nature exacte en est aussi incertaine.

I. Objet. — Cet écrit est dirigé conlye ceux qui se livrent sans retenue aux jeux de hasard et principalement au jeu de dés. Dans les quatre premiers chapitres, l'écrivain, successeur de celui sur (pii Jésus-Christ a fondé son Église, » fait ressortir l'importance de la charge ajiostolique, qu'il a reçue, et les graves devoirs qui lui incombent on vertu de celte charge; il doit reprendre les pécheurs avec sévérité, s'il nu veut pas être puni lui-même. Il stigmatise ensuite ceux qui se livrent à ces jeux de hasard qui doivent être rangés parmi li s plus grands crimes. Les conséquences en sont funeste», car ils sont la ruine de lame et sont accompagnés des perversités les plus affreuses. Tout doit en éloigner le chrétien; celui qui en a été l'inventeur, lequel se fait rendre un culte religieux; les anathèmes (pie l'Ecriture lance contre les joueurs; et encore les consé- quences de celte passion, la ruine cl le malheur temporel el éternel des joueurs, s'ils ne font pénitence. Que les fidèles fuient donc le jeu de dés; qu'ils consacrent leurs biens au Seigneur et pratiquent les vertus chrétiennes. Tel est, en résumé, le contenu du *De aleatoribus*.

II. Nature et auteur. — Cet écrit est-il une homélie, ou une lettre encyclique adressée aux évêques? I-es paroles du commencement, ou l'auteur dit qu'il a reçu le goiitMTnemenl apostoli<pie et qu'il est le successeur légitime de celui sur (pu le Christ a fondé son Église, prouve (pie l'écrivain est un pontife romain. Mais s'adresse-t-il ici à toute l'Église? Il dit qu'il a h charge de toute la fraternité (*universa fraternitas*); il semble aussi parler a tous les évêques : *Nam ut constaret nos, i<< est episcopos, jxistorrs ovium esse spiritalium* (il), cl leur tracer les devoirs de leur charge, *ibid.*; ces paroles, il est vrai, peuvent être entendues dans un sens plus n^trvml. L'*universa fraternitas* serait toute la communauté, dont l'écrivain est le chef, comme évêque, et c. pluriel; no. *rjnscopt*, pourrait être le pluriel de majesté; car l'écrit ne s'adresse pas en réalité aux évêques, puisqu'en plusieurs passages, et dès le début, les lecteurs ou auditeurs sont appelés *fideles*. Il est donc probable (pie le *De aleatoribus* est une homélie prononcée par un poutife d. Home devant la communauté romaine. Il en

a tous les caractères; la langue est le latin vulgaire, Woltlin cl Miodonski, *Anonymus advenus aleatores*, p. 18; le ton est énergique, presque violent; le jeu est un acte d'idolâtrie, une apostasie, c'est un forfait horrible, c'est le piège de la mort. Des paroles même** de cette homélie, nous devons conclure que l'auteur « cl un pape (*Eniversa fraternitas, apostolalus ducatus, vicaria Domini sedes, origo authentici apostolatus*, application lui est faite des passages de Matth., XVI, 8; loa., xxi. 15):mais lequel des papes? I<cs avis diffèrent. Ce serait le pape Victor 1.' (190-200) d'après Harnack; Calixte (218-223) ou un de ses successeurs d'après le P. Bâumer; Melchiades (310-314), d'après Sanday cl Miodonski. Les deux premières hypotheses doivent être écartées par ce f.iit que le *De aleatoribus* dépend certainement des écrits de saint Cyprien (commencement du m. siècle-258). Et d'abord, nous avons dans cet opuscule des expressions et de nombreux passages qui se retrouvent dans les œuvres authentiques do l'évêque de Carthage, Wölflin, *op. cit.*, p. 26; plusieurs particularités de langue leur sont communes; les formules de citation de la sainte Écriture, ainsi que la répartition des écrits bibliques en *Scriptura divina, Evangelium, Apostoli*, sont identiques et, comme elles sont assez spéciales chez saint Cyprien, cette preuve est catégorique. Bref, les ressemblances sont telles, qu'on s'explique lres bien que le *De aleatoribus* ait pu être attribué a saint Cyprien. Cependant, un examen attentif prouve qu'il n'est pas de celui-ci. Le style est plutôt rude et peu élégant, tandis que celui de l'évêque de Carthage est noble, harmonieux. La rhétorique différé aussi chez les deux écrivains. Plus pondérée chez saint Cyprien, elle est emportée par la passion dans le *De aleatoribus*. Il est inutile de montrer que saint Cyprien n'a pas été l'imitateur et que ce ne peut être le *De aleatoribus* qui a été la source et qui lui a fourni des tournures de phrases, des expressions et des idées. Si donc il faut placer l'auteur de notre opuscule apres saint Cyprien, on peut penser au pape Melchiades qui, originaire d'Afrique, a pu parler ce latin, qui rappelle celui de l'évêque de Carthage. De plus, connaissant bien les œuvres de celui-ci, il a pu prononcer une homélie, qui paraît être un ccnton des écrits de saint Cyprien. Itemarquons cependant que ce latin, prétendu africain, était tout simplement le latin vulgaire, tel qu'il était parlé â Home el en Afrique, et qu'il n'vlnit nullement nécessaire â un pape d'être Africain pour connaître et imiter les œuvres de saint Cyprien.

III. Doctrine. — Il ne faut pas s'attendre â trouver, dans une homélie telle que h- *De aleatoribus*, un exposé doctrinal, exprimé en termes précis; il est possible, cependant, d'en dégager quelques doctrines importantes. Tout d'abord l'affirmation très nette de la suprématie du siège de Home, par le fait (pie le pontife romain est le successeur légitime de celui sur qui le Christ a fondé son Église : *quoniam ni nobis divina et paterna pietas apostolatus duratum contulit et vicariam Domini sedem cadesi dignatione ordinavit et originem aûthenlici apostolatus super (piem Christus fundavit ecclesiam in superiore nostro portamus, accepta simul potestate solvendi ac ligandi et cum ratione peccata dimittendi*, d'où découle la charge de toute la chrétienté : *magna nobis ob universam fraternitatem cura est*. I»s évêques ont reçu le Saint-Esprit par l'imposition des mains; ils sont les pasteurs des fideles et les dispensateurs de la doctrine évangélique, les procurateurs de l'Evangile. L'orateur, flétrissant l'abus (pie les joueurs de dés font de leurs mains, passe en revue la vie chrétienne : *manus gum jam ab injuriis humanis expiata est et ad sacrificium dominicum admissa et quod ad salutem totius hominis pertinet iptâ de Dei dignatione suscipit, ipsa ad laudem Domini in oraculo exurgit, ipsa divina sacramenta consummat*. Ailleurs, il fait

encore allusion au sacrifice de Jésus-Christ. v, au sacrifice du Seigneur, vm.

Ililgenfeld a soutenu que l'auteur du *De aleatoribus* était novation, à cause du passage suivant, x : Λ'αη quod delicii in Drum nulla fit excusatio nec indulgentia ulla et ncmina venia datur; in Evaigclio Dominus dicit, ii qui, inquit, dixerit blasphemiam in l'ilium hominis, dimittetur ei : qui autem peccaverit in Spiritum Sanctum, non dimittetur illi nec hic nec in futuro sæcuto. Puis sont cités aussi d autres textes analogues de la sainte Ecriture. l Heg.» Il, 25; l Cor., lit, 16-17; Matth., mi, 23; l .loa., ni, 8, Tous ces textes rapportés ont été en cfiet employés par les inontanistc- et les novations pour établir l'impossibilité absolue du pardon apres le péché. Mais pn peut et on doit, avec les Pères de l'Église, y voir seulement une grande difficulté pour le pécheur d»' revenir à Dieu. Et c'est bien dans ce sens que l'a entendu l'orateur, puisque tout son discours tend à exhorter le pécheur a la conversion; il affirme positivement la possibilité de la rémission des p» chés : ut peccata tua donentur tibi eleemosynis, χη, et les péchés, dont il est question ici, sont ceux du joueur de dés, lesquels ont été stigmatisés dans les pages précédentes et assimilées aux plus grands crimes. Nous trouvons même dans le *De aleatoribus* la preuve la plus ancienne que le pardon des péchés était précédé d'un examen rationnel : *Accepta simul potestate solvendi ac ligandi el cum ratione peccata dimittendi*.

IV. Texte. — Le texte du *De aleatoribus* peut être constitué à l'aide de quatre manuscrits . le *Codex Monacensis*, ix* siècle, le *Trecentis*, vnr-ix* siècle; le *fleginensis*, x* siècle et le *Parisiensis*, ix. siècle. D après Miodonski et Wôlfiin, les trois premiers manuscrits sont lrs meilleurs et c'est d'après eux qu'ils ont établi leur édition du *De aleatoribus*. Pour la discussion de la valeur des manuscrits, voir Miodonski et Woltlin. *op. cit.*, p. i0. Hartel a préféré le *Parisiensis* et s'en est surtout servi dans son édition des œuvres de saint Cyprien. Le *Dr aleatoribus* se trouve aussi dans *P. L.*, t. tv, col. 827-836. Il avait été imprimé pour la première fois à Paris, en 156\$, parmi les œuvres de saint Cyprien, éditées par Morellius. Pamelius*, 1568, Baluze et Martin, 1726. le placent à côté des écrits inauthenliques (*spuria*) de saint Cyprien.

Ad. tinnack, *Der pseudo-cyprianlsche Traktat De aleatoribus, Die Atteste lateinischc christliche Schrft, Ein IVerÀ des rOmischen Bischofs Victor I pure. π/δσηβ Tea te und l'ntci u-chungrn zui Geschichte der al(christ. Literatur, t. v, ia«c I'', Leipzig, HxÀ; Funk, Die Schrft Dr aleatoribus, dan» Histoi «v rhesJahrbuch.l xt.p 1-22; Joh.IIBUMlclter, doue Theotogischrs I Ut ruturblatt, 1889, n. 5. 6; P. v Hirnsbrœch, Die Schrft De aleatoribus ats Zeu-juis fur den Primat der romischen Dis-chôte. dans Zeitschrift fur kath. Théologie, t xiv, 1890, p. 1-26; A Miodonski cl E. Woltlin, Anonpmus adversum aleatores, IztpxJg. 1889; A. Hilgenfeld, labellum Dr aleatoribus, Fribourg. 1890; Etude critique sur Copusculr De aleatoribus par les membre* du séminaire «l'histoire ocdv-iasliqic êtnbll à l'Univendté catholique de Louvain, Louvain, 1801-*

E. Jacquier.

ALEGAMBE Philippe. j< Mille belge, né a Brtixelh- le 22 janvier 1602, fut aumônier du duc d'Ossuna en Espagne et en Sicile, avant d'entrer au noviciat, le 7 septembre 1613, à Païenne. Il enseigna la philosophie et la théologie a Gratz, accompagna dans ses voyages le jeune prince d' Eggenberg, el passa les dernières années de sa vie a Home, ou il mourut, le 6 septembre 1652. Avec quelques biographies de jésuites, il a laissé un ouvrage qui peut trouver place dans ce dictionnaire, comme utile pour l histoire de la théologie *Ihbliotheca scripturum societatis Jesu...*, Anvers. 1613, in-fol. Le P. Alegambe iéprit l'ouvrage du même genre publié en 1608 par le P. Pierre Hibadeneira. En 1676, le P Southwell en donna une édition In s augmentée, et, en ce siècle,

le travail fut repris et considérablement augmenté par les PP. lie Backer et C. Sommcrvogel

1> Backer el ivanmrrvogri, *Bibl. d* ta O" de Jè*u.*, L î, col. 151-153; t. vm. col. 1002.

C. SOMMF.nVOGKU

ALEMBERT (Le Rond d») Jean, l un de* mathématiciens les plus célèbres et l'un des philosophes le* plus inlluent.s du xvni« siècle, né a Paris en 1717, mort dans la même ville en 1783. — L Vie et rôle. IL Ouvrage* el idées.

l Vie et iuh e. — Élève de 1729 à 17.16 du collège Mazarin, dont les professeurs, presque tou- prêtres jansénistes, le destinaient à devenir un brillant ennemi des jésuites, il trompa d'abord l'attente de ses maîtres et s'adonna aux mathématiques. Elles lui valurent une considération universelle : de* 17\$2, il entra à l'académie des sciencr- el en 1716 il «tait nommé membre de l'académie de Berlin. (Sur d'Alembert, mathématicien, voir J. Bertrand. *D'Mcmbrrl*, Paris, 18\$9.) Mais bientôt il figurait au premier rang parmi les *philosophes*, c'est-à-dire parmi les ennemis non des seuls jésuites mais de la doctrine et de l'action de l'I-gh-e. A ce point de vue, le rôle de d Alembert est considérable. Il partage avec Diderot, de 1751 à 1761, la Liche immense de l *Encyclûp:die*. Non seulement il est chargé de la redaction et de la revision des articles mathématiques et de quelques autres, mais il rédige les manifestes ; le *Discours préliminaire* (1751), qui contribua si puissamment à la fortune du livre, el Γ.Ivertissement du tome in. réponse aux premières attaques, sont de lui. Son nom est une réclame et aussi une protection. Li chose fut vraie surtout à partir de 1751, quand d Alembert fut entré à l'Académie française, le litre d'académicien introduisant alors dans la classe des privilégiés. D'Alembert était devenu pour les encyclopédistes un chef égal a Diderot el à Voltaire quand, en 1761, il se relira de *VEncyclopedic*, fatigué des luttes à soutenir, en désaccord avec Diderot qui voulait continuer, nuis en adoucissant le ton. « Il vaut mieux, disait d Alembert, que l'Emq/clo prdic n existe pus que d'être un répertoire de capucina-des. » Il n en resta pis moins undos pontifes du parti et sa guerre contre la superstition · ne fut pis moins active. Secrétaire perpétuel de l'Académic française, dans ses *Éloges* il loue la *raison*, el dans les élections il assure le succès du candidat *philosophe*. Enfin, appelé par plusieurs souverains, mais refusant de «piilter Paris pour des mold- d'ordre inférieur, il tourne tout à la gloire de la philosophie : < aux persécutions · du gouvernement royal en France, il oppose les faveurs dont les plus grands souverains combi nent les philosophes.

IL Ol v.h.nc.es et Ioto. — Tel fut le role : il dépasse de beaucoup les ouvrages el les idées. On ne peut attribuer en propre à d'Alembert aucune des grandes idées du xvm. siècle : il partage les idées courantes; il est vrai qu'il les partage avec fanatisme. Sur l Aine, sur Dieu, il est d'un scepticisme complet. Comme Voltaire, il dit : « Écrasons l'infAme, n mais il est plus violent. On peut s'en convaincre en parcourant sa danre avec Voltaire cl Frédéric IL *lEuirrs littéraires*, Paris. 1821. t. v; toutefois. l on ne peut bien s'en convaincre que IA. D Alembert a en effet un enseignement exolérique. Dans les ouvrages qu'il destine au public il n attaque pas en face : il craint. Deux de ces ouvrages importent davantage ici le *Discours préliminaire* et l'article *Genvve*, dans l *Encyclopedic*, et les *Éléments de philosophie*.

Le *Discours préliminaire* répondait au double but de l'ouvrage à la fois encyclopedic et dictionnaire raisonné. Il comprend deux parties. Dans la première, toute métaphysique, il expose comme il b» conçoit l'origine des connai-Λmces humaines el l'ordre logique dan- lequel l'homme les a acquises. Il n'y a pus d'idées innées toutes nus connaissances nous viennent des -eüs; mai-

l'homme ne reste pas inactif sur les données des sens il a de* besoins qui le poussent, une méthode innée qui le fait progresser d'une façon continue. C'est ainsi que m* trois facultés : mémoire, raison, imagination, arrivent à dresser < l'arbre encyclopédique » «les connaissances humaines avec trois branches maitresses : histoire, philosophie, beaux-arts. L'âme ou la substance immatérielle qui veut et conçoit en nous, Dieu ou l'intelligence supérieure nous sont connus par la raison. Mais la raison ne peut dire assez : « Rien ne nous est plus nécessaire qu'une religion révélée. » Toutefois, cette religion - tome a ce qui nous est absolument nécessaire... à quelques vérités à croire et à quelques préceptes de morale - O » n'est pas lui concéder beaucoup. Dans la seconde partie, d'Alembert expose les progrès historiques de l'esprit humain dans les trois derniers siècles, depuis la Renaissance. Naturellement, il traite le moyen âge de < long intervalle d'ignorance » et de « temps ténébreux », car < il n'y a que la liberté d'agir et de penser qui soit capable de produire de grandes choses ; la scolastique de < science prétendue et de philosophie barbare .car « l'abus de l'autorité spirituelle réunie à la temporelle forçait la raison au silence ». Mais la Renaissance l'a ramené < la lumière ». Parti de l'érudition, continuant son progrès par les belles-lettres, l'esprit humain est arrivé enfin à la lumière suprême, à la philosophie, non la philosophie de Descartes, mais la philosophie dont Bacon, à qui d'Alembert reconnaît avoir emprunté l'arbre encyclopédique, est le premier maître, celle de Locke et de Newton.

L'article *Genève* (*Encyclopédie*, t. vit, octobre, 1757) valut à d'Alembert bien des ennuis. Comme il blâmait Genève « de ne pas souffrir de comédie », Rousseau lui répondit par la *Lettre sur les spectacles*, Amsterdam, 1758, in-8°, et une longue polémique s'engagea. Comme il louait les pasteurs de Genève de se considérer comme « de simples officiers de morale », de « ne rien proposer à croire qui heurtât la raison », enfin d'être « arrivés à une sorte de socinianisme parfait », les pasteurs de Genève protestèrent vigoureusement, et, en France, où l'un comprit que d'Alembert avait voulu tracer le portrait du prêtre selon le cœur des encyclopédistes, cet article détint pour *l'Encyclopédie* le signal de l'icasse-eries que d'Alembert déclarait « dignes de Goa ».

Les *Éléments de philosophie*, Paris, 1759, et les *Eclaircissements* qui suivirent, 1761, confirment et précisent les données du *Discours préliminaire*. Le scepticisme de d'Alembert y apparaît plus clairement toutefois. Il n'y a de certitude absolue qu'en algèbre ; dans l'ordre de la sensation et de la conscience, il n'y a de certitude que grâce à l'instinct. En métaphysique, il n'y a rien que des questions < insolubles et frivoles », En religion, il y a des « dogmes impénétrables dont la raison, dit-il, ne nous permet pas de douter », mais sa vraie pensée se fait jour : « Bientôt, lit-on, l'étude de la géométrie conduira d'elle-même à celle de la saine physique, celle-ci à la vraie philosophie, qui par la lumière quelle répandra sera bientôt plus puissante que tous les efforts de la superstition. »

Il faut mentionner enfin la *Lettre à M. de *** conseiller au Parlement de***, sur la destruction des jésuites, par un auteur désintéressé*, Paris, 1765, in-12. à laquelle s'ajoutèrent en 1767 deux autres lettres. D'Alembert y applaudit à l'arrêt de dissolution porté contre les jésuites français. Il va pins loin. Comme les jésuites4condamnés sur un gros recueil d'assertions plus ou moins exactement extraites de leurs ouvrages par ordre du Parlement, se plaignaient, il écrit : « Leur plainte fût-elle juste... le recueil aura produit le bien que la nation d'«irait : l'anéantissement des jésuites. » Et ailleurs, il dit : « Toute société religieuse et remuante mérite que l'État en soit purgé ; c'est un crime pour elle «pie d'être redoutable. »

En 1753, d'Alembert réunit sous le nom de *Jdelmiges de littérature, de philosophie et d'hisloirc*, Paris, 2 vol. in-12, le *Discours préliminaire*, un *Essai sur les gens de lettres*, etc. Il y ajouta successivement quelques œuvres comme les pièces relatives à la polémique soulevée par l'article *Genève*. La dernière édition, 5 vol. in-12, est de 1788.

Les *Œuvres littéraires complètes* de d'Alembert, y compris sa *Correspondance* avec Xollaire et l'rdriic II, ont été publiées à Paris, chez Bastien, 1783, 18 vol. in-8°, et chez Belin, 1821, 5 vol. in-8r.

Lettres de M. de Deffand, édit. 1777, 2 vol. in-8°. L. 1 ; *Correspondance de V. de Lesplnauc*, E. Aim, Paris, 1876, in-12; *Lettres inédites de V. de Legpinasse à Dalembert et à Condorcet*, Paris, 1887, in-8°; *Correspondance de Frédéric H : Œuvres complètes*, Berlin, 1857, 31 vol. in-1°, l. xn-xxv; Grim, Diderot, Raynal et Metetr, *Correspondance littéraire, philosophique et critique*, Paris, 1877-1882, 16 vol. in-18; Condorcet, *Éloge de d'Alembert*, «Uns In collection de scs *Eloge* académiques : (Euvres complète*», «dit Arago, Paris, 1817-1819, 12 vol. in-8°; J. Bertrand, *D'Alembert*, Paris, 1889, in-16, dans la *Collection de» grands écrivains français*; Baini, *Histoire des idées morales et politique! m France au 18e siècle*, Paris, 1865-1860, 2 vol. in-8°; L. Brunei, *L'ck philosophi.* » et *PAcudèue française au xvnr siècle*, Paris, 1881, in-8°

C. Constantin.

ALER Paul, jésuite luxembourgeois, né à Saint-Vilh, le 9 novembre 1656, admis au noviciat le 6 novembre 1670, enseigna les humanités, la philosophie et la théologie, fut recteur de divers collèges et mourut à Duren, le 2 mai 1727. — *Dialectica nova, omnibus scholis accommodata, in qua termini omnes vocales, em'iimipie affectiones; item propositiones vocales, et syllogismi... explicantur non modo logicæ sed etiam philosophia ac theologuc studiosis perquam utilis ac necessaria*, Trêves, 1712, in-8°, et 1716, in-4°; *Justificatio impii per attritionem et sacramentum pnnitentix*, Treves, 1716, in-8°; *Tractatus de actibus humanis*, Treves, 1716, in-1°. Le P. Alor a laissé aussi un certain nombre d'ouvrages pédagogiques et de pièces de théâtre à l'usage des collèges.

De Backer et Soinmrrrofcl. *Ihht de tu Ctf de Jèau*, t. I, col 160-167; t. vm, col. 16d8-iU4.

C. SouMEnvoon..

ALÈS (do) Alexandre. Voir ALLXANbKL DI. ALI^.

ALESSANDRI Cnjctan, théatin, né à Itergame, devint, en 1719, général de son ordre et mourut en 1730. B a fait paraître un petit traité de théologie pastorale intitulé : *Cunfessarius mumatium*, in-12. Venise, 17(6. Cetouvrage, publié d'abord sous le pseudonyme d'Alénas de Xrrda, port-*, dans les éditions postérieures à 1713, le véritable nom de son auteur.

Hurler, *Nomenclator titerarius*. in*pruck, 18^3.1 H» col. 1253, V. OhU.T.

ALEXANDER Archibald, théologien protestant des États-Unis, appartenant à la secte des presbytériens; né dans le comté Augusta (actuellement comté Bockbridge) en Virginie, le 17 avril 1772, mort à Princeton (NewJerscy), le 22 octobre 1851. Converti au moment du grand réveil religieux de 1789, il étudia la théologie, devint pn'sid'ni du collège de Hampden-Sidney, et fut plus Uni (1812) le premier profess*ur et organi«at«ur du séminaire lhrologi«pio de Princeton. C'est là qu'il publia son ouvrage principal, *Outline* of the Evidences of Christianity*, 1823, qui fut traduit en plusieurs langues et eut un grand nombre d'«dirions; il écrivit aussi *Vural Science*, <pi fut publié iprvs sa mort en 1^52.

Voir sa vie j ubllCo pai * n fil» J. XV. Alexander, *Now'-X'orfo*) f>y, l. 1, Nevv-York, 1891, p. <15-46.

A Tanqî FUEY.

1. **ALEXANDRE** <rr (Saint),pape. Pis de renseigne-

merits teunhinpurains Γη seul du H^e siècle, celui d In-née, *Cont. fui*), m, 63, /*. G., t. vu. col. 851, reproduit par Eusébe, *II. E.*, I. V, c. vi, *P. G.*, t. xx, col 445, désigne Alexandre* comme le Micces«eur de saint Evariste et le cinquième évêque de Borne, après saint Pierre. Le *Liber pontificalis*, plus explicite, le dit romain de b région de *Caput Tauri*, martyr enseveli a la *via Nomentana* ; lui prête un régné d· dix ans, sept mois, deux jours, sous Trajan, jusqu'au consulat de L. .Elius Ijimia et dr Ælinnus Vetus (116) et lui attribue deux décisions liturgiques, l une relative à l'insertion du Qui *pridie* au canon de la messe, l'autre â l'eau bénite.

Il n'est pas â croire qu'Alexandre ait été l'aubuir de l'insertion du Qui *pridie*; car ce récit coimné moralif de l'institution eucharistique contient lrs paroles mêmes dr Notre-Scignciir à la dorniere cène et constitue le noyau central de la liturgie de h inesse; il n pu être l'objet de quelque prescription Spéciale.

Quant au mélange du sel rt tir l ran, à leur bénédiction rt â leur emploi déterminé pour l'aspersion des maisons; rien n'empêche de les attribuer a Alexandre Pr. En Orient, les *Constitutions apostoliques*, vm, 29, *P. G.*, t. I, col. 1125, signalent la bénédiction de l'eau. En Occident, le Sacramtmfcirre *qclasien*, m, 75, *P. L.*, I. LXXIV, col. 1225-1226, donne deux formules *benedictionis aquæ spargenda: in domo* pour les *habdarula hominum*, mnis l'addition du vin et dr l'huile marque un stade postérieur, de sorte que le *Liber pontificalis* est le plus ancien témoignage de la bén· diction de l'eau, en dehors de l'administration du baptême.

On trouve au tome Ier des *Collections des concile* d Mansi et de Labbe, ainsi que dans *P. G.* t. v, col. 1657 <q., un décret et trois lettres sous le nom de ce pape, notoirement apocryphes. Ces décrétales. au triple point dr vue canonique, liturgique et dogmatique, trahissent une date postérieure. Il y est question de *sacerdotibus non vesandis...*, de *causis et gravaminibus sacerdotum...*, ut *vitentur detractioes et injusta* pulsationes*, ce qui suppose un nombre assez grand de prêtres cl cv qui n*é*taît pas encore le cas au commencement du ir siècle. Il y est également question de la trinité et dr l'unité en Dieu, avec preuves scripturaires à l'appui, alors que le mot de trinité n'était pas encore introduit dans la langur ecclésiastique et que les controverses trinifain s n'avaient pas encore paru. Il y est enfin question dr la bénédiction do l ran mêlée de sel rt de l'aspersion de l'eau bénite, non plus sur les maisons mais sur l's fidèles, ut *ea cuncti aspersi sanctificentur et purificentur*, pour les mettre à l'abri des tentations du démon; ce qui marque une addition au renseignement du *Liber pontificalis* el une extension postérieure de l'emploi de l'eau bénite. Jatlê-W.ittenbach cite vu outre trois autres décrets attribués aussi au pape saint Alexandre et qui sont également apocryphes.

Puri) >ne, /uber *pontificalis*, Paris. 1S&L p. xcir l 127; Jaffv-WaU ni .ii.h. II: *je ta poniqUnn lloniaauunnn*, LvipDg, INS5. n. 24-30, i I, p. 5

G. B.x r eif.l k.

2. ALEXANDRE II, pape, successeur de Nicolas II, élu le 1er octobre 1061, mort le 21 avril 1073.

Néà llaggio, près Milan, Anselme, le futur Alexandre II, appartenait à la noblesse milanaise. Il devint prêtre â Milan, y travailla activement à la réforme religieuse et fut l'un des soutiens sinon même des fondateurs de la *Pataria*. O nom ironique, qui signifie *peuple de mendiants*, servait â désigner l'association populaire qui coinbatt.iil lrs maux aises inOHirs du clergé, la simonie el l'incontinence. Pour éloigner ce predicated? et censeur infatigable, l'archevêque Gui lui confia une mission près de l'empereur Henri III rt le fil nommer à l'évêché de Lucques (1057). Il revint d'ailleurs â Milan avec la qualité «le légal pontifical, d'abord en 1057 avec Hildebrand, une seconde fois en lüGO avec Pierre

Oainirn Ces deux personnages furent, avant et après *<ill · l· sur le >irge d 0016, ses conseillers in-limrs ct ses auxiliaire*. Anselme snicrotb an pape Nicolas II grace a l'influence (Tltildebrand qm le fit introniser aussitôt •lu. «ns tenir compte du aemblant de privilege ou droit de confirmation r«-^né η f empereur par le décret de Nicolas II qui réglait le mode dr l'élection pontificale. La cour allemande convoqua une assemblée de notables a Bâle, et Henri IV, agissant comme patrice d»-s llo mains, désigna comme pape l'évêque dr Parme C'ubloûs, qui pnt le nom d'Ho nonris II (2S ocL 1061), Le schisme dura jusqu'à la mort <le l antipape en 1072; mais des l'année 1662 il avait perdu de sa gravit·, Earchevripie Annon de Cologne s'étant emparé de h personne du jeune roi Henri IV ct ayant ouvert des pourparlers favorables a Alexandro II. lin synode allemand et italien tenu i Mantoue m 106\$ r.Tonnut le pape k gitime et excommunia Cid.dous dont l olx dit-nce se restreignit finalement a son diocèse de Parme.

Presque tout· l'histoire du pontifient d'Alexantlro tient dans l'énum» ration dt s mesures réformatrices d>-cr<-t>cs par ce pontife : envoi de légats en lxnntardie, m Espagne, en France et en Angleterre; célébration dr quatre synodes à Hume, ct de synodes provinciaux par ses légats; citation à Borne de pr» bU pni>sants comme Sigciroi de Mayence, Hermann de Bamberg, même Annon de Cologne qui avait tint travaillé a l'extinction da schisme. Le pnpe renom» lh les décrets d» · ?·< prode-censeurs contre la simonie rt le mariage des prêtres>; sa corrv<pun<L>ncc tout entière rond témoignage de son activité réformatrice : afin de forcer les métropolitains;> prendre contact avec U cour rouvine, il décide de ne plus conférer le pallium a un prélat absenL 4>H<. I'''-qesta, n. 4507, 1529; il réclame h liberté des élections épiscopales. Jaffé, η. Γv15; il ordonne que l on n'enlnde pis la messe d'un prêtre qui a une concubine, iaHr, n 1501; il défend les mariages entre parent* cl condamne une manière trop ingénieuse de tourner ta loi en comptant deux degrés de parenté par gên· ration a partir de la souche commune. Jaffé, n. UiflO. 1306; il drebre que ni prières, ni jeûnes, ni aumônes, ne peuvent Faire qu'un mariage entre parents ne suit nul, Joffê, n. 152.3; enfin il défend st'verement aux clercs de recevoir aucune »glise des mains d'un laïque, même suns simonie : *Per laictis nullo modo quilibet clericus ve! presbyter abhurat ecclesiam, nec gratis, nec pretio*. Gratii n, *penvtum*, cans. XVI. q. vn, can. 20. Tandis quo les papes ses prodè-ct sseurs n'avaienl souvent fait que nolilii-r leuro décrets et condamnations aux coupables, Alexandre II est devenu assez fort pour proc der, au moins fréquemment, â leur exécution : d· position de Godcfroi, archevé-que simoniaque de Milan; destitution de cleros concubmairos à Cn mono et â Plaisance; expulsion de Hugues, évêque intrus de Chartres, etc. H a pour appuis dans la Lombardie l'association populaire <le la *Patana*, dans les différents pays des prélats zeb s comme Lanfranc, archevêque de C.»nturbéry en Angleterre, des légats adroits et fermes comine Pierre Bamien. Ce dernier <n 1069 obtint de Henri IV qu'il ne rompit pas son mariage awe Berthe de Savoie.

Certaines mesures d'Alexandre avaient moins d'importance. C'est lui qui défendit aux prêtres de célébrer l. itieSM» plus d'une fois par jour sauf le cas de nécessité, ou le jour de Noël; il accorde deux fois le privilege encore assez rare de l'indulgence pléniero (en faveur de ceux qui se confessent au Mont-Cassin, 1065, et dans une église de Lucques, 1070); il approuve l'ordre des l amaldtles; il i·c·il â Harold, roi des Normands, de veiller à ce que les évêques de son royaume soient consacrés par l'archevêque de Hambourg, vicaire du Saint-Si< -o pour le nord, et nun en France ou en Angleterre. Jafie, η. H714773.

Le rôle politique d'Alexandre II au dehors contraste avec sa faiblesse réelle à Home. À l'étranger, il réclame le tribut à Swcin, roi de Danemark, *ita tamen ut non stnt oblatio iujht altare ponatur, sed tam sibi quam fuccsssonbta suis pnesentialiler offeratur*. Jaffé, n° 4495. À Philippe H, roi de France, il écrit de considérer lrs déen l' des papes à l'égale des canons. Jaffé, n° 1525. À Guillaume de Normandie il envoie un étendard béni pour sa campagne de conquête en Angleterre. Il encourage de la même manière le comte Boger dans sa lutte contre lrs Sarrasins de Sicile. En Espagne, le comte d'Urgel et le comte Itocejo, pour se garantir contre des voisins, firent hommage de leurs terres à Alexandre II, à qui ils payèrent tribut. Mais dans sa propre ville épiscopale et dans son petit État, le pape soutient des combats continuels contre lrs familles nobles du voisinage, et il est contraint de s'appuyer sur le marquis de Toscane, Godefroi, et sur sa femme Béatrice.

En 1073, Alexandre excommunia les conseillers sitoniens du jeune roi Henri IV, auxquels il reprochait la vente des dignités ecclésiastiques et l'installation sur le siège de Milan d'un archevêque impôté par le roi. Le pape mourut peu après laissant à Grégoire VII le soin de poursuivre la lutte.

Jaffé, *Rgrsta pont. Rom.*, 2^e édit., t. I, Ixdpzlg, 1888, p. 566; Walterich, *Pontificum lloinanoram vitæ*, t. I, Lipzig, 1862, p. 233. *Liber pontificali**, 4^e édit. Duchéno, t. n, Paris, 1892, p. 281; Man*i*. *Concld. collectio*, L xix, col. 939, — Outre les histoires générales de l'Église, voir : Will, *Henzos Panegyricus auf Heinrich IV mit besonderer liucksicht auf den Kifchrnstreit Alexander's // und Honorius II*, Marbnurg, 18ii3; Martens. *Dir. Burtzung de* pâpstlichen Stithies untrr den Kaiern Heinrich III and Heinrich IV*, Frlbourg-en-Brlsgau, 188G. p. HH; Jungmann, *Dissertationes H-leclt in historiam eccl-A-n.icum*, t. iv, liliti-l-nn., Iss'i. FcUtr. *Vuruntersuchung n xu eirtr Geschichte Alexanders U*, Strasbourg, 1887; l'f l'. *Histoire des concil **, trad. Delate, L vi, Paris, 1871, p. 4»7, 2^e édit. ail., t. IV, p. 850.

IL HEMMED.

3 ALEXANDRE III. Boland Bandinelli, ou des Bandinelli, n'est pas seulement un des plus grands papes du moyen Âge. digne, par sa fermeté, d'être placé à côté de Grégoire VH et d'Innocent III; illustre professeur de la science sacrée à Bologne, il représente avec Gratien l'influence de cette université sur les hautes études théologiques et canoniques. Deux articles étudieront : 1. Alexandre III canoniste et théologien avant son pontificat; 2. Alexandre III pape de 1150 à 1181. L'n troisième sera consacré aux principaux décrets d'Alexandre III.

1. ALEXANDRE III canoniste et théologien. — L. Si vio. II Le *Stroma Holandi*. III. Les *Sentenliir*.

I. Sa vie. — Roland, né à Sienne* appartenait à la famille des Bandinelli; on lui a souvent donné h*, nom de son père, Bainucci. On a peu de détails sur sa vie avant son pontificat et la date même de sa naissance est inconnue. Mais ses contemporains vantent s' rares talents et ses éminentes vertus. Suivant son biographe, le cardinal d'Aragon, *P. L.*, t. ce. col. II, au don d'une rare éloquence il joignait une profonde connaissance des Ecritures et des lettres humaines. La chronique de Hubert du Mont. *Vomimcnfa Germanite, Scriptores*, t. vi. p. 53, dit de lui *Fuit tn divina pagina p>weptm maximus, et in decretis et canonibus et in Hnmanis Lgibus pr.rnpuus. Num multas quæshones difficillimas et graves in decretis et legibus absolvit et enucleavit*. C'est à Bologne qu'il expliqua les saintes lettres. — à une époque où les diverses branches de la théologie n'étaient point encore distinctes. Le lecteur d'Écriture sainte était professeur de théologie et à ce titre enseignait à la fois le dogme, la morale et les décrets*4 ou lois ecclésiastiques. Gratien lui-même ainsi que trois de ses contemporains et abrégiateurs, Ognibene, évêque de

Verone en 1157, Gandolphe et notre Boland étaient tous professeurs de théologie à Bologne. Cf. Maassen, *Pau-capalea*, p. 453; Denifle, *Archiv* (cité *infra*), t. I, p. 621.

Les deux sommes qui nous restent de Boland, l'une de droit canon, l'autre de théologie, justifient la renommée de son enseignement et l'éclat des hautes dignités qui lui furent conférées. D'après le *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. n, p. 397, il fut d'abord honoré d'un canonical à Pise. Eugène III le nomma successivement chanoine de Lillan, cardinal-diacre du litre des Saints-Côme et Damien (1150), cardinal - prêtre du litre de Saint-Marc (1151) et enfin chancelier du siège apostolique (1153) : il remplissait ces hautes fonctions quand il fut « levé au pontificat (1159).

II. Le *Stroma Iiit.A.vbi*. — Sous ce titre, imité des *Stromata* de Clément d'Alexandrie, plusieurs manuscrits du moyen âge — Grenoble en possède un, mais incomplet — nous ont conservé un abrégé du décret de Gratien. Découvert par Maassen, il a été publié par Thaner en 187k mais avec un malheureux changement de titre : *Summa magistri Potandi nachmals Papst Alexander III*, Inspruck. L'identification de l'auteur du *Stroma* avec Boland Bandinelli, après les études de Maassen et de Thaner, est indiscutée. La date de la composition ne paraît pas pouvoir être reculée au delà de 1148. Cf. Thaner, *op. cit.*, Introduction, p. 31; Schulte, *Die Summa der Paucapalea*, Introduction, p. 10. S'il en est ainsi, le décret de Gratien serait bien antérieur à 1150, date que lui assigne Laurin, *Introductio in corpus juris canonici*, Fribourg-en-Brisgau, 1889, p. 25. En tout cas Boland est un des plus anciens commentateurs du décret, probablement le second, Pocapaglia l'ayant seul précédé. Après lui seulement viennent Ognibene, Bufin, Jean de Faenza, Sicard de Crémone.

Le but de Boland est celui de tous ces abrégiateurs, fournir aux étudiants un texte abrégé des leçons sur le décret de Gratien ou, comme dit Sicard, « resserrer la vaste et puissante mer de sa doctrine, en un petit ruisseau où chacun puisse venir se désaltérer. » Cf. Philips, *Droit ecclésiastique dans ses sources*, trad. Crouzet, IS52, p. 116.

Le résumé de Boland, remarquable par l'ordre et la clarté, n'embrasse point tout le décret, mais seulement la deuxième partie. Aujour'hui encore, il offre un intérêt historique. Freisen l'a utilisé dans ses recherches sur le droit matrimonial de l'Église. Freisen, *Geschichte des tammisc/icn Ehrechls bis zum Verfall der Glosseill-teratur*, Tubingue, 1888; 2^e édit., Paderborn, 1893. l' P. Giell, cf. *infra*, a complété certaines observations de Freisen en comparant le traité du mariage dans les deux ouvrages de Roland, le *Stroma* et les *Sentenliir*. Boland est jusqu'ici le premier auteur connu qui signale les deux empêchements du *vinculum* ou *ligatio*, et de l'âge canonique. (Gietl, *op. cit.*, p. 274, 280. Sur ce dernier point, il formule déjà comme théologien dans les *Sentenlia* une décision qu'il devait comme pape introduire dans le *Corpus juris canonici*, édit. Frn dlicrg, Leipzig, 1882, t. H, p. 46. Il en est de même d'une explication de rempêchement d'*imjotentia*. Cf. Gietl, p. 28.

III. L'œuvre de Roland. — On a indiqué ailleurs, III. Adélaid (*École théologique**), col. 49-55, le grand mérite de cette somme de théologie; sa dépendance intime de l'école d'Abélard, dépendance qui se trahit dès le début par cette division malheureuse en trois parties (foi, sacrements, charité), son influence sur d'autres auteurs abélardiens et même sur l'école de Saint-Victor. Nous ajouterons seulement quelques renseignements : 1^o sur l'authenticité; 2^o la date; 3^e l'importance historique de cet ouvrage.

I. *Authenticité*. — Le P. Denifle, O. P., a découvert dans la bibliothèque de Nuremberg un manuscrit ayant pour titre *Sententiæ Holandi Honomensis magistri auctori ilahbus rationibus fortes*. Son confrère,

h» P. Gictl, l'a édité en 1891, *Die Sentenzen Rotandi, nachmals Papsle* Alexander HI*, in-8., Fribourg-en-Brisgau. I-cs deux savants dominicains ont prouvé que ce maître Boland ne peut être que le célèbre docteur Boland Bandinelli. Certe attribution est d'autant plus intéressante que les *Sententia** enseignent l'erreur d'Ata'-lard sur l'union hyposlntique, erreurcondamnée en 1179 par Boland lui-même devenu Alexandre III. (X Particle Alifxxiui cite. Le P. Gu ll insiste surtout sur ces deux faits : 1° Dans le *Stroma* Boland annonce qu'il prepare un livre de *Sententûr*, el qu'il réserve pour ce livre une question sur la contrition ; *Sententiis inferendam et pertractandam*. Or lrs *Sententiaë* traitent en cTel celle question; — 2. lu comparaison entre les deux traités du mariage dans le *Stroma* el dans les *Sententia*., établit entre eux une telle identité de pensées et d'expressions qu'on ne saurait l'expliquer même par la liberté d'emprunts souvent constatée au xn. siècle. Les *Sententia**. semblent dépendre du *Stroma*, avec les différences exigées par un but nouveau, et par le progrès de la pensée chez l'auteur.

2* *Date de, la composition*, — H est difficile de l'assigner d'une manière précise. L'ouvrage est sûrement postérieur à la mort d'Abélard (1142) puisque l'auteur emploie la formule : *bicKDAT magister Petrus*, cl a la composition du *Decretum*, puisqu'il lui emprunte des documents (sms le citer cependant). Mais a-t-il été composé après l'élévation de Boland au cardinalat, comme le pense le P. Giell? Le P. Ehrlé, S. J., dans le *Zeif-schnfftûr katholische Theologie*, t. xvi. p. 148, ne trouve pas ses raisons concluantes. Le but même de l'ouvrage destiné à l'enseignement el la formule directe *robis asserentibus* semblent indiquer qu'il a été écrit durant le professorat de Boland, avant 1150.

3" *Importance de cette somme*. — Elle constitue le document le plus important de l'école <l'Abélard et une source de lres grande valeur pour l'histoire de la lliro-l >gie au xir siècle avant Pierre lxxnbard. Sans doute, Boland n'a pas échappé à la fascination exercée par Abélard. Mais s'il lui emprunte quelques idées fausses, le plus souvent il corrige ses erreurs et applique avec une grande sagesse sa méthode nouvelle, en unissant a une dialectique nerveuse l'étude des textes patrisliques. On peut signaler en particulier trois grandes questions ou il réfuie Abélard sur la foi (p. II), la (rinité(p. 11,29), cl l'optimisme en Dieu (p. 19. 81); l'élude de la nécessité de la foi au Christ et du baptême pour le salut (p. 6-II), la théorie sur le péché originel, théorie qui marque un vrai progrès sur les opinions précédentes (p. 117-135). Dans le traité de l'eucharistie, l'exposé des deux systèmes alors en vogue sur la transsubstantiation est d'une clarté qu'on chercherait vainement ailleurs. On comprend en le lisant certaines expressions de saint Thomas cherchant à éviter les deux écueils contraires. En résumé, Boland, loin de n'être qu'un disciple ou un compilateur, a fait œuvre de théologien personnel el profond et plus d'une question lui doit d'avoir fait un pas de plus vers la solution définitive.

A consulter : D. rovn l'hiw h/ik, Sarti, *De c&irīs Archigymno.ii /JûnoidrnKl̄x profestioribus a torculo m ad nxcutum* λζγ, 2 in-foL, 1709-1772; Heuter, *Geschichtr Pap-t Alexander's III und derKirche usiner /vit*, 2. édit., Leipzig, 3 vol. in-H', 1860-1W.

2' *rotn t.r* »rwovi, les ouvrages sur le* source.» du droit canonique, Mau-.*en, Schulte, Philip», Tardif, et en particulier Murin» *Introductio in corpus juriA canonici*, in-8., l'ribourg-en-Bringau, 1889; Wcmz, S. J., *Jus decretalium*, L i, p. 861, Home, 1898; mais surtout l'intnducUon do Thanvr A son édition du *Stroma*.

3. *roi n îr.> ·/r'r<i*, Anibr. Gictl, O P., *Die Sentenzen Holland.**, ln-8., l ni·· urg-cn-Bie gnu, 1891 (la vivante introduction do fauteur et le précieux c<inmenlniro renfermant une étude comparative <«>diverse* wfntnc* de cette époque, font de ce livre un manuel induqænaable jour l'étude de la acolaclique); Pcnifie,

*Arehiv fur Lllrralur-und Ko'chengefchtchte d*i yüttelaUert*, Berlin, t. I, p. 500 aq.

E. POKTVI.II

II. ALEXANDRE III, son pontificat. — <'·hiyi· H< r pontifical depuis 1153. consciHit très écouté du pape Adrien IV, Boland Bandinelli était partisan d'une alliance avec le roi Guillaume dc^Sicile, et contraire à l'empereur Frés-d< rie Barberousse, dont il fut mal reçu au congrès de Beuncon. malgré sa qualité de légal Voir Adrien IV. Au conclave qui suivit la mort d'Adrien, Roland fut élu pape le 7 septembre 1159, malgré neuf (on peut-être seulement trois) voix données au cardinal Octavien qui se fit néanmoins proclamer pape à la faveur d'un tumulte provoqué par des landes années. Boland se relira à Nvmpha, au sud de Borne, pour s'y faire consacrer et couronner le 20 septembre sous le nom d'Alexandre III. L'anlipape, consacré et couronné à Farfa, le 4 octobre, prit le nom de Victor IV, Son obédience ne comprit que l'Allemagne, où Frédéric^ s'autorisant de son rôle de protecteur de l'Église romaine, le reconnut solennellement à la suite du synode de Pavie (février 1160), convoqué par ses soins el dirigé par ses créatures. Les deux pontifes s'excommunièrent mutuellement avec leurs partisans. Malgré une certaine hésitation sur l'opportunité d'une entière neutralité., les rois et les évêques de France el d'Angleterre se prononcèrent en octobre 1160, au concile de Toulouse, en faveur d'Alexandre, dont la lesilimité n'était pas douteuse. L'Espagne, la Hongrie, l'Ecosse, l'Irlande, suivirent cet exemple, et au concile de Tours de ! 163, reconnurent le pape Alexandre. Une guerre de dix-sepl ans éclata entre l'empereur cl le pipe qui, apres la prise de Milan, dut succèssivement quitter Borne (vers la fin de 1161) ct gagner la Franco (mars 1162). Il fixa sa residence à Sens. Louis VII y pourvut a l'entretien de sa personne cl de sa cour. Victor IV, mort à Lucques, le 20 avril 1164, fut remplacé par Guy, évêque de Crème, que le chancelier Bainald de Dassel, vicaire impérial en Italie,fit élire sous le nom de Pascal 111, sans attendre l'avis de Frédéric el sans observer aucune forme canonique, l-a dicte de Wurzburg en 1165 obligea les princes ct les évêques allemands de *'engager par serment à combattre Alexandre 111 et a soutenir Pascal. Conrad de Mayence el Conrad de Salzbouurg furent chassés de leurs sièges en punition de leur fidélité. Malgré la presence des députés de Henri II» roi d'Angleterre, à la diète de Wurzbouurg, les évêques anglais restèrent dans l'obédience d'Alexandre qui, celte même année, retourna en Itdie et à Home. Chassé de celte ville en 1167, il se réfugia à Gaète et Bénévent et séjourna en divers endroits, notamment à Anagnl. Frédéric, maître de Home, installa Pascal a Saint-Pierre ct y reçut de sa main la couronne impériale.

La peste qui détruisit l'armée de Frédéric el le força à une retraite précipitée, la mort du chancelier Bainald de Dassel» la formation de la ligue lombarde (1er décembre 1167), assez forte pour construire el peupler la ville d \b x.mdric dans la haute Italie, ébranlèrent l'empereur. A la mort de Pascal 111 (20 septembre 1168). ses partisans romains trahirent peut-être ses véritables intentions en élisant à la hâte le cardinal-évêque Jean d'Albano, qui fut l'antipape Calixte 111. Des négociations engagées entre le pape ct l'empereur n'ayant point abouti, Frédéric rep;issi en Italie avec une armée; mais il échoua danslo sieged'Alexandrieel perdit, le 29 mai 1176, la bataille décisive de Lrgnano. Il dut traiter. Alexandre l'obligea de comprendre dans la paix tous ses alliés, aussi bien les villes lombardes, que le roi Guillaume de Sicile rt l'empereur de Constantinople. Le congrès eut lieu à Venise el l'on négocia sur la ba<e d'une reconnaissance mutuelle d'Alexandre ct de Frédéric comme pape cl empereur légitimes, d'une restitution réciproque de tout ce qu'ils s'étaient enlevé au cours de la luit·., d'un sort honorable fait a Calixte par le don d'une abbaye,

et les partisans par la restitution des places qu'il avaient possédées avant le schisme. A l'entrevue de Venise, le 24 juillet 1477, Frédéric se prosterna devant Alexandre, baisa ses pieds et reçut de lui le baiser de paix. Après la messe, il lui tint le trier, et conduisit son cheval par la bride pendant quelques pas. La paix fut jurée et proclamée le 1^{er} août dans le palais patriarcal. Le pape, néanmoins, ne put rentrer dans Rome révoltée que le 12 mars 1178.

Parallèlement à la lutte contre Frédéric Barberousse, Alexandre en soutint une, moins sanglante, plus diplomatique que guerrière, contre Henri II, roi d'Angleterre. Ce prince avait rendu au pape un service inappréciable en empêchant la jonction du roi de France Louis VII et de l'empereur Frédéric à la conférence de Saint-Jean de Losnr (1103); mais un différend avec l'archevêque de Cantorbéry. Thomas Becket, rengagea dans une lutte de neuf ans contre le pape. Tout n'était pas injuste dans les réclamations du roi contre les exers d'indulgence dont les immunités faisaient bénéficier des clercs coupables de crimes et contre la multiplicité des appels; mais en rédigeant les articles de Clarendon et en les soumettant à l'acceptation des évêques, il modifiait violemment, de son autorité privée, un droit existant que le pape ne pouvait sacrifier entièrement, surtout en ce qui concernait le droit d'appel au saint-siège. Becket trouva un refuge en France. Le pape le soutint aussi efficacement qu'il put le faire, sans risquer de détacher le roi d'Angleterre de son obéissance et de le jeter dans le parti de Barberousse et de l'antipape. Malgré les critiques dirigées contre sa prétendue faiblesse, malgré les plaintes mêmes de Becket contre une « cour qui frappe les exilés et les faibles », il temporisa diplomatiquement jusqu'à ce qu'il se sentit plus fort contre Frédéric et plus sûr de l'appui de l'opinion en Angleterre. Thomas Becket rentra en fonctions auprès de Henri II en 1170, et fut assassiné le 29 décembre de la même année, non par l'ordre du roi, mais par des chevaliers qui pensaient lui être agréables. En lui faisant imposer une pénitence, le 22 mai 1172, dans l'église cathédrale d'Avranches, Alexandre obligea le roi de retirer les articles de Clarendon, de hisser libres les appels au pape, et de tenir son royaume du Saint-Siège : *ego et maior filius meus nunc ruramus quod a domino Alexandro papa et ejus catholicis successoribus recipiemus et tenebimus regnum Angliae et nos et nostri successores in perpetuum non reputabimus nos Anglii reges verus, donec ipsi nos catholicos reges tenuerint*.

En pareilles conditions sont moins des garanties de paix que des semences de dissensions futures; elles attestent seulement ici le rôle politique de la papauté en Europe. Il ressort avec évidence de toute la correspondance pontificale où l'action politique se mêle constamment à l'exercice des fonctions religieuses. En 1179, le duc Alphonse de Portugal obtient d'Alexandre le titre de roi, une garantie morale de son indépendance, et la concession de territoires qu'il conquerrait sur les infidèles moyennant un cens annuel de quatre onces d'or. Jaffé, n. 13240. En 1180, Alexandre reçoit de Casimir II, duc de Pologne, le texte des lois qu'il se proposait d'édicter, afin qu'en les approuvant il leur donnât plus de majesté. — La même année, le pape menace, d'un excommunication, Guillaume, roi d'Ecosse, d'un interdit sur tout le royaume, s'il empêche l'évêque régulièrement élu au siège de Saint-André, d'en prendre possession. Jaffé, n. 13709-13711. — Même avant d'avoir triomphé de l'empereur Frédéric, en vertu de sa seule autorité apostolique, il avait adressé en 1168 au roi de Suède, Knut Erichsson, des avertissements au sujet des lois du manège, des dîmes, du respect dû aux ecclésiastiques.

L'extension d'influence du saint-siège a pour conséquence, et aussi comme revers, la nécessité d'accroître sans cesse les revenus de l'Eglise romaine pour suffire

aux besoins des luttes toujours renouvelées; de là une multiplication continue de exemptions accordées aux monastères et même à des églises particulières affranchies de la juridiction épiscopale; elles tiennent une place très considérable dans la correspondance du pape, et suscitent plus d'une réclamation, comme celle de Richard, successeur de Thomas Becket, sur le siège de Cantorbéry; de là aussi la fâcheuse pratique de peser sur des prélats et des princes fidèles ou complaisants et de disposer des prébendes de leurs diocèses, Jaffé, n. 40652, II 156, 11760, 11915, 42060, 12295, regrettable achèvement vers l'usage des recommandations et des mandats (qui dégénéreront dans la suite sous des pontifes moins discrets, mais le pape ne réussit pas non plus à réprimer la vénalité de certains cardinaux, trop accusée dans l'affaire de Thomas Becket, ni la rapacité des légats envoyés au dehors par le Saint-Siège.

Ce n'était pas que le pape Alexandre manquât ni de clairvoyance, ni de prudence, ni de piété; il subit en partie les nécessités d'une situation héritée de ses prédécesseurs, et les besoins d'argent créés par un schisme où il n'avait aucune part de responsabilité. Lui-même ne mit aucun obstacle d'amour-propre ou d'ambition personnelle à la conclusion de la paix. Frédéric Barberousse, après l'entrevue de Venise, ne put se défendre d'une estime particulière pour ce pontife qu'il avait si mal connu et si violemment combattu. A plus d'une reprise, Alexandre essaya de marquer les bornes de la puissance pontificale. Alexandre III, c. iv, *lie usur*, v, 19; cf. Job. Saresb., *Epist.*, cxcvili, *Ad Alex. III*, P. L., I. cxcix, col. 22! ; il ne permit pas d'en appeler au pape d'un juge temporel, sauf dans les États de l'Eglise. Alexandre III, c. vil, Siduobuv, *SI Ueaprrllat.*, n.28. Par la réunion du II^e concile de Latran, ouvert à Rome au mois de mars 1179, il travailla à guérir les maux les plus graves de l'Eglise, en même temps qu'à consolider la paix. Parmi les vingt-sept canons qui visent la discipline, notons le premier qui cherche à prévenir le retour des schismes en établissant que le pape élu doit réunir les deux tiers des suffrages des cardinaux; d'autres canons limitent le luxe des prélats, défendent la pluralité des bénéfices, l'élévation d'un évêque avant sa trentième année, la pratique de la simonie, les promesses de collation de bénéfices avant la mort des titulaires, etc. Pour la dernière fois, le pape rappelle en les confirmant les décrets sur la paix de Dieu. Par le vingt-septième canon le pape, cédant à la pression du roi de France, Louis VII, excommunie les cathares qui commencent alors à se répandre dans le midi de la France, sollicite les chrétiens de prendre les armes contre eux, et promet à ces croisés d'un nouveau genre une indulgence de deux années.

L'attitude amicale de l'empereur Manuel Comnène, à Constantinople, un secours effectif qu'il offrit au pape, dans sa lutte contre Barhakios, firent espérer une réconciliation des Eglises qui échoua dans la suite des négociations. Les empereurs grecs prenaient en particulier ombrage des projets de croisade. Alexandre lui-même n'avait pu faire autrement que d'inviter les chrétiens à secourir la Terre-Sainte : son appel est daté de Montpellier, le 14 juillet 1165. Jaflé, n. 11218. Il favorisa de tout son pouvoir les missions en Asie, sacra évêque l'ambassadeur qu'il avait reçu d'un successeur du roi Jean, et le renvoya (1177) comme missionnaire à ce « roi des Indes ». Jaffé, n. 12942.

La controverse s'étant élevée en Allemagne au sujet d'explications épineuses sur l'eucharistie, Alexandre ne jugea pas à propos de se prononcer et imposa le silence à Gerhoch de Keichersperg. Jaflé, n. 1101. Le KH2.11 réserva au Saint-Siège seul le droit de procéder aux canonisations, et canonisa, en dehors de tout concile général, saint Thomas Becket (1177) et saint Bernart de Clairvaux (1174). Prolcchur d's «1» t «i a» corda des dis-

ALEXANDRE III (DÉCRETS D’)

pennes fit résidence pour faciliter aux clerc* la fn’quen- talion de* cour*, Jaffé, η. 13751, et in*iMa sans sure».* rn faveur de la gratuité de l'instruction. En 116\$, il éleva h· siège d’Upsila a la dignité de métropole poor la Suède, et pour les sièges sullragant* de Skara, Linkoping, Strengenaes, Westerais. Jaffé, η. 11047, 11048.

Canoniste de marque, il enrichit l· droit canonique de dt rr. Liles nombreuses, Jallè en a enregistré plu* de cinq cents. Elles furent réunies < n recueil sous le titre de Cun«u/M 4 *Irjandri*, et sont entrée* en grande partie dans les cinq livre* de Décrétales réunies par l’ordre de Grégoire IX. Alexandre III favorisa beaucoup les char- treux el donna en 1176, au prieur Guy, l'approbation de l'institut avec plusieurs décrets sur les nouvelles fonda- tions de l'ordre et sur h tenue du cliapilrc général. Jaffé, n. 12733. 12794, 12882. Au contraire, il affranchit mainte maison cistercienne de toute sujétion envers l abbaye de Cluny, a cause de l’attitudede l’abbé Hugues, partisan d’Octavîen. Jaffé, n. IUG60. 10661,10720.

Alexandre occupa le saint-siège dans la période ascen- dante du pouvoir pontifical, mais a un moment particu- lièrement difficile. Par sa modération dans l’exercice d’un pouvoir comme la chrétienté n'en avait jamais vu, pnr sa fermeté· dans le malheur ct son habileté dans les circonstances critiques, par ses vertus personnelles, il rn accrut encore le prestige moral, el il doit, en toute justice, cire tenu pour l'un des plus grands papes du moyen âge. Néanmoins, il est déjà aux prises avec le* abus el les difficultés qu'engendre un pouvoir qui se développe au delà de ce qui est sa fonction propre el les troubles du temps ajoutent encore à ce* abus loin de permettre de les retrancher radicalement. l-a fin d'Alexandre fut attristée par l'inconstance des Romains. Vainqueur dr Barberotisse el de Henri II, il ne put trouver d'accord avec la démocratie romaine, qui le chassa de sa ville épiscopale peu apres le concile de Latran.cn 1179. Il mourut en exil a Civita-Caslellana. le 30 août 1181.

Jaffé, ffe/prshi pouf. Horn.. 2* édit., fjHplfg. 1888, t. II p. 145. < · dit. Duchesôr. Paru», 1892, L II. j. · -M 3*.7; Wultrich. *Pontificum Homunurum* tittr, Leipzig, 1862, L if. p. 377; Reutar. *Geschichte Alexanders HI und der Kirche seiner Zeit/A* vol., 2· édit, Leipzig, iSilOsq.: de (.berner, //lit <r la lutte des papes ct des empereurs de ta maison de Souabr, 2* édit·. Pari·, 1858, t. i; Peler·, *Untcrsuchungen sur Ges- chichte des Friedens von Venedig*, Hanovre. 1879; Gle^ebrecbl, *Geschichte der drutschen A'aurrrrif*. Brunswick, 1885. t. v; Ring, *Kaiser Friedrich b' im Kampfgegyn Alerander lit, Slut- Ignrt*, 1838: von Baumer, *Grschicht?der Hohenstaufen*, 4'èdiL, Leipzig, 1871. t. n; *Materialsfor the history of Thomas Becket, archbiMiop of Canterbury*, edited by J. C- Robertson (and J. B. Sheppard, t. vu», 7 vol.. Londres, 1875-1885; J.C. Robert- son, *Becket. archbishop of Canterbury*, Londres, 1859; Morri*. 77ic life and martyrdom of saint Thomas Becket, tendres, 1859; Gregumvitts *Giwhichte der Stadt Bom im Mittelalter*, I. iv. 4· «Mit., Stuttgart, 1880, p. 532; von Reunv nt. *Grtchiehte derStadt Hom.*, t if. Berlin. 1867. p. U9; Hcfele. *Hist. des conciles*, trad l«celrcq, Paris, <011. t. v, \$ 021-035; Gietl. *Die Sentenz-n Bolands, nachmals Papstes Alexander I/I*, Fribourg, 1891.

H. Hem - KA.

III, ALEXANDRE HI (Décréta d’)

I. L. III des *Dccrrlairs*, til. XLU, C. t· Jaffé, *Hr- grsta pontificum Humanorum*. 2· «dit.. Leipzig, 1888, η. I \$200 (9268).

8» quia puerum 1er in aqua immerverit in η» mine Patris ct Filii ct Spiritu* Sancti, amen; ct non dixerit : « Ego baptize to in nomino Patris cl FIUI cl Spiritu* Sancti, amen, » non est puer bapUzatu*.

St Γon a plongé un enfant trois fois dan* t eau au nom du Père ct du Fil· cl du Saint- Esprit, ainsi soit-il, san* dire : *Je* te baptise au nom du Père et du File et du Saint-Esprit. ain»i soit-il, l'enfant n c*I pas baptisé.

H ressort de ce canon : t. que le baptême par immer- sion était encore en usage au temps d'Alexandre III

c'est seulement au xrv· siècle que l'uoge dr haptîMT par mfuMun a prévalu ct a été prescrit dans Ihglise latine. Milan excepté.

2. Qu il est néce**aire, pour la validité du l^ptèror, d'employer la forme : Je le baptise, etc.. c*r*t adiré d'exprimer faction du rnini-lre et la personne du suji L Voir la proposition 27 cumlaniru'e par Alexandre VIII, a l'article AIXXAMDRK VIII.

11. Liv. HI de* *Deeretalcs*, lit. xui, c. 2. Jaffé., *tbid*.

l>e qalho· dubiam e*t an LqZizaU fuertnt, baptizantur bai verbls prrtni««i* : « Si bspUætu* f*s n».n te bapliiu, *i nonduin b^qLxatu* es, ego te ba{ tix<, » etc.

€nii d ni ko doute S'il» sont bopUxr* K LsfZi^nl *r.u* la l-irmu e «uvante : S tu e* bap- tisé, je ne le UipU«e pa*. tnaU s tu ne» paa bopuaé, je le baptise, etc.

En cas de doute sur le fait ou sur la validiL* du baptême, il faut n it* n r le sacn ment, mais *ou< con- dition, car en omettant b condition, on bisserait en- tendre que le baptême peut être confère plusieurs fuis au même sujet, ce qui esl contraire a b foi. Benoit XIV, *Ile syn. ditre.*, L VI, c. VI, soutient contre Noël Alexandre que l u<age d'ajouter h condition à b forme du baptême existait dan* l'Églisede* avant te vnr siècle, mais, dit-il, on ne l'ajoutait que nu ntalrment el ce fut Alexandre III qui, le premier, prescrivit de b prononcer comme les autre* parole* de b fonue. Quoi qu'il en soit, Pie VI a condamné comme tenu nirv et comme con- traire a b pratique, aux lois et a l autorité de l Église, la proposition 27· du concile de Pistoie tendant a sup- primer la forme conditionnelle dans b réitération du baptême douteux. Le rituel ruinain (tit. *De admin, bcrpl.*) prescrit également d apposer b condition, mais la réduit a b forme plus breve : St non r* *baptizalus rgo tr baptizo*, etc.,qui dit en effet tout ce qu'il est néces- saire d exprimer.

111. Liv. HI des *Dcci'tlaies*, lit. xxxtl. *Du passage des personnes martres à un état de rie plus parfait*, c. 2. Béponse d'Alexandre III à farchevé»iuv de Sait nie. Jaffe, *ibid.*, n. HO9t (9141).

past Cf n*cn*um l«-gil mura de yne-cuti, Ualum ot alien, altero etiam repugnante, digere m< Da>»lrrium. aicut sancti qui- dam de nuptiis Tucati fucrunL dummodo carnalia commixtio non Intervenerit inter re* : ct alteri remanent! (ti remmciii- tu· continentiam arrvare no- luerit) licitum eat ad scconda vda transire, quia, cum non fuirent una care simul effect!, satis potest units ad Drum transire, cl aller m aaxulo re- munero.

z>pré<uvt irl·'µilimem* ni con- tracté mariage, l'un des rpeux j eut encore, même rentre le gré dr (autre, entrer au n-uvent q lusæurs saints >·ηl auiri cetin vocation aussitôt après leur mariage), pourvu qu'il n'y ait pas eu reinmrcc charnel entre eux : quant à l'autre partie qui reste im* le mrodr, ef, Ofres avertissement» elle ne ren-ent pas a garder la chasteté, il lui e*t pennis de convUcr en se- ct ades n«>ce*. Dès lora, en effet, qu'il* De sent pas devenu* *.η- M tubla une seule chair, l'un dc^ deux peut trê* bien pos>cr a Piru ct l'autre rester dans le monde.

Ce décret est le phi* ancien texte de loi que nous possédions sur ta dissolution, par le fait de b profession religieuse de l'un des époux, du mariage légitime qu'ils auraient contracté, mais non consommé. Ce n'est point b, dit Alexandre III, une nouveauté dans l'Eglise : b vie de plusieurs saints le prouve; ce n'c-t pas non plus une dérogation â l'indissolubilité du manage, car l in- dissolubilité absolue napparlicnl qu'au mariage con- sommé.

Du present décret complété par une autre repense d'Alexandre III à l'évêque de lîrixrn, L III, *Decret.*, III. XXXH, c. Ml; Jaffé, *tbid.*, n. 13767 (8851)» se déduisent les dispositions juridiques suivantes :

L Même après l'échange du consentement matrimo- nial, l'un quelconque des epoux peut, s'il a desseia

d'entrer en religion, refuser, deux mois durant, de mener la vie commune, mais il doit garantir, au moins par serment, que s'il ne reste pas au couvent, il reviendra à son conjoint.

2. Toutefois, le bénéfice de cette liberté n'est acquis à l'époux susdit que si le mariage n'a pas été consommé : autrement, il ne pourrait plus quitter la vie commune sans le consentement de son conjoint, sauf le cas d'adultère (ou d'apostasie) de celui-ci.

3. Le mariage légitime et non consommé est dissous par l'entrée en religion, c'est-à-dire, d'après le concile de Trente, sess. VI, can. 21, par la profession religieuse solennelle. Alexandre III ne dit pas si cette dissolution a lieu de droit ecclésiastique ou de droit divin; sans trancher ici ce débat, remarquons qu'il est sage de donner aux jeunes époux, émancipés, par leur mariage, des Influences qui ont pu le leur faire contracter, le moyen de suivre l'attrait qui les porterait vers une vie plus parfaite.

L'autre partie peut, si elle préfère rester dans le monde, contracter un second mariage. Elle ne subit donc aucun préjudice notable et d'ailleurs elle ne peut se plaindre ni chrétiennement, ni raisonnablement de l'usage que son conjoint ferait, pour servir Dieu plus parfaitement, d'une clause justement inscrite dans la loi.

IV. Liv. III des *Décrétales*, lit. xxxn, c. 7 (dernière partie). Réponse à l'évêque de Brixen. Jaffé, *ibid.*, n. 13787

Sane quidam Domnus In Evendio dicit, nō licere viro, nisi ob causam fornicationis uxorem suam dimittere, intelligendum est, in comium interpretationem M. Cri. eloquii, de his quorum matrimonium carnali copula est consummatum, sine qua consummari non potest.

Ce que le Seigneur dit dans l'Évangile, qu'il n'est pas permis au mari, sauf le cas d'adultère, de renvoyer son épouse, doit s'entendre, d'après l'interprétation de la parole sacrée, de ceux dont le mariage n'a été consommé par le commerce charnel, sans lequel il ne saurait être consommé.

La décrétale dont ce texte est extrait donne également la réponse qui vient d'être expliquée, sur la dissolution du mariage par le fait de la profession religieuse de l'un des époux. Mais pourquoi cette restriction, alors que Notre-Seigneur dit dans l'Évangile, Matth., v, 32, qu'il n'est permis à l'homme marié de quitter son épouse que dans le cas d'adultère? Alexandre III répond que, selon l'interprétation reçue dans l'Église, les paroles de Notre-Seigneur ne s'appliquent qu'au mariage consommé. Lorsque le mariage n'est pas consommé, le lien en peut donc être brisé pour certaines causes, comme l'entrée en religion d'un des conjoints. Alexandre III ne dit pas d'ailleurs que le lien d'un mariage consommé puisse être dénoué en cas d'adultère. Voir sur ce point l'article V. An l'interdiction (L*) et le lien du mariage d'après l'Église latine du xvi^e siècle, col. 484.11 se borne à répondre à cette objection que le divorce *quoad vinculum* n'est jamais permis, suivant l'Évangile. En résumé, le lien matrimonial ne peut jamais être dénoué par la seule volonté des époux, mais n'échappe à toute exception que lorsque la consommation du mariage est intervenue.

V. Liv. V. des *Décrétales*, lit. xix, De *usuris*, c. 6. Jaffé, *ibid.*, n. 13965(9027).

In civitate tua dicte «urfe et ntingere, quod, cum quidam piper, »cu dnamomum, «eu •lia• mette• comparant, quæ tune ultra quinqur libra» nō n valent, et promittunt te illi», a qutbua lltas merere acdplunt, •ex librae statuto termino soluturo•. Ucct autem contractu• bujufmudi ex tali forma non posait crnscri n mine usurarium, nihl<*minu« tamen venditure• vocalum incurrunt, nisi

Il arrive souvent, dites-vous, dans Votre ville que de* acheteurs do poivre, de cannelle ou autres marchandise dont le prix, a ce moment-là, ne dépasse pa* cinq livres, promettent a ceux qui leur livrent ce» marchandise do leur payer six livres nu termo fixé. Quoi-qu'un contrat passé dans celte forme ne puisse ps être qualifié d'aurairv. il y a cependant péché pour les vendeurs, à

dulilum sit, merce* illas j lu• ml-nusve solutionis tempero valituras. Et idoo cives lui saluti met bene consulerent. si a tall contractu cessarent, cum cogitationes hominum omnipotenti Deo nequeunt (CCüllari.

moins qu'lia ne onlent fondé à cndic à ui » litiu im• uu a urw bid-• »' do cou inarcbandbet l rêjioquo <fu paiement Vos diocé-Kalns feront donc bien, <bm l intéri t do leur milut. do e'ab*• tenir do cetto nō rtc do contrat•, car Ica pennée• de b Ii•• iηuv-•ηo peuvent être dbudmulér• aux yeux du Dieu toul-pult&ant.

Celle réponse, adressée à l'airlipvêquie de Gènes, suppose que la morale défend l'usure (voir ce mot), c'est-à-dire de percevoir aucun intérêt à la suite d'un prêt, à moins que ce ne soit à un litre différent du prêt. Au temps d'Alexandre III l'usure avait envahi la société au point que le HI- concile de Latran, tenu sous ce pape, dut opposer à ce mal les remèdes les plus énergiques : privation de la coiniunion et de la sépulture ecclésiastique, suspense contre ceux qui se prêteraient à l'inhumation religieuse des usuriers (can. 25), niais il restait toujours facile de masquer l'usure sous un autre contrat que le prêt. Le cas ci-dessus en est un exemple. Est-il permis de vendre des marchandises en stipulant que l'on recevra, à une date convenue, un prix supérieur à la valeur quelles avaient au moment de la vente? Le texte montre qu'il s'agit du prix de vente le plus élevé de ces marchandises au moment du contrat.

De la réponse d'Alexandre III se dégagent les trois points suivants :

1. Le contrat ci-dessus n'est point usuraire dans sa forme; en effet, c'est un contrat non de prêt mais de vente (ou d'achat) ferme.

2. Toutefois, il y a péché à faire un pareil contrat à raison de l'intention iisuraire qui l'accompagne, excepté le cas où il y aurait des chances sérieuses de voir la marchandise en hausse à l'époque du paiement; autrement, la différence perçue par le vendeur serait un intérêt que ne justifierait plus aucun litre, donc une véritable usure. Alexandre III suppose en outre (voir, dans les *Décrétales*, la glose du titre de ce chapitre) qu'au moment de la vente à hénélice différé, le vendeur n'ait pas obligé ou n'avait pas l'intention de se défaire de sa marchandise en toute hypothèse, même aux conditions ordinaires, sans quoi le dommage résultant pour lui d'une hausse possible à l'époque du paiement n'aurait été qu'un prétexte à usure.

3. Même sous ces conditions, dont l'appréciation est forcément laissée à celui qui doit en bénéficier, ce contrat est périlleux pour la conscience : il est si facile de croire à ce qu'on a intérêt de croire! Ainsi, l'on ne peut que conseiller aux fidèles de s'abstenir de ces opérations, en leur rappelant que l'œil de Dieu atteint jusqu'au fond de l'âme les intentions les mieux dissimulées.

VI. Extrait de la *Huile du 9 septembre 1171* à l'archevêque d'Arles. D, L., t. cc, col. Bol. Jaffé, *ibid.* n. 12113(8142).

Quia 4CCUA «gore evangelic® et ajjoBolicæ doctrinæ o ntra-riiim et consuetudini ecclcsia-stiræ pculus est adversum, apcMolica prvhicemuii auctoritate ut cum Meat fæco vin! vel cum miels pnnia, vino Intincte», vcl alm modo qu.nn Dominus instituit, nulliA de cætero sacrificare audeat.

Parce que çcUo pratique c4 contraire h ta doctrine de l'Evangile et des apôtre. et absolument opposée A la coutume de l'ÉgliBc, on vertu do notre autorité apostolique, nous défendons A qui quo co soit d'offrir dorénavant lo saint sacrifice avec de la Ile BÔcho do vin ou avec des miettes de pain trempées dans le vin ou do toute maniero autre quo cello Instituée par lo Seigneur.

Alexandre III réprouve cette pratique de certains prêtres, quosdam *sacerdotes*, comme atteignant la validité du sacrifice de la messe. Il ne s'en contente pas de rappeler qu'elle est contraire à l'institution de Jésus-Christ et à l'usage de l'Église, il dit encore: Cum *omne*

crimrn, atque omne precatum oblatiſ Deo lacrificiis deleatur, quid dc cudero pro delictorum expiatione Domino dabitur, quando in ipsa ſacrificii oblatione erratur.

VU *Condamnation de cette proposition de Pierre Lombard ; Christus mm est aliquid, ſecundum homo.* Voir l arl. Adoptianisme au xii^e ſii^e l i

IL Mût REAU.

4. **ALEXANDRE IV**, Rainahl ou Hrgindd. pape, ſucceſſeur d Innocent IV, élu le 12 décembre 1251, mort le 25 mai 1261.

Reginald ſcendait comme Innocent III de la famille des comtes (dci *Conti*) dc Stgnl; ſon oncle Grégoire IX le créa cardinal-diacre en 1227 el cardinal-évêque d (J-lie en 1231. Il n'avait point marqué d hoſtilité particulière a Frédéric II; mais il fut amené à poursuivre, avec autant d'équivoque mais moins d'habileté, la guerre qu'innocent IV avait menée contre les ſcendants dc ce prince. Après avoir promis de maintenir les droits du jeune Conradin, qu'il qualifiait encore de duc de Souabe, il ſ'efforça de lui enlever même ce dernier duché! au profit d'Alphonſe de Caſtille. Dans le ſud de l'Italie, il conduisit Manfred, d'abord régent, puis roi de Sicile, par les armes temporelles et par les excommunications, et attribua l'héritage de Conradin à Edmond, ſils du roi Henri II d Angleterre. En Allemagne, il protégea d'abord la candidature à l'empire dc Guillaume de Hollande, puis, apres une temporisation calculA pour prolonger l interrègne, celle de Richard de Cornouailles. Au milieu de l'Italie, déchirée par les factions des Guelfes el des Gibelins, par la guerre du ſaint-ſiège contre Manfred, Alexandre, auſſi impuiſſant à faire triompher la politique d Innocent IV qu'à ſ renoncer, vécut une grande partie de ſon pontifical hors de Rome, où le ſénateur Brancaleone balançait ſon pouvoir. Sa piété perſonnelle, des mœurs irréprochables, un naturel enjoué, ne ſupléaient pas à une certaine incapacité qui le rendait aiſément accessible à des conſeillers indignes. Il mourut à Viterbo où il ſ'était réfugié à la ſuite des troubles qui avaient éclaté dans Rome à l'occaſion de l'élection du ſénateur.

Les triſteſſes de ſon temps ne l'empêcheront pas de penſer aux miſſions et à une croisade contre les Tartaros. Même ſi la mort ne l'avait pas arrêté, il n'eût pu mener de front la croisade contre les Infidèles, et la croisade contre le roi de Sicile qu'il faiſait prêcher en Angleterre. H fit du moins quelques tentatives d'union auprès do l'empereur Théodore II Lascaris, en Orient, ſ'efforça de régler équitablement les rapports des Grecs et des Latins dans l'Ile de Chypre, el donna au chef des Maronites, récemment unis, le titre de patriarche d Antioche pour leur nation. Les diſſenſions inteliſtines des chrétiens et le relâchement des mœurs cléricales favoriſaient l hérésie en Italie et dans le midi de la France. Alexandre pour la réprimer confirma les décrets de Grégoire IX et d Innocent IV et ajouta encore à la procédure en recommandant qu'elle fût ſ ſommaire, ſans bruit de jugement ni d'avocat », *ſummarie, abſque judicu ſt ad-voratorum ſtrepitu* (bulle de décembre 1257). L'inquiſition fut étendue du midi à tout le royaume de France. Le* inquiſiteur*, en France el en Lombardie, furent abſous d'avance des excommunications dont ils viendraient à être frappés à l'occaſion de leur office Potthaſt. η. 17097, 5 déc. 1257 et 18 déc 1259. En 1257, le pape conféra à l'évêque de Leſbo* la juridiction ſur les latin* réſidant en Ruſſie., Alexandre couvrit de ſa ſollicitude les franciſcains, non ſeulement en canonisant ſainte Claire, mais en multipliant beaucoup leurs privilèges, et ceux de tous les moines mendiants. On compte une quarantaine de Luîtes d'Alexandre en faveur de ces religieux à qui il rendit les privilège* ſupprimés par ſon prédéceſſeur. Toute ſa corréſpondance montre qu'il les employait volontiers commo inſtruments d'adminiſtration

cl de gouvernement la* dergé ſéculier cherchait à lew éloigner des univerſités, notamment à Paris où Alexandre IV preſcrivit de leur rendre dc* Chaire*. Dr leur côté, les moines accaparaient de leur mieux les miniſtères de la prédication et -urloul de la conſeſſion, dont le moine Salimbene réclamait aſſez crûment le monopole. Salimbene, *Chmn.*, p. 212. dans les *Manum, hiſt, ad prie. Parm. cl Placentinam pertinentia*, ? ni, Parme, 1857. Alexandre condamna également le traite du docteur pariſien, Guillaume de Saint-Amour : *Ln périls des derniers temps*, dénonçant les entreprises monacal -, et l *Introduction à l'angite éternel*, dont l'auteur n' pargnait guère l'épiſcopat. Mais le premier fut condamné el brûlé en grande cén munie. le ſecond proſcrit •un- bruit et avec autant d' ménagement* que poſſible pour les frères mineurs.

Le mécontentement des peuple*, ſignalé par Alexandre comme un· ſuite des mauvaiſe* mœurs du clerg». Potthaſt, n. I7W1, el le dé-ordre des eſprits ſe traduiſent alors par l'apparition des millier- de flagellants qui, parti» d! Pérouſe, promènent en Itah« et juſqu'en Allemagne Jeun· proceſſion* ridicules et la contagion de leur folie religieuſe.

poUhaſt, flrj. »/a ;x>nfi/lcum t. n, î>rlln. 1875, p. 128») eq.; fligant. *Im ſcir rr>p.tr<s pomiflctinjr du mCſiitle*, Pari-, tttK; le» ouvngts c>t>* p ur Al'xandn· JH, de Grgoroviu· t. v (3^e édit.), p. 291, et de Heuntcnl, L îi. p. 547 ſq.; Hefelr, *Hiſtoire des eoneites*, traduction Ledercq, Pari». 1912. J 671-673, 685; de Cherrier, *Hiſtoire de la lutte des et de^ empereurs de la matti n de Souabe* <2* édit.). Pari*. IK.*), t. n et m; !.au, *per t'ntergang der Hohendaufeti*, Harubcrg. l-.'d; Schirmicbcr, *Die letclen Hobfv^rauf^n.Ci A* lingue, 1871 ;Tenckbcff, *Paptt Alexander IV*, Paderborn. 19U7. H. Hemmeh.

5 **ALEXANDRE V**. Pier nlargi ſ appvbit auſſi Pierre de Candie, du nom de File grecque où il naquit vers 1339« Il était orphelin el il vivait de mendicité quand il fut remarqué par un frère mineur Celui-ci lui apprit le latin, puis le recueillit dans ſon couvent où le jeune homme prit l'habit de l'ordre dc Saint-François. Son maître, qui était Vénitien, l'emmena en Italie, puis on l'envoya à l'univerſité d'Oxford; il vint enſuite a Paris où il ſe livra aux études philoſophique* et théologique*. Nyem, *Dr ichiſmate*, edit G. Erler, p. 319. Il devint maître en théologie el compoſa ſur le* quatre livre* des *Sr/drnces* un traité remarquable. On l'appella /amoſi.<iimtu m *theologia magiſter*. Marl· ne et Durand, l>t. *Script.*, Pans, 1721 *q., t. vit,col. 1115. Il ſe diſtingua auſſi comme prédicateur. *Dochudmus* in jtfoO *pagina*, dit Zuzomeno de Pistoie. Muratori, *Herum Italie. Scriptorcs*, Milan, 1723 ſq., L xvi. col. 119&

H alla enſuite en Lombardie où il conquiſt bien vile les bonnes grâce* de Jean tiab a* Viſconti, duc de Milan. Ce prince l'ayant accueilli ;i ſa cour, profila ſouvent de ſcs conſeils el le chargea de pluſieurs ainkiſſade*, principalement en Bohème auprès du roi des Romains, Wenceslas. Il dexinl ſuccéſſivement évêque de Plaiſance en 1386, de Viccnce en 1387, de Novare en 1389; il fut promu archevêquB de Milan en IIU2.

Innocent Vil, le pape romain, le cr. a cardinal prêtre des Douze-Apôtre* en 1405. et l'employa comme légal en Lombardie.

Philargi ſ'occupa activement à faire ceſſer le ſchiſme, ſurtout ſous le pontificat de Grégoire XII. ſuce»->eur d Innocent. Ce pape ſ'aliéna l'eſprit de ſes cardinaux qui ſe ſéparôront de lui el ſe mirent en révolte.

Philargi, alors abſent pour affaires, approuva néanmoins cette rupture. Lorsque les cardinaux de Grégoire ſ'uniront à ceux de Benoit XIII dans l'intention de convoquer un concile général pour rendre la paix » l'Egliſe, le chevalier Nicolas de Roberti* ſigna pour lui le document qui ſanctionnait cet accord (29 juin 1108), Numme par le Sacré-Cullvge adminiſtrateur de li

marche d'Ancône et du duché de Spolète, il fit tous ses efforts pour décider Grégoire à prendre part au concile de Pise qui lui paraissait. Voyant qu'il ne pouvait y parvenir, il écrivit au roi d'Angleterre et à l'archevêque de Cantorbéry pour les déterminer à abandonner l'obédience* du pape de Rome. Marlene et Durand, *ibid.*, oL SI.Y8I7.

M. pontife en fut très mécontent; il déclara les cardinaux apostoliques, schismatiques, calomniateurs et parjures et le dépouilla de leurs bénéfices et dignités. Philargi devint, de ce fait, dépossédé de l'archevêché de Milan ainsi quode quelques autres bénéfices. Raynaldi, *JiHm/fj*, an. 1408, n. 61 sq.; an. H09, n. 1.

Cette condamnation ne fit qu'animer le prélat contre le pape romain car il redoubla d'efforts pour assurer le succès du futur concile. Il réussit enfin, car le synode de Pise eut sa séance d'ouverture le 25 mars 1409. Le lendemain on célébra la messe* du Saint-Esprit. Le cardinal de Milan y fit le premier discours; il attaqua avec peu de ménagement les papes rivaux et conclut à la nécessité de ce concile pour rétablir l'union dans l'Eglise. Quand l'habile Charles de Malatesta vint à Pise pour y défendre Grégoire XII, Philargi fut un des négociateurs chargés de le traiter avec lui. Le prince de Rimini le soupçonna des lors d'aspirer à la papauté. Marlene et Durand, t. Vn, col. IOH.

L'événement devait bientôt lui donner raison. Plus de cent théologiens réunis sous la présidence du cardinal de Milan déclarèrent les papes rivaux hérétiques et schismatiques, puis le concile les déposa. A la dix-neuvième session (26 juin 1409), Pierre Philargi fut élu à l'unanimité par le Sacré-College. Il prit le nom d'Alexandre V.

Le nouveau pape présida la vingtième session le 1^{er} juillet et prononça un discours sur l'union. Quelques jours plus tard, il confirma toutes les ordonnances portées par les cardinaux, et prit soin de déclarer que le concile général en réparait tous les défauts.

Alexandre V réunit aussi en un seul les deux collèges cardinalice* et promit de travailler efficacement à la réforme de l'Eglise.

Couronné solennellement le 7 juillet dans la cathédrale de Pise, il présida les dernières sessions du concile. On y porta un certain nombre de décrets touchant la réformation, et on remit au prochain synode l'achèvement de cette importante affaire. On ne pouvait en effet la décréter *ex abrupto* avant que le pape Alexandre ne fût universellement reconnu. Sa légitimité était déjà alors très contestée : elle l'est encore aujourd'hui.

Pendant son court passage sur le trône pontifical, Alexandre V mérita deux reproches. Le premier est d'avoir accordé trop libéralement les faveurs et les grâces à tous ceux qui les lui demandaient. Le second est d'avoir montré une confiance illimitée dans les religieux de son ordre et de leur avoir octroyé des privilèges qui mécontentèrent vivement le clergé séculier et surtout l'université de Pise. Du Boulay, *Hist. univers. Paris.*, Paris, 1665 sq. (t. y, p. 200).

Alexandre lança une bulle contre le roi Ladislas de Naples qui soutenait Grégoire XII et qui s'était emparé d'une grande partie des Etats pontificaux.

Home fut reprise par les troupes pontificales, les habitants dédoraient le retour du pape dans la ville éternelle, mais le cardinal Cossa mit tout en œuvre pour l'empêcher, et il y réussit. Le pontife resta donc à Bologne, il condamna de nouveau ses deux compétiteurs et confirma les décisions prises au concile de Pise.

Afin de donner aux Romains une certaine satisfaction, il leur accorda un jubilé pour l'année 1413. Raynaldi, an. H10, n. 10. Ce fut un de ses derniers actes pontificaux. A la fin d'avril 1410, il se sentit frappé d'une maladie mortelle. Il réunit autour de son lit le Sacré-College, lui adressa en latin un discours d'adieu et

affirma une dernière fois l'autorité des décisions de Pise. Il mourut quelques jours après, le 3 mai. Platina, *lie vilis pontificum*, 1602, p. 219. Alexandre avait régné dix mois et huit jours.

On accusa depuis Balthazar Cossa, le futur Jean XXIII, d'avoir empoisonné le pape Alexandre qui avait été un bienfaiteur. Cette infamie ne repose sur aucun fondement, il le faut lire. *des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1912. I. vu, § 715.

L'église des mineurs de Bologne conserve son tombeau, qui est magnifique et orné d'épigrammes épitaphes. Voir la description dans Ciaconius, *Vie de ses papes pontificaux*. Honi. I. n, p. 776.

Outre les auteurs déjà cités, on peut consulter : Hergenrother, *Histoire de l'Eglise*, Induct. Bolet, t. iv, p. 517 sq., Paris, IM; Muntori, *Itinerum italic. Scriptores*, Milan, 1723, t. m, part. 2, p.842; t. xvn, p.1087; t. xix, p. K78; t. xxi, p. 101; Pastor, *Histoire des papes*, t. I, p. 200, 268; Luc, *Adding, Annuaire des papes*, Lyon, 1625 sq. t. t.x, p. 273; G. William, *Official correspondence of Thomas Brkinton*, IXnd ed., 1872. On y trouve plusieurs lettres d'Alexandre V. — Nous ne connaissons qu'un seul ouvrage spécial sur Alexandre V; il est écrit en grec moderne et a pour titre: *Ilxpo^u Ptvdfx^u 'Ireaiw^u itium** • *Eia^u h^u Uuc^u « L. Tô nod §, b II-4-14 ...* 1881.

L. Salendier.

G ALEXANDRE VI. Rodrigue Borgia, le futur Alexandre VI, naquit à Xativa, près de Valence, en 1430 ou 1431. Il était neveu de Calixte III, l'un des papes qui pratiquèrent le plus le népotisme. Le 20 février 1456, Calixte donna la pourpre à Rodrigue, et l'année suivante, il le fit vice-chancelier de l'Eglise romaine. Auparavant et dans la suite, Rodrigue entra en possession d'un grand nombre de bénéfices, ce qui, joint à sa fortune personnelle, lui procura d'immenses ressources; bientôt il fut l'un des membres les plus riches du Sacré-College, l'un de ceux dont le train de vie était le plus luxueux.

En outre, sa vie privée était fort répréhensible. Jusqu'à sa promotion au cardinalat, l'on n'a aucun témoignage précis contre ses incontinences, mais le 11 juin 1460, Pie II lui écrivait pour lui reprocher la légèreté de sa conduite. Vers 1470, il commença à entretenir des relations avec une femme mineure, Vanozza de Calanci. Elle lui donna quatre enfants : Juan (1471), César (1475), Lucrèce (1478) et Jofré (1480-1481). On connaît au cardinal deux autres enfants, nés probablement d'une autre mère : Pedro Luis (1460?) et Girolama. Avant son élévation au souverain pontificat, Rodrigue chercha à ses enfants des établissements en Espagne.

Sous Pie II (1458-1463), il eut peu d'influence, mais sous Paul II (1464-1471) et Sixte IV (1471-1481), son prestige alla en augmentant. A la mort de Sixte IV, parmi les candidats à la tiare, il était l'un des plus en vue. Malgré ses intrigues, il ne put se faire élire. A la mort d'innocent VIII (1492), ses tentatives eurent un meilleur succès : aux récalcitrants, il promit de l'argent, des bénéfices ou des bénéfices, et par ces pratiques simoniaques parvint au souverain pontificat (10 août 1492).

Cette élection fut généralement accueillie avec satisfaction. Évidemment, l'on n'ignorait pas les désordres de la vie privée du cardinal Rodrigue; mais à l'époque, on était sur ce point d'une tolérance incroyable. L'absence pour le noia l'élévation lorsqu'on apprit qu'il voulait travailler à ramener la paix dans l'Eglise et le bon ordre dans ses Etats. Mais bientôt la pensée d'assurer la grandeur de sa famille devint son idée fixe et l'emporta sur toutes ses autres préoccupations.

Les deux premières années du pontificat (1492-1493) furent occupées surtout par des hostilités et des négociations avec le royaume de Naples. En même temps, le cardinal Julien de la Rovre le futur Jules II, commençait contre Alexandre une lutte ouverte qui devait durer pendant tout le pontificat.

Au mois de septembre K9L Chart*)* VIII pénétrait en Julie. Malgré son ardent di^ii do s'oppo*** r .l l viilrprise de Clinrh m, Alexandre «lut le recevoir â Bume cl lui donner passage p.u. *<-s États. En retour, Ch.irh * lui pr< U serment d'olw-dirnre comme au vicaire de J< -u.—Christ. En IUI5, l<î affaire* du pape prirent une meilleure tournure : la ligue dont il faisait partie chassa le Fran-rnis d» Naples. Mais l'année suivante, il ne put arriver à punir les Orsini île l'abandon ou ils l'avaient laissé en face de Chartes VIII.

En 1197, il fut frappé au cœur par la mort tragique «le son fils chéri. Juin, «lue de Gandhi. Dans l» nuit «lu II an 15 juin, Juan fut mystérieusement assassin*' el son cadavre jel< *r dorénavant qua son propre amend'-menl cl â celui «le l'Église ». (Discours «lu consistoire du 19 juin.) bans le même consistoire, il nomma une commisHlon «l» six cardinaux pour la reforme de l'Eglise. Alexandre ii'avait que trop ltesoinde s'amender ; peu après la mort du duc de Gandia, il lui naissait un autre enfant qu'il nomma Juan, peut-être en souvenir du défunt. Mais ses bonnes résolutions furent de courte durée, bans la suite, il continua d'entretenir des relations coupables avec Julie Farnese et probablement avec d'autres personnes. Dans la gestion des affaire* publiques et le gouvernement de l'Église, il se préoccupa plus «pie jamais des intérêts de sa famille et il devint l'esclave <l» son fils César.

A la même époque, il se délit de son plus r« doutabh adversaire. Depuis longtemps déjà, le dominicain Jérôme Savonarole lonna.il contre lui â Florence. Savonaroh était un moine «le mœurs austères; mais il prenait une pari trop grande au gouvernement de Florence, et s< * projet* avaient en outre quelque chose de chimérique el d'outre. De plus, si le pape n'était pas estimable, la p,i-pauté jouissait encore d'un grand prestige. Alexandre parvint donc à se débarrasser de son ennemi : le 23 mai 1198, Savonarole «tait brûlé comme hérétique à Florence, sur la place du Palais-Vieux.

Les cinq dernières années du pontificat <'H98-15tfb furent remplies de combinaisons politiques où se trouvaient mêlés la France, l'Espagne, l'Empire et k* peliN États italiens. Cv*ar Borgia devint alors le personnage le plus en vue dans l'entourage du pape. Le 17 août 1198, il renonçait à la pourpre; peu apres, l<xjuis XII l« créait duc de Valentinois. Le 25 septembre 1198, Alexandre décidait de l'envoyer conquérir la Home.igne. Depuis longtemps, les petits seigneurs y étaient arrivés â se rendre presque complètement indépendants de Home : le pape déclara qu'il voulait ramener ce pay's sous son obéissance et reconstituer ainsi le patrimoine d» l'Église, Mais, en réalité, apres une série de campagnes heureuses. César fut nommé duc de Romagno 1501.

En 1502 et 1503, il poursuivit le cours de scs succès militaires, el se rendit non moins célébré par ses assassinat*, ses empoisonnements el ses concussions. Tout, jusqu'au pape, tremblait devant lui. Mais, lo 18 août 1503, Alexandre mourait inopinément, et ruinait ainsi le* vast-».* projets do son fils.

Alex indrv VI était brillant cavalier, grand, bien fait, d'une santé robuste, l'air noble, d'une tenue pleine de dignité, «l'une éloquence séduisante et d'un caractère aimable et enjoin-. Ces avantages extérieurs ont toujours été privés de* Halons : ils expliquent, en partie, la fortune «lu cardinal Borgia. Son instruction était moyenne, ma* il lait d'une liante intelligence, d'un naturel retors et merveilleusement apte au maniement des affaires. Tout foi*, arrivé à la >apaulê, il se montra, dan* mainte circonstance, sans décision el sans énergie.

Du reste, Ab*xamire VI eût-il correspondu de tout point à l'idéal que Machiavel et l'Italie se faisaient du fhmre, cela eût peu contribue a le rendre digne d'êlrv

pape. En fait, il est pent être celni «pii a le plu* déshonoré le souverain pontificat, Il fut ambitieux et ιτηηο-ruI. Tous les moyens lui furent bons pour arriver a posséder le* richesses et les honneurs de l'Église; il ne considéra jam-nx son caractère sacn» que comme une dignité tout extérieure et ne lui imposant aucun devoir. A l'époque, il est vrai, ces d' faut* étaient commun* a la pluport de* grands p-rsonnagrs de l Fgh*. romaine; juin·nu ni, il ne se fût jamais trouvé dans le Sacro-Cok legc une majorité capable de donner simoniaquement la Uan» à un cardinal concubinairo, prre de pltxenr* enfant* naturels ouvertement reconnu». Toutefois, â cause du haut rang ou il fut placé, a canae de Fabseoce presque complete de sens moral qu'il porta dan* d< ;*or<lr<.* et dans son favoritisme pour les membre* «le *a famille, â cau*e enfin de <l pmistaoce dan* le vice apres son élévation a la papauté, Alexandre VI mérite «l'êtro spécialement flétri.

Par contre, pour coupable qu'il fût, il faut *e garder d'jjoub r foi aux monstruosité's romanesques dont on a accablé sa mémoire. Si César lit plu- d'une fois ttsige du poison, il e*t impossible de prouver qu'Alrxandre y ait recouru; l'empoisonnement de Djcm, en particulier, paraît de plus en plu* « In· une calomnie : cr prince dut mourir de mort naturelle (25 février 1195). De m« me. <i Alexandre aima beaucoup sa fille Lucrèce, si, dan» i'ru* de 1501, >l pou<a l'oubli des convenances jœaju a lui laisser l'administration «lu **icn palais. Ioutrs les apparences sont contre les soupçons odieux que lou a xoulu jeter sur le» relations du p·rv et de b fille.

Les accusations qui circulent sur lesenf »nl>d Alexandre» en particulier sur César et *ur Lucrèce, contiennent également une part assez con*idérable de légende. Condottiere. César eut les mœurs militaires de l'époque : sa morale publique et privée ne valait pas mieux, mais elle ne valût guère moins que celle des gen* «le son espèce. Il avait une grande intelligence et avait reçu une culture variée ; a brancoup de distinction naturelle, il joignait un caractère enjoué. En un woL il n'était point le brigand repugnant qu'on s'est phi a peindre aux siècles suivants. Parmi lrs enmes dunton l a accucr⁹ les deux plus monstrueux semblent ne lui être pas imputables : le meurtre de son frère, le duc de Gandia (11-15 juin 1197), et la tentative d'as?assinat sur Alphonse de Bisceglia, second man de Lucrèce (15 juillet 1540'.

Pour celte dernière, elle ne fut pas le modèle de tertu qu'en ont voulu faire quelques panégyn*les : on connaît aujourd'hui le nom d'un amant. Peroto, dont elle eut un enfant (H98), et il est possible quelle ait ru d'autres relations coulmblés. Mais elle ne fut en rien l'héroïne du poignard et du poison qu'en ont faite les romancier* : c'était une femme enjouée qui, bien loin d'imposer la terreur lμ γ la violence de se* passions, ne montra guère que de la mollesse et de l'indécision. Son divorce avec son premier mari, Jean Sforza, fut moins son œuvre que celle d'Alexandre et «le Q*.ir; du re*tc, Sfurz l «Lut un brigand et il était loin de la valoir. Elle aima fa au-coup Alphonse, son second mari. arn*i que l« troisième, Alphonse «l'Este, duc dr Ferrure; elle mena de tous points une vie exemplaire pendant toute h durée «le celte dernière union (1501-1519).

Les calomnies n pandues sur h famille Borgia n mnn-tent, en général, aux pamphlets qui circufaienl ns Home au temps d'Alexandre. César se vvngeti qu< l«i fois d'unt' manière sauvage «l» ceux «jui avaient «ci»i r lire lui. (Voir Burchard, IhartutH t edit. Thuasn·, t III, p. 173; Pa*tor, Hutoire de» t. v>. p. 1(6.) Mais Alexandre laissa constamment h libvrt» la plus absolue «h» tout «lire et de tout «-€lîη».

Les m< rur* et la politique mises a pert, l'r gouverne-ment d'Alexandre fut généralement profitable â l'Église. O pope se montra toujours gardien vigilant de h doc-Inne; il donna plusieurs bulles sur des questions de

dogme et de culte. Il travailla à la propagation de la foi, spécialement «lins le nouveau monde, découvert au début Je son pontificat.

Cet événement lamma à statuer sur les prétentions de l'Espagne el du Portugal, relativement aux territoires découverts et à découvrir. D'après la coutume du moyen âge, l'Espagne lui demanda de trancher le différend ; dans trois documents, du 3 et du 10 mai 1193, il délimita la sphère d'influenço des deux rivaux. Dans la suite, une fausse interprétation de cet acte le lui a'fait amèrement reprocher. Alexandre, a-t-on dit, donna ce qui ne lui appartenait pas. Mais il ne prétendait point statuer sur la liberté des peuples indigènes: il ne visait qu'à limiter les droits de l'Espagne et du Portugal afin d'éviter des luttes sanglantes entre ces deux puissances.

Enfin. Alexandre lit exécuter dans Home de nombreux travaux d'embellissement et d'utilité publique; il transforma la cité Léonine, fit restaurer le fort Saint-Ange et décorer, dans le Vatican, les *appartements Borgia*. Ils ont été staurés sous Léon XIII et convertis en un musée du moyen âge et de la Renaissance, ouvert au public le 8 mars 1897.

En 1881, B. de l'Épinois terminait par les lignes suivantes un article remarquable sur Alexandre VI : « Catholique et disciple du Dieu qui a horreur du mensonge, je cherche la vérité, rien que la vérité, toute la vérité, et bien que parfois nos faibles yeux ne discernent pas immédiatement l'avantage «pii en résulte, et même croient apercevoir dans son expression un dommage et un péril actuel, nous devons en histoire la proclamer sans crainte, car c'est la providence de Dieu qui, en fin de compte, sera toujours justifiée. » *Revue des questions historiques*, t. xxix, p. 427. C'est dans le même esprit que nous avons écrit cette notice, nous rappelant cette parole de saint I/on le Grand : « Li dignité de Pierre ne déchoit p.iSj même dans un héritier indigne... » 8^e cim., m, *De nat.*, P. L. t. l. iv, col. 147. et ces lignes, que Léon XIII adressait naguère aux évêques et au clergé de France : « L'historien de l'Église sera d'autant plus fort pour faire ressortir son origine divine, supérieure à tout concept d'ordre purement terrestre et naturel, qu'il aura été plus loyal à ne rien dissimuler de ses épreuves (pie les fautes de ses enfants, et parfois même de ses ministres, ont fait subir à cette Épouse du Christ dans le cours des siècles. » *Encyclique du 8 septembre 1899*.

On a attribué à Bodrigre Borgia un ouvrage théologique : *Clypeus defensionis fidei sanctæ Romanic ecclesiæ*, Strasbourg, 1497. Hurter, *Nomenclator literarius*, I. tv, Insprude, 1899, col. 940.

Sources ! Louis Pastor, *Histoire des papes, depuis la fin du moyen âge*, traduite de Vullfun md. par Furey Haynaud. Paris. 1861, t. SsS-tB'. 3. β vol. in-8*, L. v et vt : un trouve dans cet ouvrage une abondante bibliographie «lu sujet ; Fr Elbrtitl et Enr. Sieve nson. Gh *del Pinturicchio nell'appartamento Iknyia del palazzo apudolico Vaticano*, Home, 1877. In-fol.

J. PAQUIEn.

7. ALEXANDRE VII. Après avoir étudié le pontificat d'Alexandre VI, nous consacrerons un article distinct aux propositions qu'il condamna le 24 septembre 1665 et le 18 mars 1666.

t. ALEXANDRE VII, son pontificat — Fabio Chigi. pape successeur d'innocent X. élu le 7 avril 1655, mort le 22 uni 1667

La famille Chigi était originaire de Sienne. Fabio Chigi, en qualité de nonce à Cologne (1651), avait suivi les négociations de la paix « Westphalle, tout en déclarant ne point s'associer aux délibérations d'hérétiques. Après l'échange des signatures il protesta contre les clauses qu'innocent X refusa de reconnaître. Créé cardinal à son retour, jouissant d'une réputation de droiture et d'adresse, il devint secrétaire d'Etat. L'hosti-

lité de Mazarin faillit lui faire donner l'exclusive parla France dans le conclave de trois mois qui suivit la mort d'Innocent X. Ses électeurs l'avaient en partie choisi pour son aversion du népotisme; mais il était difficile d'échapper à la tradition qui faisait des parents du pape des personnages influents à Home. Malgré l'avis du jésuite Oliva et du consentement des cardinaux, consultés dans le consistoire du 24 avril 1656, il appela de Sienne son frère Mario et ses neveux dont l'un, Flavio, devint cardinal, dont l'autre épousa une Borghèse, mais ils n'obtinent pas de prépondérance politique. Comme il avait peu de goût pour les affaires, malgré sa carrière diplomatique, il en abandonna le soin pour la plus grande part aux congrégations, surtout au cardinal Hospiglioni, son futur successeur sous le nom de Clément IX.

Ami des lettres et de la philosophie, il leur consacrait volontiers son temps après midi, il se plaisait dans la société de savants comme le canoniste Corrado, et en matière de théologie, il subissait particulièrement l'influence de l'historien jésuite du concile de Trente, le cardinal Sforza Pallavicini ; poète à ses heures, il écrivit «les vers «pii parurent en recueil à Paris, sous le titre de *Philonieti labores juveniles* (1656); il aima les constructions magnifiques au détriment des finances de son Etat; il distribua des charges lucratives à ses proches, accueillit à Rome la reine Christine, de Suède, et lui assigna des revenus pour lui permettre de tenir son rang après son abdication et sa conversion. Alexandre VII fut un protecteur zélé des jésuites et il obtint pour eux l'entrée sur le territoire de la république de Venise d'où ils étaient chassés depuis l'année 1606. Il attribua à la république, en vue de la guerre contre les Turcs, les biens «pie possédaient sur son territoire les chanoines réguliers du Saint-Esprit et l'ordre des Porte-Croix, qui avaient dégénéré et qui furent supprimés.

Comme secrétaire d'Etat, Chigi avait beaucoup contribué à faire condamner par Innocent X les cinq propositions de dans le nius (bulle Cum occasione du 31 mai 1653). Devenu le pape Alexandre VII, il poursuivit les jansénistes sans relâche; il publia le 16 octobre 1656 la constitution *Ad sanctam // Petri sedem* et afin d'enlever tout subterfuge aux jansénistes, il y déclara condamner les propositions extraites de *Augustinus* dans le sens même «pie Cornélius Jansénius leur avait donné. Sa bulle fut acceptée le 17 mars 1657 par l'assemblée du clergé de France qui la publia en y joignant un formulaire de soumission à signer. Le parlement dut l'enregistrer sous la pression «lu roi. La signature ayant provoqué toute sorte de difficultés, Alexandre VII publia à son tour, avec la constitution *Regiminis apostolici* du 15 février 1665 un formulaire qui a gardé son nom. Les quatre évêques d'Alet, d'Angers, de Beauvais et de Pamiers refusèrent «le signer sans réserve», et le dernier acte d'Alexandre VII fut d'interdire leurs mandements «de nommer une commission de neuf évêques, pour prier les récalcitrants en vertu de l'autorité apostolique.

L'entente du pape et du roi contre les jansénistes n'empêchait pas la mésintelligence sur d'autres points, Mazarin avait à se venger du cardinal de Helz que sa participation aux troubles de la Fronde avait également rendu insupportable à Louis XIV; mais le pape, malgré l'indignité du pape «le Γ-onqiu... qu'il voulait pas abandonner un membre du Sacri-Collège que l'on eût traduit devant un tribunal civil sous l'accusation d'un crime de haute trahison. Plus tard, ce fut le duc de Cr. qui, ambassadeur «lu roi d France à Home, qui brouilla son maître avec le pape. Les insolences de sa suite ayant irrité la garde corse au service «lu pape, il s'ensuivit une échauffourée dans laquelle furent tués «liq'liq' gens «lu duc (1662). L'ambassadeur lui-même fut insulté et menacé. Il voulut voir dans cette affaire une injure personnelle, refusa «b satisfaction offerte par la curie et quitta Home. Le roi, «ja n'ayant pu de ce qui le pape, malgré

son Intercession, avait refusé certaines grâces aux familles «le Farneso et d'EMe, renvoya le nonce, écrivit une lettre dure et offensante au souverain pontife, s'empara d'Avignon et du comtal Venaissin, et menaça d'envahir les Etats de l'Eglise. Abandonné de tout le monde, le pape subit en 1664 la paix humiliante de Pise, qui lui imposait, entre autres conditions, des *cxcums* au roi et au duc, et l'érection d'une pyramide à Borne pour en perpétuer le souvenir.

Les jansénistes, *souk* les feux croisés des jésuites de France et de Borne, essayèrent d'une diversion en portant la guerre chez leurs ennemis. Pascal publia les lettres *Provinciales* en 1656, incriminant la morale relâchée des casuistes de la Compagnie. Ses petites Lettres furent aussitôt mises à *Vhub-j* à Borne (1657), ce qui n'empêcha point leur succès étourdissant. L'effet *t n* devint bientôt sensible : à côté des discussions sur la grâce, on eut des discussions sur la morale relâchée et sur la casuistique, où les jésuites durent se défendre, b* père Pirol écrivit l'*Xpoïopic* pour les *casuists* contre les *janséniste*» (1657); mais il eut la main si malheureuse et s'attira des évêques de si vive* répliques sous forme de lettres pastorales, qu'Aloxundre VII lança un bref défavorable aux casuistes et condamna ('Apologie (1659).

Pascal et ses amis n'avaient pas créé cette controverse sur les questions morales, ni attaqué les premiers la Compagnie; en tacticiens habiles, ils avaient seulement saisi et porté leur effort sur le point faible de leurs adversaires. Les questions de morale sont étroitement liées au dogme de la grâce. Dans toute la première moitié du xvii^e siècle, les théologiens avaient beaucoup discuté la théorie nouvelle du probabilisme, surtout dans les Pays-Bas. L'Université de Louvain avait censuré en 1653 dix-Sept, et en 1657 vingt-six proposition*, dénoncées les premières par l'archevêque de Malines, les autres par l'évêque de Gand, comme contenant les principes d'une morale relâchée. L'évêque de Namur en 1659 en condamna aussi un certain nombre. L'envoi de propositions semblables à Borne par l'archevêque de Malines, les violentes controverses en France décidèrent le pape Alexandre VII à porter son attention de ce côté. En 1650, il invita les dominicains, assemblés pour le chapitre général, à s'opposer aux excès d'une morale nouvelle. Enfin en 1665 et 1666, il censura lui-même quarante-cinq propositions dont plusieurs avaient déjà été prosrites par les évêques des Pays-Bas. Pourtant il ne condamna point le probabilisme; il en fut détourné par le jésuite cardinal P.illavicini.

L'opposition des écoles, l'une plus exigeante envers la nature humaine, l'autre plus débonnaire, se retrouve dans la controverse sur l'attrition ou la contrition nécessaire et *sufln.nte* pour recevoir dignement le sacrement de pénitence. Beaucoup de jésuites ne pensaient point que dans l'attrition *requis* il entrât un mouvement d'amour de Dieu. Par décret du 5 mai 1667, Alexandre VII défendit aux théologiens, écrivains et professeurs, de censurer d'aucune manière l'une ou l'autre opinion, réservant au Saint-Siège de se prononcer sur le fond lorsqu'il *h* jugerait à propos.

En même temps* que le roi de France demandait à Alexandre VII des constitution* dogmatiques contre les jan*enistes et des formulaires de foi, il s'opposait à une proclamation en France de l'infailibilité personnelle du pape. La rupture des rapport* diplomatiques entre la France et Borne empêcha le pape d'intervenir activement dans les différends entre la faculté de théologie de Paris et le parlement. Après le rélaldi*scmenl de la paix. Alexandre VII lit demander au roi par l'intermédiaire du nonce (6 avril 1665) la rétractation de* jugement* trop contraires à l'autorité pontificale rendus par la faculté de Paris à l'occasion d'un ouvrage de Jacques Vernant, pseudonyme du religieux carmélite Bonaventure Heredi, et d'une théologie morale publiée sous le

pseudonyme d'Amé-dée Guimenius par le jésuite de Mo)a. Parmi les proposition* censurées il en était qui méritaient de l'être; mais la faculté avait également condamné les thèse* qui proclamaient l'infailibilité du pape et la plénitude de sa juridiction. Sur le refus du parlement de lui donner satisfaction, Alexandre Vil annula les censures de la faculté par une bulle du 25 juin 1665. notamment en ce qui touchait les propositions sur le pouvoir pontifical et se réserva le jugement sur les ouvrages de Vernant et de Guimeniu*. ce qui amena une recrudescence de gallicanisme chez les parlementaires.

A l'égard du Portugal, le pape Alexandre VII continua la politique qu'il avait pratiquée comme secrétaire d'Etat; il ne reconnut pas le royaume qui s'était détaché de l'Espagne en 1610 pour se constituer sous le sceptre d'un prince de la maison de Bragance, et refusa d'instituer les évêques que nommerait le roi Jean IV. Le roi laissa en conséquence les évêchés sans titulaires et en distribua les revenus. Il songeait à organiser une église nationale, lorsque Clément IX, successeur d'Alexandre* lit la paix (1669). Alexandre VII mourut en 1667, le 22 mai, à un âge avancé.

Bulle* dan* de *Doliarium romanum*, L xvi-xvii, Turin. 1809; Sforza Paltavldnl, *Delta* l'ita «b Afoc<a*tdro *VU libri* V, Pratu, 2 vol., 1839, ouvrage d'ni Itanke qui l'avait vu manuscrit <e*t rervi : *Die rOmischen Papule m der letzten rirr Jahrhur der-ten*, L m, 6^e édit., Leipzig, 1874; von RcumocU *Geschichi* *ler Stadt Itumt* t. ut. 2 ALU. Berlin. 1870; v< n R'um nt, *Fabia Chigi* (*Pnpst Alexander VU*) m *DeuDchtand*, Axx-ta-ChageUe, 1X85; Petrucelli deSa Gattfoa, *IzuU. diplomatique* *ô-a conclaves*, t. m. p. 115, Parie, 1805; Gazier, *Ixs dernières années du cardinal dt Retz*, PSt m, 1875; Chantclauzc. *Le cardinal de Retz*, Paris, 1879; comte Chartes de Mouy, *Lsilfa A7V et lr Sm* *Siège, Camba^ade du duc de Crèqui* (16&i~16€5) 2 vol.. Paris, 1893; Ch. Gérln. *fxi relation de Li cour d* Ihrne U660*, dans *ta Rev. des questions historiques*, L XXVU, p. 570.

H. HmNER.

II. ALEXANDRE VII, propositions condamnées par lui, le 24 septembre 1605 et le 18 mars 1666. — A plusieurs reprises différentes, au xvn^e siècle, le suprême magistère doctrinal de l'Eglise a dû faire entendre sa voix pour maintenir dans le droit chemin l'enseignement de la théologie morale troublé par les controverses issues de la querelle janséniste. Comme il arrive toujours en pareil cas, quelques adversaires de l'hérésie fameuse, dans leur zèle à combattre les sévérités ouïres de ses conséquences pratiques* s'étaient laissés entraîner au delà des limites d'une sage réaction. Aux tendances étroites de la secte ils se trouvèrent amenés à opposer la tendance, toute contraire, d'un laxisme périlleux; de là certaines propositions hardies* inspirées par les exagérations d'un probabilisme mal entendu, dont les jansénistes. Pascal entre autres dans **es Pnivinc laïcs*, tiraient parti pour jeter, u leur profit, le ridicule et le discrédit sur les plus respectables écoles de la théologie catholique traditionnelle. Nous n'avons pas à dire ici les origines du probabilisme, ni comment, même avant Jansénius et Pascal, plusieurs théologiens avaient déjà commencé à en abuser. Il nous suffit de rappeler, en passant, les circonstances historiques qui oui déterminé l'Egli*e à intervenir solennellement pour affirmer la vérité surnaturelle dont elle est dépositaire. Également soucieuse d'éviter tous les extrêmes, elle a reprouvé, en morale, aussi bien le tutionismo janséniste que le laxisme protaibiliste. C'est surtout aux papes Alexandre VII (1655-1667), Innocent XI (1676-1689) et Alexandre VIII (1689-1691) que nous devons, dans celle dernière catégorie d'erreurs» les plus nombreuses et les plus importantes condamnations*.

Nous donnons ici, collationné d'apn* le *Bullaire* romain et la *Collectio jmhaonnn* de Duplessis d'Argentrê, le texte authentique et intégral des deux séries de propositions condamnées par le pape Alexandre Vil.

ALEXANDRE VU, PROPOSITIONS

h première (prop. 1-28» le 21 septembre 1065. et la seconde prop. ±1-15) h .S mars 1666.

Ces deux séries ont été qualifiées et frapp-es < en bloc > dans une mémo formule que voici : Sruictu- nnn/i... *statuit et decrevit pnrlicliu propositiones, et Unamquamque ipsarum, l T MINIMI M TANQVAM SCANDA- lo>as, tsse damnandas et prohibendas, sicut cas dam- nut ac prohibet; ita ut quicamque illas aut conjunctim aol dirisini domeSit el defenderit, ediderit, aut de cit, etiam disputative, publice aut privatim, tractaverit, fim forsan impugnando, ipso facto incidat in C/rcom- municatinnrm... Insuper districte, in virtute sanate obedientie, et sub interminatione divini judicii, pro- bibet omnibus Christi fidelibus, cujuscuntque condi- tionis, dignitatis ac status, etiam speciali ac specialis- sima nota dignis, ne productas opiniones aut aliquam ipsarum ad pnirini deducat.*

Ctaque proposition est accompagnée de sa traduction française en regard et suivie d'une breve explication, ainsi que des références bibliographique* utiles.

Le lecteur est prévenu, une fois pour toutes, que, pour l'«tilde détaillêede chacune deces propositions rn dehors dus références générales indiquées a la lin de l'article Alexandre \ III (*Propositions condamnées par*), il trouvera de lres solides dissertations dans l'ouvrage classique de Viva : *Damnatae theses*; l'édition citée dans le présent article est celle de Paduue, 1723. Il est bon de noter cependant que le texte des propositions donne par Vna est assez souvi nt défectueux. On trouve aussi quelques inexactitudes dans heizinger. Pour l'un et l'autre, notis avons signalé, au fur el â mesure, les in- corrections les plus saillantes.

Nous avons peu de renseignements sur l'origine cl la dénonciation des propositions condamnées par Alexandre VU (voir l'article sur son pontificat). Il s'en trouve cependant trois, les propositions 11. 17 (voir l'ar- ticle Aaico François) et 21. qui avaient été dénoncées au Saint-Oflice par l'archevêque de Malines, le 17 juillet 1651, apres avoir été condamnées par la faculté de théo- logie de Louvain le 'kl mars et le 26 avril 1653; ce sont les propositions 12, 7 el 3 (seconde partie) parmi las 17 propositions censurées alors par les docteurs de Lou- vain. Duplessis d Argentré. *Collectio judiciorum*, Paris, 1736, t. lu, p. 267-271. Cf. *Ibid.*, p. 2SL

1. — P r o p o s i t i o n s c o n d a m n é e s l e 21 s e p t e m b r e 1665

Hullar , Rome, 1762, t. Vî, part 6 (t. xx). <Inc. nxx. p 84; l>upicmîlml Argenlrê. *Collectiojudiciorum de novis erroribus*, Fatis, 1736, t. ni, p. 320; Deminger, *Enchiridion symbol, et de- flou* , doc. xcu, n. 972-999. Wunbourg. 1874, p. 213.

1. Homo nullo unquam vil» L'kmme n tenu, h aucun xujd tempore teortur eiiccro inüUinl de sa vie. do (aire un aciuini Odei. »p-1 ei caritatis, acte de fol, d'esjH'-ranrc cl de ex vi | nccr(4unnn divinatorum charité, en vertu do précepte» divins ayant «pécialemenl « ad aaa vuluks ;< ibncolium. divins ayant «vt rtui* pour objet».

Tous les thfologiens s'accordent â dire qu'il se ren- contre, en Lut. dans le courant de h» vie, des circon- stance- uu l acte de foi, d'espérance, de chiirité, peut être o€C4-ioiincllcinent(pT *accidens*) oblipitoire, a cause de son indispco^able connexion avec certaines œuvres (lauln-s vertus, imposées â la conscience par voie de précepte* particuliers. Mais plusieurs soutenaient que *p r se*, c'est-à-dire indépendamment de toute occasion tirée de Texercicede ces vertus étrangères, aucun precepte divin n'obligeait directement a faire des actes de vertus th uh>g»(es pendant le cour* d»- ta vie. C'est cette doc- trine «jui r*t ici reprotivé'c. Il résulte donc de la con- damnation qu»' si, pur hypothèse, on supposait écnrb es toub^s les occasionei accidentelles où ces trois vertus düitvut intervenir implicitement, il y aurait quand

même précepte divin immédiat th» lrs exercer qtielque- fois explicitement (*per se*) pendant lu courant de li vie.

A rapprocher de celle-ci : I* plusieurs proposition! condamnées par Innocent XI. le 2 mars 1679, sous les numéros 5, 6, 7, 16, 17, 65 (voir le mot Innocent XI); 2* la premiere des deux propositions condamnées par un discret d'Alexiindre VIII en dale du 21 août 1690 (voir le inul Alex and ri: VIII), Pour l'interprétation pra- tique de la présente proposition, quant aux éjioqu-* ou ^► cuvent obliger les préceptes divins de foi, d espéraeco et de charité, voir les mots Foi, Espmu n CE, CitAIUTÉ.

2. Vlr cquofftris nd duel- Un chevalier, provoqué r» lum provocatus pote.st Illud ao dm-!, i rut l'accepter oŮn dt- da rej tare, no timiditatis nolam point j λ*μ τ pour lacho aujtts aj ud alieb incurrat. dos autres.

Le duel esl défendu par la lui naturelle. et chose en soi toujours illicite, sauf cas de dispense dhine ou cir- constances spéciales d'ordre public ou Je duel pcnl son caractère de combat a privé ». Voir le mut Di lu Aucune raison, même lres bonne, n en peut cxcik r, en vertu du principe fondamental de morale qui ne permet jamais l'emploi d'un moyen mauvais pour at- teindre un but honnête. Certains casuistes avaient pensé que le · déshonneur mondain ». resultant du refus d un duel, étant un mal plus grand (pie le duel lui-même, pouvait fournir un motif suffisant à l'acceptation licite du duel. C'est contre celte erreur, malheureusement devenue populaire, que le souverain pontife, gardien de la morale naturelle, a protesté en condamnant la proposition qu'on vient de lire. î.a même condamnation atteint évidemment ceux qui, pour le même motif, se prétendraient autorisés à provoquer quelqu'un en duel. A rapprocher de celle-ci, cinq propositions analogues relatives au duel, condamnées par Benoit XIV dans ta Const. *Detestabilem* du 10 novembre 1772. henzinger, *Enchirid.*, n. I3i3; («urv, *Coniprnd.*, t. i, n. »<N).

3. Sententia asserens Bul- On a visé cl toléré, dans te lam *Ctru.r* solum prvhicro consistoire de la S. C. des absolutionem bæresis, cl alio- Ern. cardinaux, tenu la IS juil- rum criminum, quando publica let 1629, l'opinion qui [rél>nd sunt, et id n<n derogare facul- que In bulle *Cænr* interdit l'ab- tati Tridentini, in qua do oc- solution de rbéré-si» cl oulio cultis crinén bu- scrum r*t, crimes, seulement qosnd ils anno 1620(in Bullar.: 1626),dio S4.nl publiques, cl qu'il n y a point là de dêr* galtan a la 18 julii. in Consistorio S On- l>crmi*\$lon accordée por le gregationiH Eininrntks. Catdi- concile do Trente, où il cil nabum visa cl tolerata c«L que-lion de crime- occulte».

Dans sa session XXIV, *De reform.*, c. Vî, le concile de Trente avait accordé aux évêques la permission de donner, au for interne de la conscience, l'absolution de tons les cis occultes, même ré-orvés an Saint-Siège, â leurs sujets, sur le territoire de leur diocèse, el cela, soit par eux-mêmes, soit par leur vicaire général avec mandat spécial a cet effet, cl celte permission s'étendait même a l'hérésie occulte, avec celle différence que les évêques pouvaient seuls en user, et non leurs vicaires généraux. Or, dans la bull» célèbre qui se lisait tous les ans le jeudi saint (in *t'orna Domini*, d'où son nom de *Huila Garnir*) se trouvait la prohibition universelle «l'absoudre des ras qui y sont contenus, <l. entre autres, de l hérésie, excepté- à l'article de la mort.

Quelques théologiens pr- tendaient que la *Huila Cirm* n'avait en rien dérogé â la faveur accordée aux évêques par le concile do Trente, dont ses formules ne faisaient aucune mention; leur opinion passait pour avoir été examinée et reconnue tolérable dans une réunion de cardinaux t>-mic le 18 juillet 1629 C'est ce dernier « fait- qui est visé dans la pr< <entu condamnation. On en a conclu, et avec rai- >n, que le pape a voulu aussi at- teindre indirectement, potir la réprouver, l'opinion fa- vorable au maintien «lu privilège episcopal en matière

d'h·!mo occulte. D'ailleurs, Pio V, Grégoire XIII et Clément VIII avaient déjà déclaré que les évêque n vident plus en droit d user de la faculté d'absoudre *ab hwresi occulta* que leur .naît accordée le concile de Tm-iiLv.

On peut voir aux mots Ci xst nr, Cas r é s i r v é s, 11p.-lItSIK, les modifications apportées récemment dans la discipline canonique en fait d absolution des cas réservés au souverain pontife (X Benoit XIV, *De synodo diircesana*, I. IX. c. iv. §3, édit. Home» 1707, L i. p. 292, Viva, *Damnativ thears*, Alex. VII, prop. 3, édit, cit., p. 18.

4. Pnrtati regulares po* nmt Lee prêtai» régulier· peuvent, au (or de la conscience, d nner à Uni» séculier· quelconque·» lidrMilalfan de l'Itéréaie occulto et de l'ciaanmiinl-catiun encourue par son fait.

Condamnation analogue à la précédente en ce qui concerne la restriction d'anciens privileges dont pouvaient se prévaloir les religieux pour l'absolution des Cas réservés au pape. fai S. C. de la Propagande avait déjà déclaré (13 juin 1625) que les réguliers ne devaient s'autoriser d aucun privilege, originaire ou communiqué pour absoudre de l'hérésie (*Coll. prop. /id.*, édit, Rome, 1893, p. 138, n. 384); celte interdiction s'applique même au temps du jubilé, sauf concession spéciale expressément formulée (décret d'Alexandre VU. 23 mars 1656).

Voir sur ce point spécial de droit ecclésiastique : les canonistes aux litres *De hæresi* el *De regularibus*; Ben. XIV, *Dr synodo dioices.*, IX, IV, 5, et *Jnstd. certes.*, 4; Pial, *Pr.Tlrrlionrs juris regularis*, 2· édit., 1898, t. il, p. 503; Viva, *Damnatie theses*, Padoue, 1723, p. 23, prop. 4 Alex. VU.

5. Quararvi» evidenter tibl crnslft Petrum cmm faercti-cum, non tenori» denuntiaro, si piObare non po^sis. Quand même H «omit évi-dent pour vous que Pierre r-t hérétique, vous n't tes |as tenu do le dénoncer, *4 vous ne pouvez en (air· la preuve.

En règle générale, le droit n'admet pas qu'un dénonciateur soit dispensé de faire la preuve de ce qu'il avance, une dénonciation mal fondée pouvant entraîner des conséquences fâcheuses pour lui ou pour celui qu'il accuse. Ces inconvénients d'ordre privé peuvent cependant, pour certains cas exceptionnels, présenter moins de gravité que le mal qui résulterait de l'impunité d'un Crime particulièrement préjudiciable à l'ordre public. Aussi, en malien· d hé»résie, le plus redoutable fléau de la société chrétienne, l'Eglise admet-elle l'obligation de dénoncer l hérétique, quand il y a sérieux motif de le tenir pour tel, alors même qu'on no serait pas en état d établir juridiquement le fait de son crime. C'est d'ailleurs ce que font très librement nos légiUidions civiles moderne> en matière criminelle, quand elles permettent au ministère public d'ouvrir une information sur simple d'nonciation de particuliers qu elles n'obligent point à établir en justice le bien fond· de leurs rensrigneinvnts. C'est affaire au parquet, comme c'est, canoniquement parlant, a(làire aux r inquisiteurs *, d'ouvrir · l'enquête » qui convient, et de lui donner toutes les suites qu'elle peut comporter. Rappelons, en passant, que l'obligation de dénoncer les hérétiques a sa raison <l'êlre dans le pr· C4pte grave do charité, qu analysent les moralistes a propos du devoir de la correction fraternelle, et du sooct très spécial que chacun doit avoir des inl<rets supérieurs de l'ordre public.

C. Conrr*.*»rim qui in wera-meotaU cenfa-siono tribuit p u-ni tenti cartarn postea legendam, hi qu» nd vrnrrem incilat, non trusetur eullicifas^c in cvntca-L* eonfosMur qui, dan» une cnnl4»» «fan iocratDenlcUr,denae au pénitent un bille! À hre rn-aute, dan* lequel il le r o i u m } à de» actes houleux, n'evt pat

»U nr ac pr-Indeη* n ot denun-Ifandu*.

7. Sfodu» evadendi obligatio» netodcnunUrnibrWillicUati. rua e<t, *l aotUdlatua conClcaldr com «Mhciunte : hic p<»u«t il lum absolvere abaque encre denuntiandi.

Prop. G. — Le droit ecclésiastique fait au pénitent une obligation grave de dénoncer le confesseur qui, en confession ou à l'occasion de la confession, l'aurait *ollicit· a des actes honteux. Certains théologiens ont cru que celte obligation regardait seulement fa sollicitation directe faite pendant la confession. Leur sentiment est condamné par Alexandre VU, dans cette G* proposition. Voir Grégoire XV, const. *Universi*, 20 août 1622; Benoit XIV, const. *Sacramentum pamilenlus*, I juin 17il ; Decret* du S. Office du II février 1661, dans Ifallcrini. *Op. theal, morale*, édit. Palmieri, Prato, 1890. t v. p. 583» el Scavmi, *Theol. morali*», I. HI, tr. X, adnoL n 513, Milan, 1874, t. ni, p. 451; voir aussi Buccvroui, <5>m-meularii de const. Apostolica: Sedis cl Sacram. Pam-tentiic, Rome, 1890, comm. 2·, p. 85 et les autres commentateur*» de la bulle *Apostuliez Sedis*; Douai, *h act. de i iriule castitati*», Toulouse, 1888» n. I53. p. 2A». Ifal-lermi, *op. cd.*, l. v, p 380 sq.; t. vu, p. 271; surtout Berardi , *De sollii datione et absolutione complicitis*, 2· «dit., Eaenza. 1897.

Prop. 7. — Lobligation de dénoncer le confesseur par qui on aurait été sollicité â des actes honteux, vient d une loi ecclésiastique, a laquelle on est soumis, quand on la connaît, alors même qu'on n'en aurait pas été averti dans une confession subséquente. Voir les auteurs indiqués â la prop. 6; Bucceroni, *op. cil.*, p. 102, n. 31; Berardi, *op. cil.*, n. 19, p. 15; n 369, p 180. Le tuoven d'échapper à la loi indiqué par fa prop. 7 est donc vain, indépendamment des inconvénients qu il y aurait à se confesser de nouveau a un prêtre par qui un a éU; auparavant sollicité au mal.

8. Duplicatum ttipendhun pot·! saccid·)· pro eadem iivssa licite accijerv, app4tcand«» petenti partem etiam «fccfalfasimam (nictus ipsiinet cvlo-branti oorrq»ondcDlctn, Idquo jKjal decretum Urbani VUI.

9. Post doenetum Urbani potest «accrdos, cui mi'.sæ ede-brandæ traduntur, per alium Mtlsfacere» d ilato illi mln-rl •tiponilio. alia parte stqcudii sibi retenta.

10. Non e»t contra justitiam pro pluribus sacriOcil» abprn-dtiun accilcro cl a aerücium unum olferre; neque etiam est contra lldcbtatcm, etiamsi promittam. pnmi-Mono cham jn-rmmto (limata, danti atlpTn-dmm, quoi pru nuito alio Ufc-ram.

Il résulte de ces trois condamnations qu'un prêtre ne peut sans pêcher ni 1· accepter deux honoraires pour la même messe, ni 2* faire célébrer pnr d'autres le* messes qui lui ont été demandées, cri opérant une retenue sur les honoraires, ni 3· acquitter par une seule mi sse plusieurs intentions auxquelles il 8'e*l engagé par l accep-tation d honoraires correspondants.

Prop. 8. — La première de ces trois propositions s'appuie sur la distinction Biologique bien connue des

ern** Ternir «rJlldtf en con-ic*»· n. cl par o^qumt on nent pas tenu de le dénenett*.

La manière «réchapper à l'obligation <lc dénoncer une *< n.aUlh n, r'ol <p»* relui qui a été anUlcité we o.nfr*4) a celui qui fa <v>tlililé : ce drr-nter peut tab*, udre ^ans lui imputer de d< n. ncuiUvn.

Un prêtre p«ut licitement aerrrpter deux honoraires pour la mCrne mc-O, en appliquant à qu» la demande la ;art de fruit très sp'cia) qui appartient nu ct-lébronL el cela, apm le décret d'Urbain \III

Après lo ditcret d'Urbain [VUI] le prêtre auquel on donne des mesMhs a célébrer, peut les faire dire |αγ un autre, en lui donnant un i n: ralrv fnhfteur À celui qu il a reçu, et gardant lo reste |>our lui.

H n'nl pan contraire a la justice d accepter des b >uoraires jKJur plusieurs mette· et de n'en c· lébrer qu'une «mile; cela n'est pas contraire non plus à fa fidélilr, quand mēwo an au» rati promi» sou· la foi du serment à celui qui d nne l Ln>no-r»uo do ne pas c<b b<lr la int*ssc ur un autre que pour lui.

trois fruits de la messe (*generalis, specialis, specialissimus*), d'où certains théologiens avaient cru pouvoir conclure que dans le même sacrifice l'application du *fructus specialis* pour un honoraire n'empêchait point l'application simultanée du *spécialemimus* pour un autre. Le pape condamne cette manière de voir; et, indépendamment d'autres raisons, de celles qu'on pourrait tirer par exemple de l'incertitude qui régnait dans l'enseignement théologique sur la manière d'entendre la valeur finie ou infinie du sacrifice de la messe, elle se justifie amplement par celle considération, qu'on ne peut licitement se permettre de satisfaire à une dette certaine par un paiement probable, rien n'étant moins certain que l'« applicabilité » séparée du *fructus specialissimus*, dont les fideles, d'ailleurs, ne doivent pas être censés se contenter dans leur manière commune d'entendre leur droit aux effets du sacrifice, correspondants à l'oblation de l'honoraire. Le décret d'Urbain VIII, 21 juin 1625 (dans Ferraris, *Prompta bibl. can.*, v^o *Missa*, art. 2, édit Migne, 1858, t. v. col. 691), auquel il est fait ici allusion, avait déjà suffisamment indiqué cette décision, désormais définitive, après la condamnation d'Alexandre VII. Conclusion : en rigueur de justice, et sous peine de restitution, il faut dire autant de messes qu'on a reçu d'honoraires, sauf, bien entendu, le fait ou l'interprétation légitime des conventions exceptionnelles, toujours possibles en pareille matière, mais admissibles seulement du commun accord des deux parties contractantes.

Pho. 9. — Malgré le décret d'Urbain VIII qui avait gravement prohibé le *lucrum damnabile* dont il est question à la 8^e proposition, on avait continué, en Italie et à Rome, à pratiquer la « retenue » sur les honoraires de messes, à ce point que des auteurs se demandaient si, par le fait de sa non-acceptation, la loi pontificale n'avait pas perdu sa force obligatoire. Alexandre VII répondit en renouvelant l'interdiction formulée par son prédécesseur; et, maintes fois depuis, le saint-siège, surtout par l'organe de la S. C. du Concile, a rappelé aux prêtres l'obligation rigoureuse qui leur incombe, de transmettre intégralement l'honoraire à celui qui doit célébrer la messe à leur place. Ce principe comporte en pratique certaines exceptions où nous ne saurions entrer ici. Son interprétation a donné lieu à une casuistique assez complexe qu'on pourra trouver dans les auteurs indiqués aux mots Messe, Honoraires.

PROP. 10. — L'affinité de la 10^e proposition avec la 8^e est évidente, elle s'en distingue cependant par l'ampleur de l'hypothèse, pro *pluribus sacrificiis*, qui s'y trouve visée, et par la détermination précise des deux péchés, *contra iustitiam et fidelitatem*, qui pourraient se commettre dans la pratique prouvée par Alexandre VII. Les rares théologiens qui ont soutenu comme probable l'opinion ici condamnée portaient de ce principe que, la valeur du sacrifice de la messe étant « infinie », une messe pouvait, en réalité, produire à elle seule autant d'effet que plusieurs. Quoi qu'il en soit de cette problématique de conception spéculative, elle reste au moins douteuse, et par là même insuffisante à assurer en conscience l'acquiescement légitime d'une dette certaine. Ainsi d'ailleurs l'a toujours entendu la pratique traditionnelle de l'Eglise, nettement fixée désormais par les décisions formelles d'Urbain VIII et d'Alexandre VII. Il y a donc péché d'injustice, et obligation de restituer, pour quiconque acquitte plusieurs intentions de messe rétribuées, (Kir un seul sacrifice; péché aussi d'infidélité quand, en violation de la parole donnée de célébrer une messe pour une intention déterminée, on la célèbre pour une autre; et, de ce chef, la célébration d'une seule messe pour plusieurs intentions individuellement promises, entraînerait rupture frauduleuse d'un contrat promissif, tout au moins obligatoire, et (dus gravement même, en cette matière que dans toutes les autres, a

fortiori, évidemment, si la promesse a été confirmée par serment. Viva, *Damnatae theses*, édit, cit., prop. 10.

Pour ces trois propositions, et, en général, pour tout ce qui regarde la question canonique de la validité des honoraires de messes, voir dans ce dictionnaire les mots Messe, Honoraires.

11. Peccata in confessione seu oblata, oh instans periculum vitæ, aut oh aliam causam, non tenemur in sequenti confessione exprimere.

Si en confession « b » n. dans l'urgence du péril de mort, ou pour toute autre cause, on a omis ou oublié de déclarer, on n'est pas tenu de le déclarer dans la confession suivante.

D'après le concile de Trente, sess. XIV, c. v et can. 6 et 7, il y a de *jure divino* obligation de déclarer en confession tous les péchés mortels, *omnia et singula peccata mortalia*, commis après le baptême; non pas que l'absolution sacramentelle soit l'unique moyen possible de leur rémission, puisque la contrition parfaite y suffit toujours; mais parce que Notre-Seigneur Jésus-Christ a voulu qu'aucun péché mortel ne fût soustrait à l'empire, direct ou indirect, du « pouvoir des clefs ».

Il résulte de là : 1° qu'une absolution est toujours invalide quant à celui qui se confesse et omet volontairement la déclaration de fautes graves certaines et non remises, dont il a conscience; — 2° que l'absolution serait invalide encore si le pénitent refusait sciemment de déclarer des fautes graves certaines, remises indépendamment de leur confession; et cela, non en vertu de la persévérance ou reviviscence de ces péchés déjà effacés, mais à cause de la désobéissance grave à la loi divine de déclaration intégrale, commise dans l'acte de la confession; — 3° que tout péché omis avec excuse légitime en confession précédente doit, bien que remis déjà, être de toute nécessité déclaré, pour peu qu'on s'en souvienne, la prochaine fois qu'on aura l'occasion de recevoir le sacrement de pénitence. Cette doctrine, confirmée par la présente condamnation d'Alexandre VII, est claire, absolument certaine, admise par tous les théologiens. Inutile d'y insister, sinon peut-être pour faire remarquer que les fidèles se trompent très souvent sur sa véritable interprétation, s'imaginant qu'il faut déclarer le péché oublié, et remis pourtant déjà, quoique indirectement, parce qu'il est resté péché et, comme tel, charge la conscience, alors que l'Eglise n'exige sa déclaration qu'à titre d'obéissance obligatoire à la loi divine qui ordonne que toutes les fautes mortelles soient soumises aux clefs, en principe, d'intention (*in voto*) toujours, et aussi, *jiuncta opportunitate*, en réalité dans un moment ou dans l'autre. Cf. Haine, *Th. mor. elem.*, De pccn., (I), 51; Lehmann, *Theol. moral*, t. n, n. 323; Ballerini, *Op. theol. mor.*, tract. X, n. 182; Gury, *Theol. mor.*, t. il, n. 497; Marc, *hist. theol. mor.*, t. il, n. 1699.

12. Mendicantes possunt alibi colere a se ipsis episcopalis reservati, non obtenta indultu episcoporum de iure.

Les religieux mendiants peuvent ailleurs que dans leur propre diocèse, sans avoir obtenu de ceux-ci la faculté convenable.

13. Satisfacit præceptum nunciandi confessionem qui confitetur regulari, etiam si non est in iure, sed ab eo injuste reprobatum.

On « satisfait » au précepte de la confession annuelle en se confessant à un religieux qui n'a été prêtre que par un injustement privé de la prêtrise.

Nous réunissons, pour en donner seulement une explication très brève, ces deux propositions qui intéressent tout particulièrement le droit canonique. On sait que les religieux ont de tout temps été favorisés de nombreux privilèges parmi lesquels leur place au premier rang leur exemption ou indépendance vis-à-vis de la juridiction ordinaire des évêques. Les papes, cependant, ont toujours pris grand soin d'éviter le plus possible, sur ce terrain, les abus et empiétements d'attribu-

lions. En ce qui concerne la confi *Mon de* séculiers rt l'absolution des cas réservi s dans l« s diocèses, le droit canonique, surtout depui* te concile de l rente,mo w. XXIII, c. xv, *De rcf.*, stipule formellement : 1· qu'aucun religieux, quelle que soit la juridiction reçue par lui d'une nuire source, supérieure â l'évêque, ne pourra valide- ment absoudre les séculiers s'il n'a préalablement dé- ni indé et obtenu â cet effet *Vapprobation* (non pas la *juridiction*) épiscopale, et qu'il ne saurait passer outre au refus, même injuste, de cette indispensable < forma- lité n; — 2* que le religieux ne peut, en vertu de ses pouvoirs exlradiocésalns absoudre dos cas que s'est réservés l'évêque dans son diocèse, à moins d'en avoir obtenu expressément li faculté de l Ordinaire du lieu. Cet enseignement canonique, commun ct classique, est ici confirmé par les deux condamnations très explicites d'Alexandre VIL Cf. Bouix, *Ite jure regularium*, part. V, sect, ill, c. lit. édit. Paris, 1867, t. il, p. 219; Pial, /'rælecl *juris regularis*, part. V, c. H, a. I, q. ni, 2* edit., Tournai, t. n, p. 17\$; Ferrari*, *Prompta bddioth. can.*, v *Approbatio*, n. 1·', édit. Migne, Paris, 1858, t. i, col 058·

H. Qui fncil c-nfe-donem voluntarie nultam, saUdacit præceptû Ecdreiaë.	Celui qui fait une ernfesdon vnhntairetn* nt nulle saiotait nu précepte de l'Église.
---	--

Les actes purement internes échappent aux législa- tions humaines. De ce principe, certains théologiens avaient cru pouvoir conclure, en ce qui regarde spécia- lement la confession annuelle, que l'Église n'axait pu vi>er dans son pré-copte autre chose que le fait externe d· la confession et non l'absolution, dont la validité dépend des dispositions intérieures du p· nitent : erreur Condamnée dans la présente proposition. On ne satisfait pas au précepte par une confession sacrilege, pas plus d ailleurs qu'au précepte de la communion pascale, par la réception <l une hostie qu'on saurait n'ôtre pas con- sacrée. Cette décision d'Alexandre VII est facile a justi- fier et particulièrement intéressante par la lumière qu'elle apporte indirectement dans le problème relatif a l'extension du pouvoir ecclésiastique par rapport aux actes internes. Outre qu'on peut très bien tenir pour divin < en substance > le précepte de la confession annuelle, quoique humain dans la précision pratique de sa détermination, il est faux que l'Eglise n'ait pas le droit de faire pénétrer sa législation jusque dans le sanctuaire de la conscience, autant du moins que le concours de celle-ci esl implicitement requis pour l'ac- complissement normal de l'œuvre extérieure commandée par la loi. C'est ainsi, par exemple, que l'Eglise impose, dans certaines œuvres externes de vertus, la disposition intérieure correspondante; dans certaines formules to- tales de prières, l'attention essentielle qu'elles récla- ment; el pour la confection, administration el réception des sacrement-, l'intention requise à leur validité, sans parler de l'opinion fort proluible qui accorde à l'Eglise le pouvoir de commander ou de prohiber directement des actes purement internes, si elle le juge nécessaire au s;ilnt individuel des Ames, et cela parce que, a la différence des sociétés civiles qui n'ont d'autre lin que l« *bonum commune*, elle a reçu en plus la charge de veiller, par tou- les moyens convenables, au *bonum indu idualr* de tous se- membres· Deshayes, *Memento juris ccctrsiaslici*, n. 51. 103, 2* édit , Paris, 1897, p 18, 31. Il tombe d'ailleurs sous le sen- commun que l'Église, en imposant la confession annue lle, ne peut avoir eu la pen- e d'obliger les chrétien* seulement à une simple parade externe, ni de se contenter d un acte sacrilege, là ou précisément elle a entendu imposer un moyen de sanctification. La même doctrine el la même décision (héologiqup s'appliquent aussi à la communion pa- cale.ainsi qu'il résulte des terme* de la proposition n. 55 condamnée par Innocent XI : *Prxcepto cOmmUr*

nionif *annutr satisfit prr sacrilegam Domini mandu- cationem*. Voir lXNOCEM Xi. Cf. Viva, Op, *rt edit at.*, prop. I\$, p. 57 ; tous les moralités au traite De *prit* ceplis Ecclnitr*, 3· et te préceptes·

15. Pa nitens propria au- ctoritate MibKliturrr. *ibi alium patret, qui loco l; du* p«oi- tentiam adimpteaL	L'n pA» t«mt prut. de <a prqrr auv.rivl. ·* · »)* (u^r quelqu'un qui l ·"*** · v pétulance à sa ptæe.
--	--

Erreur évidente, -ur laquelle il n> » pa- lieu d'in- sister. En principe, la pénitence MCramentelle imposée par le confesseur doit être une œuvre individuelle, cor- respondant, â titre sali-factoire el médicinal, aux fautes personnelle* du pénitent. Concile de Trente, .-css.XIV, c. vin. D'ailleurs, la satisfaction est, comme complé- ment intégral, une des trois < parties > du sacrement de pénitence, concile de Trente, *ibid.*, c. m et can. i, cl, comme telle, associée, en tant qu'acte personnel du pénitent, â la production rx *opere operatu* des eCels de l'œuvre sacramentelle.

Celle condamnation cependant ne vise que te cas d'une substitution faite par l'autonté propre du p<*nitent, indépend unmcnl du confesseur; elle tai-*e donc intacte la controverse agitée entre théologiens catlioliques sur la question de savoir si la pénitence impo>*v par le con- fesseur, un jeûne ou une aumône par exemple, avec autorisation [wur le pénitent de la faire exécuter par un autre, garde encore une union suffisamment intime avec le sacrement pour y produire *ex opere operato* son effet propre. On p<*ul voir l'opinion négative défendue par Iugo, *De p.TTit.*, disp. XXV, n. 82, Lyon, 1652, p. 519, el l'afflnnnative par Suarez, *In III*·* p. D. Tlmm.*, *De pæmt.*, di-p. XXWHI. - et. ix. n 3, M »\· i · . I6ÔÎ, t. tv. p. 505. Voir Itallcrini. *Op. theol. mor* , édit. Pal- mieri, Prato, 1800. t. v, p. 259, tr. X. n. 526. Ajoutons que, contrairement â l'opinion de quelques auteurs (Diana, *HesoL moral.*, part. III, tr. IV, resol. 53, Lyon, I6Π, part. III. p. 86), le pénitent,d'après l'en-< ignement commun des théologiens (Logo, *loc. cit.*, n. 96», ne peut de sa propre autorité changer la pénitence qui lui a été impose, meme en une œuvre éxidcminent meilleure.

îß. Qui bturttcium curatum hata*nt, pomiat *ibi eligerc ia c nlr--arium, <iinplireni sacer* d lem nen ajq ruLulam ab Or- dinario.	Ceux qui ont un b» nêflce à charge dime- j «nivent -o cb. isir p or c- nlr-»< ur un aimjrlo prêtre n« n approuvé par l'Ordinaire.
---	---

Voir l'art. Appiuhia t i u n . ou l'erreur formulé· dans cette proposition est rèfuli *. d'après l'expos* de la dis- cipline canonique en vigueur depuis le concile de Trente, ses*. XX111, *Dr reform.*, c. xv, qui. outre la *juridiction*, reclame dans le confesseur *l'approbation* de l'Ordinaire pour la validité du sacrement de pénitence.

17. Est lidtum religlcso vel derfco, calumniatorem, gravia crimina de sc vel do sua reli- gionc ► j'argnj minantem, oc- cidere, «pindo altu» modus defendendi nvn suppetit, uti fûlq<*lvr c n. n videtur, al ca- lumniator sil paratus vel ip>4 religioso vel c,ua religi* ni publice ct coram gravi-.unis viria i nvdicla impingere, nisi occidatur. x	H rei prunis A un religieux ou à un clerc de tuer un ca- lumniatur qui menace d'im- puter à lubnrême ou à sa re- ligion dre crimes graves, quand Il n'exi^to aucun autre moyen de défense. Comme il semble n'en pas exister *i le C4tlotn- ntatcur so nwnlre prêt à énoncer Ire susdites imputa- tion* sur le compte du re- llgivnx eu do sen ordre duvont dre icrM nnages de haute iin- portanœ.
--	--

tft. Ijcct interficere falsum accuMab n tn, faLsm testes *c ellum judicem a qu* iniqua certo immlnrt sententia, el alia via n< ii [X)t« 4 innocent darn- num evitare.	Il c-t permis de tuer le faux accusateur. Ire tau* tèmols, el Blâmele juge dont certaine- ment uno sentence inju-te ret imminente, quand un inn* cent n'a i as d'autre moyen d'éviter le danger (qui le menace).
--	--

A rapprocher des proportions 30, 31, 32, 33, con- damnées par Innocent XL Voir l5N0ÇEKT XL

Rien n'est plus certain en morale naturelle que le droit de légitime défense, jusqu'à la mort inclusivement ne l'injuste agresseur. Rien n'est plus difficile, cependant, que de fixer pratiquement la casuistique de ce principe. Il en est parlé avec quelque détail au mol Homicide. Pour l'interprétation de ces deux propositions condamnées, 17 et 18, rappelons seulement : 1° que le droit de *défense* n'est pas le droit de *vengeance*, et que ce qui peut dire permis pour se détendre d'un mal qui menace, ne l'est plus *après coup* quand le mal est fait; 2° que le principe de légitime défense exige, en tout état de cause, une certaine proportion raisonnable entre le mal qu'on redoute pour soi-même et celui qu'on inflige à l'agresseur pour s'en préserver; aucune excuse donc, théoriquement parlant, pour ceux qui excèdent, comme l'on dit, le *moderamen inculpatæ tutrix* et tuent l'agresseur pour un motif qui n'est pas à mettre en parallèle avec le plus grand des maux naturels possibles, la perte de la vie; 3° que la calomnie, le déshonneur, l'atteinte portée moralement à la réputation, sont des maux d'ordre moral, a) en soi nullement irréparables, moindres donc que certains dommages réels absolus (mort, incendie, ruine financière, perte de la virginité, etc.), b) d'appréciation *subjective* très variable et par là même périlleuse, c) socialement justiciables des *tribunaux* institués pour la défense de l'honneur des citoyens, d) pour l'ordinaire, suffisamment faciles à éviter, ou au moins à atténuer par les dénégations et protestations du calomnié, ainsi quo par l'honorabilité qu'il déjand de lui de conserver toujours auprès de* honnêtes gens qui le connaissent; V que, même dans le cas hypothétique extrême d'une impossibilité de justification ou compensation convenable pour le calomnié, le bien public exigerait le sacrifice de son intérêt privé, à cause des graves dangers que pourrait faire courir à la société humaine l'habitude d'une pratique individuelle trop large du droit de légitime défense; 5° que les religieux et ecclésiastiques (visés spécialement dans la prop. 17) sont plus obligés encore que les laïques à ne pas recourir à l'homicide pour se défendre de la calomnie, à cause de la vertu de patience qu'ils doivent pratiquer plus étroitement, de l'indifférence où il leur convient d'être toujours par rapport au point d'honneur mondain et de l'irrégularité qui les frappe, en cas d'homicide volontaire non justifié; et, dans tous les cas, 6° en résumé, que le principe de légitime défense, jusqu'à l'homicide, n'a son application juste que lorsque le mal qui menace est : a) évidemment *très grave*, b) évidemment *certain*, et c) évidemment, par tout autre moyen, physique ou moral, *impossible à éviter*.

C'est donc avec raison que le pape Alexandre VII, en tant qu'interprète infallible de la loi naturelle, a réprouvé comme immoral l'homicide dans les deux circonstances énoncées aux propositions ci-dessus condamnées*.

10. Non peccat maritus occidit* propria auctoritate, ut veni in adultério deprehensus.	Un mari ne pèche pas quand, de sa propre autorité, il tue sa femme surprise en crime d'adultère.
--	--

Il faut ici, avant tout, dissiper une équivoque. Les lois positives humaines montrent miséricordieuses pour le mari malheureux en pareil cas, et, en considération sans doute de la circonstance de violente colère qui atténue sa culpabilité morale, consentent à ne pas lui infliger la peine due aux homicides. Mais c'est là une simple « exemption de peine externe » ou il serait illogique de voir une approbation, une absolution de culpabilité, encore moins un encouragement à la vengeance par voie d'indulgence privée. La morale naturelle, interprétée ici par la décision d'Alexandre VII, condamne le mari. Elle réprouve un acte, qui n'est pas de légitime *défense* contre un mal à venir, mais de pure *vengeance*

après un mal accompli; or, la vengeance, sauf le cas de vindicte publique régulièrement exercée par la justice sociale, est une violation de la loi morale, un péché; un péché qui peut sans doute trouver, comme tout autre, des excuses plus ou moins larges devant Dieu par le fait des circonstances ou il se commet, mais enfin, en soi, « tant quand même, un péché, un désordre pour la conscience. Déjà le pape Nicolas I^{er} avait déchiré que l'Eglise n'admet pas sur ce point les « lois mondaines » et condamne le mari qui tue son épouse adultère. Décret de Gratien, c. 1000. D'ailleurs, il est contraire au droit naturel de condamner un prévenu sans l'avoir entendu; Dieu lui-même a le premier donné l'exemple de cette procédure élémentaire dans la condamnation d'Adam au paradis terrestre, Gen., III; et « il peut dire à l'avance que la culpabilité du délinquant est exactement celle que comporte extérieurement son délit? De plus, au point de vue spirituel, le mari commet une faute très grave *contra caritatem* en tuant sur le fait l'épouse infidèle, dès là qu'il l'expose, sans délai de pénitence, au péril de la damnation éternelle. Il résulte de tout ceci : 1° que, dans le cas présent, le mari peut être tenu en conscience à restituer pour cause d'homicide gravement injuste; 2° que la femme et son complice peuvent user vis-à-vis de l'agression du mari de leur droit naturel de légitime défense.

20. R. t. t. t. t. a Pio V imposta beneficiatis non recitanti- bus, non debetur in conscientia ante sententiam declaratoriam iudicis, eo quod tunc poena.

21. Habens capellaniam collativam, nunc (si) aliud beneficium ecclesiasticum, si studio litterarum vacet, satisfacit suae obligationi, ad officium per alium nunc citet.

22. Non est contra iustitiam, beneficia ecclesiastica non conferre gratis, quia collator conferens illa beneficia collatione, pecunia intentione, non exigit illam pro collatione beneficii, sed velut pro emolumento temporali quod tibi conferre non tenebatur.

C'est pourquoi le pape Pie V aux bénéficiers qui ne récitent pas l'office (l'office) rest une peine, elle n'est pas due en conscience avant la sentence déclaratoire du juge.

Celui qui est titulaire d'une chapellenie ou de tout autre bénéfice ecclésiastique, « il ne livre à l'étude des lettres », satisfait à son obligation en fait, un réciter l'office par un autre.

On n'est point aller contre la justice que « ne pas conférer gratuitement les bénéfices ecclésiastiques », parce que le collateur qui reçoit de l'argent quand il confère ces bénéfices ecclésiastiques, ne l'exige pas pour la collation du bénéfice, mais en échange d'un avantage temporel qu'il n'était pas tenu de vous procurer.

La doctrine qui ressort de ces trois condamnations relevé du droit canonique. Nous n'avons pas à y insister. Il nous suffira de donner ici une brève paraphrase des points de droit et de morale fixés par ces trois décisions d'Alexandre VII.

Prop. 20. — Tout « bénéficié » est (c'est-à-dire) « réciter l'office, sous peine de restitution des émoluments correspondants, s'il manque à son devoir; et celle restitution, obligatoire en conscience, doit être exécutée par le délinquant, sans qu'il soit besoin de faire intervenir à cet effet l'autorité d'une sentence judiciaire constatant (sentence *fléclaratoire*) le fait de la récitation omise.

Prop. 21. — L'antique *capellania collativa* appartenait à la catégorie des *benefices* institués et conférés (même sur *présentation* de personnes laïques) par l'autorité ecclésiastique. C'était une sorte de pension stable attribuée par l'évêque à un clerc, avec une charge spirituelle correspondante pour celui-ci (au moins la récitation de l'office). Alexandre VII, pour couper court à certaines controverses qui s'élevaient à ce sujet, surtout à cause de la confusion possible de la *capellania non collativa* purement laïque avec la *capellania collativa* strictement ecclésiastique, déclare que l'office est personnel au clerc investi

de la < chapellenie », et quo. même pour < raison deludes », il no petit > satisfaire par un autre.

Ph op. 22. — Le droil ecclésiastique a toujours énergi- quement réprouvé les nulle formes d'abus « simo- niaques » qui peuvent se glisser dans la matière béné- ficiait*. Ia? texte dû la proposition condamnée au n. 22 est clair; il vise expressément un gente particulier de simonie dite « confidentielle » (simonie bénéficiai*) qui consiste à faire Intervenir une somme d'argent dans fa collation d'un bénéfice, non pas, à vrai dire, comme prix d'achat, mais â titre de compensation temporelle, acceptée en échange de l'avantage temporel (pécuniaire) que fait le coll iteur en accordant à quelqu'un un béné- fice qui ne lui est pas dû. Voir le inol Simonie.

23. Frangens jejunium Eo- deriæ (Viva met ecctexiVwfi- citm, au lieu à'EcclfAi.T) ad quod tenetur, non pereat mor- taliter niai ox contemptu vel inobedientla hoc faciat, puta quia non vult ao hubjkcro pra> Ce- lui qui rompt le jeOnr ce- déafaatique auquel il <<t tenu, ne pêche pas mortellement, à moins qu'il n'ngwae ainai par mépris ou désobénaaoce, par exemple parce quill ne veut pas bv soumettre au précepte.

Celte condamnation vise l'opinion de certains vieux théologiens qui, ne voyant formulé nulle part le pré- cepte du jeûne dans le « droit écrit -, pensaient qu il n'entraînait par lui-même aucune obligation grave de conscience, et qu'on ne péchait pas mortellement en refusant de s'y soumettre, à moins que ce ne fût par mauvaise disposition générale de mépris a (endroit de l autorité législative. Alexandre Vil rappelle ici que. même introduit au début par la seule coutume des fidèles, le précepte du jeûne n'en a pas moins rvyu im- plicitement du suprême législateur ecclésiastique une confirmation el une autorité morale qui lui assure la même force obligatoire grave que s'il avait été, dans sa formule propre, l'objet d une promulgation régulière. Vir a, op. cîf.j p. 81.

24. MdUties, sodomta cl i>es- lialitas, mint peccata ejunirm speciei inliniæ, Idcoque suffieit diccre in confession© ßo pro- curasse pollutionem.

25. Qui habuit copulam cum soluta Halinfacit confroefonie præcepto dlccn»: commisi cum soluta gravo peccatum c*)iitru castitatem, non explicando co- pulam.

La pollution, la sodomie et la bestialité sont des péché» de la même csjêcc ultime ; Il ful- fil donc de dire en confession qu'on a produit une pollution.

Celui qui a i u commerce avec une femme non marita salislait nu précepte de la coniosicn en dînant: « J'ai ooœmU un pêché grave contre la chasteté avec une femme n«»n marita, > sans expliquer ce commerce.

Double décision concernant l'intégrité de la confes- sion el l obligation de déclarer ù part, comme spécifi- quement distincts, certains péchés contra castitatem que des moralistes trop larges pensaient pouvoir être englobés dans des formules d accusation génériques el par là meme insuffisantes. Voir tous les auteurs de théologie morale, au VI* précepte du Décalogue, et au traité De pænitentia; et les traités spéciaux Zn VI. de Mr Bouvier, Craisson, Bonal, Lupellus, cités ci-dvssous au n. U).

21». Quando illigante» habent pro w» opinione»» aoquo pn»ba- bl!<S potest judex jH*Cunkin> accipere pro ferenda « ntentia in favorem unius pnn alio.

Quand lea partie*» adveroea ont podr elle* dea opinions également probables, le juge peut accepter uno somme d'ar- gent pour prononcer en faveur de l'une d elle?» aux dépens do l'autre.

Tout juge est lcnu. en justice, par la nature même de sa charge, de juger suivant les nu riles de la cause, sans acception de personnes. « Vendre » sa sentence, en quelque circonstance que ce soit, est de sa part une lé- sion du droit qu'a la partie moins favorisée d'être con- damnée autrement qu'en vertu de l influence d une somme d'argent; et ceci est vrai, même dans l'hypo- thèse d'une cause où il y aurait partage exact de proba-

bilité** entre le* deux adversaire· : aucun d'eux ne doit succomber mm>> le poids du cadeau jeté dans l'un des plateaux de la balance· Ia? juge qui se prête a de «em- blabtes procédés poche contre h justice et est tenu â n- paartion tics dommages causés par son infidélité ans principes les plus élémentaire· de sa fonction. Voir les moraliste** aux traités /Je statibus particularibus (île officio judicis) el De publi a.

T!. SI liber »it allcujua ju- nlnria et nxdernl, debet opinio crn-< ri probabilis dum η n o n-te! *-«* a Sede aporioUca taaquam improba* Ulan.

On doit trnîr poor pr h«Ne l'oplnlcn <Tun auteur n'emt «d nv<lrne tant q«q| n'*t pal prouvé qtieûc a été rv>-tta c/.mmc tmpr boita par LeSiegt applique.

Il résulte de la condamnation ici formulée qu'on n'a pas le droit de tenir pour probable, ni par consuent pour tutam in praxi (dans le système du probabilisme), une opinion isolée, défendue par un auteur récent, pour cette seule raison qu'elle n'a pas été déclarée impro fiable par le saint-siège. La probabilité s'estime sur des données positives plus sérieuses, qui sont tirées soit de la valeur intrinsèque des raisons alléguées (probabilité intrinsèque), soit de l'autorité morale du nombre ou de la compétence des auteurs qui la défendent. Or, Γ<η- seignement d'un seul théologien. fût-il lout à fut mo- de rne. ne suffit pas à rendre une opinion probable *u point de vue de l'autorité, sauf le cas rxreptionnel duo auteur toul particulièrement recommandable par sa haute réputation de science et de sainteté.

28. Piq/ulus non peccat etiam ri. uUpjc ulla coiLsa. m n reci- piat legem a principe promul- gatam.

Le peuple ne ptahe pas, même «d. oan» aucun m«»IX Il n'accepte pas ln loi promulptée par le prince.

Cette décision touche à un in-s intéressant probb me de philosophie sociale, dont se préoccupent les auh-urs de droit et de morale au traité Z)t* legibut. Quelque tliese qu'on veuille adopter sur le mode de transmission de l'autorité publique, dont le législateur est dépositaire, il est certain que ses lois, dûment proiuulgutas, ont par elles-méniez toute leur vertu obligatoire, indépendam- ment de l'accepahon des sujets, en ce sens que les sujets ne font pas la loi. mais la subissent Voir Accep- tation des lois. Cette acceptation, cependant, peut dans un sens juste, à titre de condition sine tpta non, cire considérée comme un élément requis, en fait sinon en droit, pour que la loi obtienne ou conserve pratique- ment sa vigueur obligatoire. Si. par révolte initiale ou lente désuétude, il arrive qu'une loi n'est pas observée, n'est pas « acceptée ·, le législateur qui ne peut chercher que le bien commun de la société est cens·l Ipar inter- prétation dite dVpiAte) renoncer â sa loi. la suspendre ou même l'abroger. C'est ainsi qu'il faut entendre h formule célébré de Gratien : Leges instituuntur cum promulgantur; firmantur cum monbus utentium approbantur. Carp, jur., Deer. Grat., dist. IV, c. 3. In intis, édit. Kichter, Leipzig. 1839. col. 5. Cela n'em- pêche point cependant qu'il y ait. dans tous les cas, péché pour le peuple à refuser volontairement et sans motif plausible d'accepter les lois instituées par lauioriti gou- vernementale, péché au moins de révolte contre la puis- sance législative, dans l'opmiou fausse de ceux qui pensent que l'acceptation populaire est requise pour la validité de la loi (et. â strictement parler, cette opinion est seule visée dans la pn-sente proposition 28); péché plus spécifiquement caractérisé, par le fait de la violation d'un précepte en particulier, dans l'opinion vraie, et commune parmi les thi^ologiens, qui tient la loi pour valide par vlle-mvme avant toute acceptation populaire. Voir Accept N io\ des lois.

L'emploi des mots absgut pista causa bisse supposer qu'il peut exister jwur le peuple des motifs légitime** <lo ne pas accepter les dispositions du pouvoir législatif; et

e't^t vrai, par exemple, dans le cas où, la loi étant d'une ob««*nation très difficile ou dommageable, le peuple suppose avec raison que le législateur n'entend pas la maintenir, la première et fondamentale raison «l'être d'une loi éLnt de procurer le bien cl non pas le mal public. Mais comme c'est là un mode d'interprétation singulièrement périlleux, l'évidence seule peut permettre aux inférieurs de préjuger ainsi *tuta conscientia* l'intention du supérieur et de rendre milles scs prescriptions par voie indirecte d'inertie voulue dans leur observation. Cf. Viva, *op. cil.*, prop, 28, Alex, VII, . 97; Ballcrini, *Op. theol. mor.*, *De Irgibus*, n. 87 sq., t. i, p. 297; Suarez, *De legibus*, I. III, c. XIX, n. 98, Anvers, 1613, p. 186; Salmanlicenses, *De legibus*, . i, n. 98; Schmalzgrueber, *Jus ecelesiast.*, paît. 1, tit. n, n. 29. Home, 1843, t. i, p. 196; Schmier, *Jurisp. canonio-cirilis*, I. I, tr. I, c. v, n. 210, Salzbourg, 1729. I. i.p, 120; Dohayes, *Memento juris ecclesiastici*, η. 325. Paris, I>97. p 97

II. — PimrosnioNs condamnées le 18 mars 1666.

Bidtarlum, homo, 1762, t vi, part, 6 (vol. xx), doc. Dxxxvnr, p.110; Dupk<*h d'Atgontré, *Collectio judiciorum*, Paris, 1736, L m. p, 323. beningcr. *Enchiridion symbolorum et definit.*, doc. x< ri b, n. 1000-1016, Wurzburg, 1674, p. 216.

29 In die jejunii, qui œplus modicūtn quid @oinedit, otai notabilem quantitatem In lino comederit, non frangit jejunium. (Ik'nzinger omet λ tort ; *elxi nofibilrm quantitatem* in fnr oomedrHl.)

30, Otnnre officiales qui In republiai c/-q- ralitr taliorant, sont excuMtū ab nbligaliono Jejunii, nec det'nt ne eertiflcan nn labor ait CompaibilL* cum jojunta.

31 l xcu .«ntur absoluto (Viva on»».. co mot *absolute*) a precept*» [c]junil omne» Illi qui iter agunt «spiliand », utcumque Iler again. » tinn-d itor necessarium η·»» wit, et etiamsi Iter unius diei confidant.

32. Non est evidens quod onnMii'hidu n< u comedendi ova et Ihcticima in quadragealma Obliget.

Casuistique du jeûne. Le pape Alexandre VU condamur ici quatre opinions < trop larges » fournissant, pour s'exempter de l'obligation de jeûner, des excuses insuffisantes. Les propositions sont claires; leur interprétation ne présente aucune difficulté. lx? lecteur en trouvera, au besoin, le commentaire utile dans toutes les théologie* morales, au traité *De pneceptis Ecclesiae* (> précepte). Voir le mot Jeûne.

33 IlrOtutb fructuum ob cmh-· u< m bornrum euppieri potent prr quAftcumquo etao-musyn.u» qua· antea bcncl-ftarii·» d· frurilbiu nui b« no-teil («wnL

31 In die Palmarum recital»- nfl>chun Paschale sati.n-facJt pnrc» pto.

X». Cnico «'(ficta potr-4 quia UU<fxrre duplici pprepto, rre die pnmctūi et crastino.

L. ré< dation de l'office, ou dos « Heures », étant imp aux béni Aciers (clerc· investi' d un béni fieu ·cclld-Ma-bqu<·) comme devoir correspondant au droil qui leur •si «onférd de toucher lrs émolument* temporels de leur b» uéiicv, le droit canonique cl la théologie morale

Celui qui, un jour de jeûne, mange couvent, mais peu a L-fols, no rompt pas lo Jeûne, quand mémo il aurait dans l'etiM-mille absorbé uno quantité notable de nourriture.

Tous Ceux qui, dans la société, se livrent à de* travaux corjMircls, sont excujmis do l'obligation du jeûne, ct n'ont point à chercher al taur travail est compatible avec lo Jeûne.

Sont absolument excusés du précepte du jeûne tous ceux qui Voyagent à cheval, de quelque manière qu'il* accomplirent leur voyage, quand m'nw celui-ci no serait pas né<»MRairo, quand mémo ils no feraient qu'un voyage d'une journée.

Il n'e*t pas évident que ta coutume de ne pas manger d'œufs ni de laitages en carême, suit obligatoire.

M restitution dos fruits pour omb-tan d·^ heures peut (tre suppléée par lrs aumône* quel-conque» qu'aurait faites à lavance le bénéficiar sur les fruits do son bénéfice.

lx? jour do* Rameaux. celui qui récite l'office pα-cal salirait nu précepte.

Par ta récitation d'un seul office on peut sali-faire d'un c· up à deux préceptes, pour le jour cl jM>ur le lendemain.

s'accordent à déclarer que l'omission de cette récitation entraîne pour eux l'obligation de restituer les « fruits » qu'ils n'ont pas régulièrement gagnés. Quelques théologiens subtils avaient imaginé d'apporter à cette prescription des réserves, de* échappatoires, que réproove Alexandre VU dans ces trois condamnations ;

Prop. 33. — J-1 première dé-clan· que lo bénéficiar qui est en faute doit restituer après coup, et (*toties quoties*) la part des fruits que sa négligence ne lui permet pas de percevoir licitement, et non pas se contenter de la prétendue compensation qui se trouverait dans le fait de ses aumônes antécédentes, même prélevées sur les revenus de son bénéfice.

Prop. 31. — k» seconde condamne lo système com-mode qui consiste à remplacer un office très long, l'office des Rameaux, par un office notablement plus court, comme est l'office pascal.

Prop. 35. — La troisième enfin n'admet pas, ce qui est bien évident, qu'on puisse par la récitation d'un seul office satisfaire aux deux préceptes distincts de deux jours consécutifs, qu'on récite par exemple l'office du jour pour satisfaire en même temps à l'obligation du jour et à celle du lendemain.

En résumé», à l'accomplissement strict du précepte de l'office, se rapporte la perception des émoluments correspondants, et le précepte doit être accompli dans les conditions concrètes qu'il présente, suivant la différence des jours ou il tombe. Cf. S Alphonse, *Theol. mor.*, \ IV, n. 140 sq.; L ill, n. 663 sq.; Ballerini, *Upus theol. mor.*, Prato, 1891, tr. IX, n. 167 sq., t. iv, p. 257; Berardi, *Praxis Confesser.*, Bologne, 1891, n. 3316; D Annibale, *Summula theol. moral.*, 3* édit., Home, 1892, t. in, n. Gi.

36. flpgulares possunt in foro conscienti» uti privilegiis suis quæ sunt expresso revocata per concilium Tridcnlinuin.

37. Indulgenti» concc**» regularibus, ct revocat» a Paulo V, bodlo mint rovaliitaue.

Le* réguliers peuvent, au for «le la conscience, user de ceux de leurs privilège· qui ont «té expressément révoqués par lo concile de Trente.

Le· indulgence.* concêd·*@· aux régulier·, et révoquées par Paul V, sont revaÜd&s aujouiU lui.

La question des < privilèges des réguliers » est une des plus difficiles el obscures qui soit en droit canonii pie. Le lecteur désireux de s'en instruire pourra consulter les traités classiques ci-dessous indiqués. Des «leux condamnations ici prononcées par Alexandre VU il résulte que les formules dérogoires employées par le concile «le Trente el par Paul V onl été suffisantes pour assurer la revocation de certains privilèges autrefois concédés aux reguliers, contrairement à l'opinion de certains auteurs «pii affirmaient (prop. 36) la persistance de ces privileges, au moins au for interne, ou (prop. 37) la re-validation subséquente d'indulgences concé-dées avant Pau! V et révoquées par lui. Voir l'erraris. *Prompta bibl. canon.*, \ *Indulgentia*, a. » et 5, édit. Migne, 1838, t. IV, col. 458, 485; Theodorus a Spiritu Sancio, *Tract, dogmat.-moral, de indulgentiis*, Home, 1713, part II, p. 88 sq.; Amort, *Tract, de sacr. pxnit.*, disp. VII. *De indulgentiis*, q. xvm-xxni; Béringer, *Îrs indid-gences*, Pari*, 1890} t. il, n. G8, 69; Piat, *Pr.rlectiones juris regularis*, t. II, p. II i, Tournai, 1898.

38. Mandatum Tridcntinl factum sacerdoti sacrificanti · x ncciLvitate rum peccato mortali, α>ηΓiύη<H quamprimum, c*t cendiliutn, non præceptum.

X». Ilta particula *quamprimum* intelllgilur rutn sacerdos buo teuqxjro confitebitur.

L'Injonction fallo par le concita do Trente nu prêtre qui, par raison d<» nécc*Mlté, céR'brs en état de i éché mortel, «lo σ·η< -μ·γ nu plu* tôt, cet un con*ell ct n< n un précepte.

Otto [mrtlcuta *au plus tôt* veut dire : quand ta prêtre conft^·icra en «ton temp-* ixabb tucl.

Le concile de Trente, sess, XIII, c. vu, impose à tout fidele qui a conscience daxoir commis un péché

mortel, l'obligation de s'en confesser avant de recevoir la sainte eucharistie, quand même il croirait en avoir la contrition parfaite; et il étend expressément cette obligation aux prêtres qui doivent célébrer la sainte messe, *modn non desit illis copia confessoris*; puis il ajoute : *Quod fi necessitate urgente sacerdos absque prievia confessione celebraverit, quamprimum confiteatur*. C'est l'interprétation de cette dernière prescription du concile que visent les deux propositions condamnées., 38 et 39.

La première voulait voir un simple conseil et non un précepte, dans le *mandatum* du concile de Trente, dans l'injonction faite au prêtre, obligé de célébrer après avoir commis un péché mortel, de se confesser ensuite au plus tôt, s'il ne l'a point fait avant de célébrer. Il résulte de la condamnation d'Alexandre VII que cette interprétation n'est pas soutenable, ainsi d'ailleurs que l'a toujours enseigné la grande majorité des théologiens, vu la gravité de la malice et le contexte de cette innovation législative du concile de Trente.

L'usage de ce terme « au plus tôt », *quamprimum*, employé ici par le concile, a été l'objet des controverses des casuistes, les uns resserrant, les autres relâchant davantage le délai accordé au prêtre pour l'accomplissement de la loi édictée par le concile. Une opinion ultra-large prétendait même que ce *quamprimum* n'obligeait point à avancer la date, même relativement éloignée, de la confession habituelle, et qu'il permettait en conséquence au prêtre de se confesser *suo tempore*, à son heure, à son temps, à sa convenance ordinaire, sans autre souci de se hâter en raison de l'urgence indiquée par l'expression conciliaire *quamprimum*. Ce sentiment est condamné par Alexandre VII. Pour éviter de tomber dans l'une ou l'autre des exagérations possibles en matière si élastique, on peut s'en tenir à l'opinion assez commune des moralistes qui avec Lugo, *De euchar.*, disp. XIV. n. 113. Lyon, 1666, p. 432, et saint Alphonse de Liguori, *Theol. mor.*, l. VI, n. 266. regardent un espace de trois jours comme pouvant raisonnablement satisfaire à la condition *quamprimum*, du moins dans le cours moyen des circonstances ordinaires de la vie.

Voir pour plus amples détails les auteurs de théologie dans leur traité *De eucharistia*, au chapitre *De dispositionibus animæ*; Lugo, *op. cit.*; S. Alphonse, *Theol. mor.*, l. VI, n. 255 sq.; Ballerini, *Op. theol. mor.*, tr. X, n. 121; Haine, *Theol. mor.*, *De euchar.*, q. I iv, Louvain, 1891, l. m, p. 62; Génicot, *Theol. mor.*, tr. XIV, n. 19\$, et l'article COMMUNION.

40. Est probabilis opinio quæ licet contra tunc veniale osculum habitum ob delectationem carnalem et accessibilem (Viva met *sensualem* au lieu de *sensibilem*) quæ ex osculo oritur, habet periculum concubitus ulterioris et pollutionis.

41. Non est obligatio concubini. Irriua ad ejiciendam concubinam, «l hæc nimis utilis os» et ad obtinendum concubini vulgo rrgalo, durn, dtdfidento illo (Viva cl Benxlnger : *illa*), nimia cogro ageret vitarn, et aliæ epulm Ucdio magno concubinarium allicerent. et alla (arnula nimia difilcile inveniretur.

Prop. U). — Cf. S. Alphonse, *Theol. mor.*, l. III, n. 417; Lupellus, *Tract. de castitate*, part. III. sect. III. c. H. i. I, Paris, 1858, l. il, p. 227; Bonal, *De virtute castitatis*, c. n. a. 3, § 2, n. 35, Toulouse, 1888, p. 60; Mir Bouvier, *Dissert. in VI**, c. iv, n. 2, § I, Paris, 1864, p. 86; Craisson, *Notion. theol. circa VI*, n. 205, Paris, 1888, p. 11 ».

La prop. 41, qu'il faut rapprocher des propositions Gl,

62, 63 condamnées par Innocent XI, vise un ras particulier de la question des *occasionnaires* étudiée par les auteurs de théologie morale au traité de la *Pénitence*. Voir le mot OCCASION. Cf. Viv i, *Damnata theses*, prop. 41, Alex. VII, édit. rit., p. IW); Berardi, *De recidivis et occasionanis*, t. n, n. 140, et pataim, Faenza, 1897, p. 184.

42. Illicite mutuant ali-quid ultra sortem exigere. Si obliget ad non repetendam pecuniam usque ad certum tempus.

Il est permis au prêteur d'exiger quelque chose de hors de la chose prêtée, «il est permis au prêteur de réclamer avant un certain temps.

Voir aux mots Prêt, Intérêt, Usure, tout ce qui concerne l'histoire et la théorie morale du prêt à intérêt. Quoi qu'il en soit de la diversité des titres extrinsèques qui peuvent, aujourd'hui surtout, légitimer la perception de l'intérêt à l'occasion d'un capital prêté, il n'en reste pas moins vrai que cette perception ne "aurait avoir pour base le seul fait de prêter, qui est une œuvre de charité en soi, nullement susceptible de fonder une obligation de justice estimable à prix d'argent. Dès que la considération du *lucrum cessans*, entre autres, intervient dans la matière du contrat, la nature change et la stipulation de l'intérêt a sa raison d'être. Aussi Alexandre VII dans la présente proposition ne condamne-t-il pas, comme usure illicite, l'intérêt ainsi entendu: il défend seulement qu'on l'exige *uniquement* pour l'obligation prise de ne pas réclamer le capital prêté pendant un certain temps convenu. Cette obligation est, au fond, essentielle au prêt; car, que signifierait l'acte de prêter si, immédiatement après, l'on réclamait l'objet prêté? Le prêt ne se conçoit donc pas sans l'obligation de laisser la chose prêtée entre les mains de l'emprunteur. Pour combien de temps? C'est une autre question. La fixation du délai peut se trouver facilement, et se trouve, en fait, presque toujours influencée par la crainte fondée du *damnum emergent* ou du *lucrum celans*, c'est-à-dire, en somme, par la prévision de la perte qu'occasionne au prêteur l'aliénation plus ou moins prolongée du capital prêté; et alors, cette perte étant estimable à prix d'argent, le délai coïncide avec l'emprunteur pour la restitution le devient par la même, sans que pourtant l'intérêt exige tombe formellement sur la seule obligation abstraite, per se, de ne pas réclamer le capital pendant le temps fixé d'un commun accord. Tel est le sens de la condamnation portée par Alexandre VII contre la proposition 12. L'on voit assez que cette condamnation, tout en maintenant implicitement le principe de la gratuité absolue du prêt, *ut sic*, même pour un intervalle de temps stipulé à l'avance, laisse la porte ouverte à la justification des modernes prêts d'argent à intérêt avec intervention de titres *extrinsèques* au fait de prêter, qui autorisent, sans péril d'usure, la perception d'une somme supplémentaire.

D'ailleurs, il convient de remarquer que cette proposition 12 vise en général un objet prêté quelconque, *sortem*, et non pas seulement le prêt d'argent tel qu'on l'entend communément aujourd'hui, quand il est question des « intérêt. » que peut rapporter un « capital placé » entre les mains de l'emprunteur.

43. Annuum lognoluni pro anima rrbclum non durai (lus lai* è l'auic d'un dduut qunm l'τ decern αηηΛ. Un legs annuel (fondation) ne doit pas être plus de dix ans.

Dieu n'a révélé authentiquement à personne la mesure qu'il applique sa justice quant à la durée des peines du purgatoire. Certains théologiens pensaient qu'un espace de dix ans pouvait être considéré comme un maximum absolu. Ils enseignaient en conséquence que les suffrages des vivants pour une âme en purgatoire lui devenaient inutiles dix ans après son passage dans l'autre vie, quelque graves que pussent être les peines expiatoires qu'il lui restait à subir à l'instant de la mort : d'où, au point de vue pratique des legs et fondations pieuses à

l'intention des défunts. la formule de h proposition 13, condamnée par Alexandre VII. Le pape a jugé qu'il ne convenait pas de s'appuyer sur une hypothèse théologique aussi fragile en raison et en autorité, aussi contraire au sens des fideles et à la pratique traditionnelle de l'Eglise, pour compromettre l'accomplissement d'une dette certaine de justice.

Cf. Diana, *Résolut. moral.*, part. IV, tr. VIII, resol. 101, Soto, In *JV* \$r';i/., dtsp. XIX. q. lit, a. 2, Medina. 1579, t. i, p. 858; Su.ircz, in *HI** />. IL *Thom.*, *De pœnilent* disp. XLVI, secL iv, n. 0, Mayence, 1001, p. 581, Vira, *Damnaim* prop. 43j Alex. Vil, édit, cit., p. 150.

ti. Qoad forum r.n-cirn- l^« censures cessent, au for
Uaj, h » correcte, cjwwjue e»n- do la cnn*cicncc, loraque le
tum.iOA cessante, cessant cen- coupable »c»t corrigé cl que
SUR». sa contumace a cck»5.

S'appuyant sur cette raison que la censure est une peine « médicinale » qui ne s'encourt au for interne que lorsqu'il y a culpabilité et contumace du délinquant, quelques auteurs* avaient cru pouvoir enseigner qu'une censure, une fois encourue, cesse par le fait même que le coupable s'est repenti et ne s'obstine plus dans sa résistance à l'autorité ecclésiastique. Alexandre VII réprouve cette opinion trop large, qui aurait pratiquement l'inconvénient grave de rendre inutile, ou en tout cas inefficace, la discipline canonique des censures, dès la qu'il dépendrait des coupables de décider quand cesse la peine dont le pouvoir public de l'Eglise les a frappés. D'ailleurs, par sa nature, la censure est une peine portée par l'autorité coercitive supérieure, //Kodcunir/ne *ligarenia, erit ligatum*; elle ne peut donc cesser que par *VabeoliUion* compétente, c'est-à-dire par l'intervention de la même autorité qui l'a infligée. Voir au mot CENSURE le développement des principes du droit et les références bibliographique* qui concernent cette matière.

45. Libri prohibiti, < don*c Les livres prohibée «nr» la
expurgentur, » |"»><unt retineri clause *donee expurgentur*
itequedum. adhibita diligenUu, peuvent être conservés ju*wpfa
eu rigantur. co que, sur diligence conve-
nable, ils aient été conlgt-s.

Voir à l'article INDEX la théorie morale et canonique de la prohibition des livres par autorité ecclésiastique.

La clause *donec expurgentur* montre que le livre condamné ne l'a été qu'à cause de certaines parties après la suppression desquelles il sera permis de le lire. Mais il n'est pas plus permis de conserver que de lire ce livre/tant qu'il contient ces parties dangereuses.

Voir à la suite <k> l'article ALEXANDRE VIII (Propo'.nôM.» r.»). dnuH'i por), l'indication des ouvrages généraux qui étudient l'icopomUon-i condamnées par Alexandre VII.

E. Disiia yes.

8 ALEXANDRE VIII. L'article consacré au pontificat d'Alexandre VIII sera suivi d'une étude des propositions qu'il condamna le 24 août et le 7 décembre 1690.

I. ALEXANDRE VIII, son pontificat. Pietro Oltoboni, pape, successeur d'innocent XI élu le 6 octobre 1089, mort le 11 f. t). r IBM

L) famille Oltoboni appartenait à la noblesse vénitienne. Pietro avait été en é cardinal par Innocent X, puis évêque de Brescia sous son successeur, et enfin cardinal (blaire. L' duc de Quinines. ambassadeur de France « Home, apposa sa candidature à la tiare après la mort d'Innocent XI arrivée le 11 août 1689. Louis XIV se trouvait alors dans une situation critique, et il se montra disposé à des concessions envers le nouveau pape. Il réclama Avignon et le Venaissin, renonça au droit de franchise des ambassadeurs, en vertu duquel, par un abus criant, les résidences des diplomates accrédités et les quartiers avoisinants devenaient un asile pour les criminels. Alexandre, qui n'était pas engagé comme le pape précédent, nomma l'évêque de Beauvais cardinal <n signe de ses dispositions conciliantes. L'»

débat entre le pape et le roi roulait sur le fond sur la déclaration de 1682 et sur les conséquences que l'on en prétendait tirer. Alexandre n'avait pas besoin des exhortations des ennemis de Louis XIV (coalition d'Augsbourg) pour se refuser à y donner la moindre approbation; mais avant d'instituer les évêques qui avaient pris part à la rédaction ou à la défense de la déclaration, il demanda au roi la suppression de l'édit qui en imposait renseignement et aux évêques une rétractation très atténuée : ils devaient déclarer n'avoir exprimé que leur opinion personnelle, non une doctrine reçue et obligatoire dans l'Eglise. Cette satisfaction lui ayant été refusée, il déclara repousser l'extension du droit de régale, condamner les quatre articles de 1682 et annuler le serment par lequel les ecclésiastiques s'obligeaient à les soutenir. Toutefois le pape et le roi restèrent dans une sorte de neutralité effective. Alexandre attendit d'être sur son lit de mort pour publier la bulle *Inter multiplicet* qui « tail du 4 août 1090, et il adjura Louis XIV, dont les sentiments catholiques lui étaient connus, de l'accueillir favorablement. De fait le roi entama, avec le successeur d'Alexandre, des négociations qui aboutirent à une paix honorable.

Comme ses prédécesseurs, Alexandre condamna un certain nombre de propositions avant trait à la foi et aux mœurs (7 décembre 1690). Le 21 août de la même année il avait pros crit la bizarre doctrine du péché philosophique. Ce pape fut un prince généreux dont Borne sut apprécier la bienfaisance; il enrichit la bibliothèque du Vatican par l'achat de la bibliothèque et des précieux manuscrits de la reine Christine (morte à Rome en 1689). Il eut le tort de trop favoriser ses neveux; mais il convient d'ajouter que, malgré ses largesses et sa bienfaisance, il diminua la « balle des États de l'Eglise. Il fournit des subsides à Venise pour combattre les Turcs. Dans son court pontificat, Alexandre eut la joie d'ériger les évêchés de Pékin et de Nankin qui furent suffragane du siège de Goa (10 avril 1690). Par suite, le droit de nomination fut attribué au roi de Portugal.

ffuZlarium romanum, t. xx. Turin, 1870; L. von B.inke, *Die rOmifchen Pâpste in den letzten vier Jahrhunderten*, t. m. « édit., p. 118, Leipzig, 187»; outre les blstofaM. générales «1« ptp « t (te Loeb XIV, l'i Inirr, il l' Gsttfuo, 17. f. I-
hque conclave, L ni, p. 213. Paria, 18»0; Bmscii, *Gc^chicht der Rirclimjtnatru*, t. I, p. 447, Gotha, 1680; G< nn, *pape Alexandre VH et LouisXIVd'après documents inédits*, P.irin, 1878; von Rennxuil, *Gschichte der Stadt Rom*, t. HL IP part., p. la W, Berlin, 1870.

IL Hemmeb.

II. ALEXANDRE VIII, propositions condamnées par lui, le 24 août et le 7 décembre 1690. Dcnzinger, *Enchiridion*, document XCVIII.

Ce document renferme deux séries de propositions, fort diverses dans leur origine, leur tendance et la manière dont elles furent condamnées. Les unes venaient des théologiens jésuites; les autres, de théologiens plus ou moins infestés de baianisme ou de jansénisme. Les unes péchaient par laxisme; la plupart des autres, par rigorisme. Les propositions de la première série furent censurées in *specie*, chacune d'elles recevant sa qualification distincte; celles de la seconde série le furent in *globo*, c'est-à-dire qu'après avoir énuméré toutes les propositions, le souverain pontife les condamne et énonce un certain nombre de qualifications qui leur conviennent, mais sans les appliquer au détail des propositions. Le décret émane d'un « le la sainte et universelle Inquisition réunie en Congrégation générale.

Les propositions condamnées le jeudi 24 août 1690. — Elles sont au nombre de deux seulement, la sentence est précédée d'un préambule, « lotit quelques paroles sont importantes.

SanctiMidiue D. N. Alexander P. VIII, non aine mngno N. are T. S. P. le pape Alexandre vm a entendu parler, tnlml eui mumrt auxvil duaa non bana grando douleur, de

quement parlant, y a-t-il incompatibilité entre l'ignorance invincible de Dieu et la position d'un acte humain qui vérifierait la notion du péché philosophique?

II. PROPOSITIONS CONDAMNÉES LEJEL Pt 7 DIXIMDRE 1690.

— Malgré la réprobation des cinq propositions de Jansénius, sous Innocent X, le 31 mai 1653, et le formulaire prescrit par Alexandre VII le 15 février 1664, les jansénistes n'avaient pas cessé de répandre, surtout en Belgique, un grand nombre de livres remplis de leurs erreurs. Dans plusieurs chaires de théologie, des professeurs se montraient plus ou moins entachés de balanisme et de jansénisme : tels, à Louvain, Jean Sinnich, François van Vianen, Libert Fromond, Gérard van Worm, Christian Lupus; à Bruxelles, Gilles de Gabriel, à Anvers, Macaire Havermans et Jean de Witte. En 1680, l'archevêque de Malines et les autres évêques des Pays-Bas dénoncèrent à Rome ces tendances et ces erreurs. Leur principal agent fut le cordelier Patrice Duffy, alors professeur de théologie à l'université de Louvain; il fut chargé de présenter à la censure romaine un mémoire qui contenait quatre-vingt-seize propositions. Les députés de l'université tirent tous leurs efforts pour détourner le coup, ils ne purent cependant pas empêcher que trente et une des propositions en fussent condamnées en ces termes :

Quibus mature consideratis. Idem SS. ataluit et deccavit triginta «t unum» aupradictas propositiones, tanquam temerarias, necnon huiusmodi, molo sonantes. Injuriosas. haenad proximas, bssream aapientti, erroneas, achbœatlicas et hæreticas, respective esse damnandos et prohibendos, sicut cas damnatus et prohibet

Toutes choses ayant été mûrement considérées, le même Saint-Père a jugé et déclaré que les trente et une propositions susdites méritaient (Vôtre condamnées comme téméraires, scandaleuses, mal sonnantes, Injurieuses, approchant de l'hérésie, sentant l'hérésie, erronées, schismatiques et hérétiques*, b* fout respectivement; et comme telles il les condamne et les défend.

Le tout respectivement, c'est-à-dire que chaque proposition mérite une ou plusieurs des qualifications exprimées. Laquelle? Aux théologiens de le déterminer, soit d'après les principes généraux qui règlent la matière, soit d'après d'autres documents où la censure serait spécifiée.

Il faut encore remarquer ces paroles, ajoutées après l'énumération des peines canoniques qu'encourraient les violateurs de l'acte pontifical :

Non Intendit tamen Sanctitas fUA per hoc decernere alius propositiones In majori numero ultra HUprailictnū triginta et unum jam exhibita», et in hoc decreta non expresso», approbo.

Sa Sainteté ne prétend pas toutefois, par ce décret, approuver les autres propositions qui lui ont été présentées en plus grand nombre que celles-ci, et qui ne sont pas exprimées dans le présent décret.

Les jansénistes essayèrent d'énervier la force de ce décret, en traitant la censure d'ambiguë ou en prétendant qu'un certain nombre des propositions condamnées avaient été forgées à plaisir et faussement imputées à leurs prétendus auteurs. Tel surtout Antoine Arnould, dans ses *Difficultés proposées à M. Steyaert*, IX^e part., difficulté, in-12, Cologne, 1693. Tel encore Fautour anonyme d'une brochure intitulée : *Decret de Cinqsion de Rome sur XXXI propositions*, avec une *Lettre écrite à un prélat de la cour de Rome sur ce sujet*, in-12, Cologne, 1691. Il importe donc de déterminer le sens exact des propositions et de connaître leurs auteurs à l'aide de quelques documents historiques, le principal est un ouvrage qui a pour titre : *Doctrina theologica per Belgium manans ex academia Lovaniensi ab anno 1644 usque ad annum 1617, in partibus seu specimina quatuor digesta per theologos Belgas fidei orthodoxes et apostolicarum constitutionum studiosos*, in-1^o, Mayence, 1601. Ce document est généralement cité sous ce titre abrégé : *Specimen doctrinae*

theologica... Vient ensuite un commentaire sur les propositions condamnées, publiées par Martin Steyaert, docteur de Louvain, contemporain des événements*, sous ce titre : *Novitas utrimque de novo repressa per decretum duplex SS. D. N. Alexandri* 1711, Louvain, 1691. On retrouve ce commentaire dans les *Opuscula* du même auteur, Louvain, 1715, t. I, p. 331 sq. L'avantage de Steyaert, c'est qu'il a utilisé le *Mémoire* du P. Dully.

1. In statu naturæ lapsæ non peccatum formatum demeritum sufficit illa libertas qua voluntarium ac liberum fuit in causa sua. peccato originali et voluntate Adami jacebat.

ihm5 l'état de la nature décime, pour pécher formellement et «lémeriter, c'est-à-dire de la liberté pure laquelle le péché a été volontaire et libre dans sa cause, savoir, dans le jw'chd originel et la Yolnla d'Adam commettant le jw'-ché.

La doctrine, exprimée dans cette proposition et dans celle qui suit, venait de Jansénius. Dans son *Augustinus*, l. II, *De statu nat. lapsæ*, c. li-vi, il avait soutenu que l'ignorance invincible du droit naturel n'empêche point qu'on ne pèche, et pour montrer comment il y avait alors assez de volontaire et de liberté pour constituer un péché, il avait eu recours à la volonté du premier homme, cause libre de cette ignorance et des désordres qui en résultent. Cette doctrine de Jansénius s'était maintenue parmi ses partisans des Pays-Bas, Sinnich, Havermans, prémontré, Gilles de Gabriel, tertiaire de l'ordre de Saint-François, et autres. *Specimen doctrine?*, p. 15-17, 65-66. Elle est hérétique dans ses conséquences et en elle-même. A s'en tenir à une pareille explication du volontaire et de la liberté, les mouvements même indélébiles de la concupiscence ont tout ce qu'il faut pour constituer un péché formel; ce qui contredit l'enseignement authentique du concile de Trente, sess. V. can. 5, et a été positivement réprouvé dans les propositions 50 et 51 de Bains. Denzinger, *Enchiridion*, n. 930-931. En elle-même, cette explication contredit la notion catholique de la liberté d'indifférence, *libertas a necessitate*, requise dans l'état de la nature déchue pour que l'homme puisse mériter ou démériter, ce que l'Eglise a défini en condamnant la troisième proposition de Jansénius. Denzinger, n. 968. Cette liberté d'indifférence s'applique aux actes qui sont objet de mérite ou de démérite pour chacun personnellement; par suite, elle exige une volonté strictement personnelle : *Ad culpam personæ requiritur voluntas personæ, sicut patet in culpa actuali, quæ per actum personæ committitur*. S. Thomas, *In IV Sent.*, 11, disl. XXX, q. I, a. 2.

2. Tamen detur Ignorantia Invincibilis juris naturæ, hæc in statu naturæ lapsæ, operantem ex ipso non excusat a peccato formali.

Supposé qu'il y ait une Ignorance invincible du droit naturel, elle n'excuse point d'un péché formel, mais celui qui agit par cette sorte d'ignorance dans l'état de la nature déclina.

Il est facile de comprendre cette seconde proposition après ce qui a été dit de la première; elle comptait, en général, les mêmes partisans, mais la doctrine qu'elle énonçait avait été tout particulièrement soutenue à Anvers par Jean de Witte, les 13 et 14 juillet 1671, et par Havermans, les 12 et 13 juillet 1672. *Specimen doctrinae*, p. 61-69. Remarque importante, l'objet de cette seconde proposition n'était pas de savoir s'il y a de fait ignorance invincible du droit naturel, mais si dans la supposition de cette sorte d'ignorance il y aurait encore péché formel. La réponse affirmative suivait du principe énoncé dans la première proposition, mais, par le fait même, cette seconde proposition est erronée. La notion du volontaire est essentielle au péché formel, l'Eglise l'a rappelé en condamnant la 40^e proposition de Baius, Denzinger, n. 926; et quand il s'agit d'un péché personnel, le volontaire doit être également personnel, or,

il est manifeste que Je volontaire personnel manque, quand le sujet qui agit ignore d'une façon invincible la malice de l'acte posé. S. Augustin, *De lib. arbilr.*, L III, e. xviii, et *Contra Faust.*, I. XXII, c. xliiv, *P. L.*, t. xxxn, col. 1205; t xi.n, col. 427; S. Thomas, *Sum. theol*, l* 11», q. lxxvi, a 2 3.

3. Non licet Tqul opinionem Il n'eet pu permis de suivre vel Inter probable* probabilia mémo l'opinion la plan probable d'entre celle qui eont hinain. probable.

Celle proposition résumé deux pages de Sinnich dans *Saul Ex Ilex*, I. I, c. xcv, \$357, 2* «dit., Loin.un. 1665, p. 363*384. C'était nier qu'on pût suivre en sûreté de conscience une opinion même très probable en face d'une opinion contraire favorable à la loi, d'après l'axiome : *Tutius est sequendum*. Rigorisme faux en principe : quand une opinion est très probable, il ne reste qu'une crainte légère en faveur de l'opinion contrains el dans les actions humaines on a le droit, souvent meme le devoir, de négliger pareille crainte. Rigorisme déplorable dans ses conséquences : obliger les hommes à se prononcer toujours en faveur de la loi, quand elle n'a pour soi qu'un motif léger, c'est leur imposer un joug moralement insupportable. Pareil système ne se comprend que dans les disciples de celui dont la première proposition condamnée par l'Église, sc resume ainsi : Dieu commande l'impossible! Denzinger, n. 986.

4. D«*dit fæmctipsum (Christus) pro nobis oblationem I>co, non pro solis electis, mmI pro omnibus el solia fidelibus. Jésus-Christ s'est offert à Dieu en sacrificio pour m us, n«»n pour les seuls élu*, mais pour tous les fidèles *et pour eux seul**.

5. Pagani, Judici, bwretid aliquo hujus generis nullum omnino accipiunt a Jc-m Christo influxum : adeoque hinc recto Inferes, in illis esso voluntatem nudam et inennem sino omni gratia sufficienti. îxr« païens, les jull*. les hérétiques et gens semblables ne reçoivent aucune influence de Jésus-Christ; d'où vous conclurez fort bien que leur volonté est dénuée de tout se-coure et do toute grâce suffisante.

Deux thèses soutenues à Louvain, le 1\$ août 1651. par un religieux d'ailleurs éminent, dont Steyaert a dit : *In antiquitate versatior quam in controversiis istis limatior et cautior*, (l. était l'augustin Christian Lupus. *Specimen doctrina*, p. 15, 57. En disant que Jésus-Christ s'est offert non pour les seuls élus, mais pour tous les fidèles, ce savant homme évitait la noie d'hérésie spécifiée dans la condamnation de la cinquième proposition <le Jansénius, Denzinger, n. 970; mais en ajoutant : *ct pour eux seuls*, il gardait une partie de l'erreur janséniste. D'après l'enseignement formel de la sainte Ecriture, Dieu veut sincèrement lo salut de tous les hommes, et c'est en vertu de cette volonté salvifique universelle que Jésus-Christ, notre rédempteur, s'est offert pour tous les hommes; s'il est le sauveur des fidèles d'une façon spéciale, il n'en reste pas moins d'une façon générale le sauveur de tous. l Tim., n, I-O; iv, 10; I Joa., il, 1-2; Concile de Trente, sess. VI. c. n, Denzinger, n. 670. Lupus eut le tort de prendre en un sens absolu quelques expressions des anciens qui n'ont do valeur qu'en un sens relatif.

Dieu voulant sincèrement le salut de tous les hommes, Jésus-Christ ayant offert son sang pour obtenir à tous les grâces nécessaires au salut, la seconde proposition apparaît du même coup fausse, téméraire et scandaleuse, comme li première dont elle n'est qu'un corollaire. Tout adulte reçoit par les mérites de Jésus-Christ les grâces nécessaires pour qu'il puisse se sauver, quoi qu'il en soit d'ailleurs du grand mystère qui plane sur la nature el la distribution de ces secours divins. Voir les propositions 26, 27, 28 et 29 condamnées plus lard dans Quesncl, Denzinger, n. 1211-1214; voir aussi l'opuscule

patriotique intitulé *De vocation? omnium gentium*, l. II. c. xvi-xix, *P. h.*. I. u, col. 702-706.

6. Gratia Kufficien* Matai l-i grân· MrTîMinte est plue n· tro onn tam ubli·, qmm ;«mic«ea--e qu utih» «fan· fêtAt pcrnidft*a c*t, aie. ut proinde où Doua K>mm< 4; m «orU que merito p< **imun petm» : A gra- Doua bien Dire rrttn tia HuffidenU liber· do·, Do- prière a Dieu : /> la grâce mine. suffisante dddhrres-nou*. SH-gn+ur.

Sinnich avait avancé cette proposition téméraire et choquante dans une thèse publique, le 16 octobre 1619. *Specimen doctrina*, p. 10. En ne reconnaissant de vraie grâce dans l'ordre actuel que celle qui est efficace, il supposait une notion erronée de h grâce, notion empruntée à Jansénius. Dans la théologie orthodoxe, h grâce suffisante s'entend d'un secours divin qui donne le pouvoir d'agir surnaturllrmcnl; un tel secours n est pas inutile ni pernicieux, mais nécessaire cl de soi fécond. Si la résistance du sujet met un obstacle a l'efficacité ultérieure de l'action divine, ceci n'infirmen rien la valeur intrinsèque de la grâce elle-même. La prière à faire est celle-ci : De la résistance a la grâce, délivrez-nous, Seigneur.

7. Omni» humana actio deli- T«>utr adi-n humaine libro berata e>l Dei dilectio vd mun- ot amour de Dieu ou amour di : el Del, chartam Patri» ret : du m n»k. SI eüe « U axm-ar i mundi, concapbceDIU canus, dr Dieu, c'est U charité du hoc e>L mala e*t. Pêro; ai elle <t amour du monde, c'est la © nciipi-cence de U chair, ct almd elle est mauvaise.

Cette proposition se trouve encore dan* une thèse de Sinnich, du 4 avril 1661, mais Havermans. d Anvers, et Van Vianen avec d'autres docteurs de Louvain tenaient en substance la même doctrine. *Specimen doctrina*, p. 118-12L C'était renouveler, aux tennis pre*. l'erreur capitale condamnée dans la 38· proposition de Bains : « Tout amour de la créature raisonnable est, ou cvtte Cupidité vicieuse par laquelle on aune le monde et que saint Jean défend, ou cette louable charité par laquelle on aime Dieu el que le S.iint-E*prit répand dan* nos cœurs. » Denzinger, n. 918. Jansénius avait repris le mémo thème, I. III, *De statu natura lapsæ*, c. XIX, et en avait mémo fait l'un des points fondamentaux de son système. La fausseté de la proposition est manifeste. Entre l'amour de Dieu qui est la charité du Père et l'amour «lu monde qui est la concupiscence de la chair, il y a des actes bons et licites qui tiennent le milieu : tels sont, dans les fidèles qui n ont pas la grâce sanctifiante, les actes de foi, d'espérance et autres qui disposent le pécheur à la charité el à la justification; tels, dans les païens eux-mêmes, les actes des vertus naturelles. Voir la censure de Pie VI contre le pseudo-synode de Pistoie, n. 23. 21. Denzinger, n. 1386-1387. Sinnich, comme Baius et Jansénius, s'appuyait sur une fausse interprétation de saint Augustin.

8. Necrose c*t. Infidelem in Toute· les œuvrw d un infl- omnl opere peccaro. dèle «ont nécessairement des péchés.

Cette proposition n'est qu'un corollaire de la précédente; aussi avait-elle, en général, les mêmes partisans, Sinnich entre autres et Fromond. *Specimen doctrina*, p. 128-130. Du reste, elle ne faisait qu'accentuer ce que Baius avait déjà dit dans sa proposition 25' : < Toutes les œuvres des infidèles sont des péchés. » Elle se réfute par les mêmes arguments. L'infidèle peut faire une chose bonne en soi, et la faire par un motif honnête que lui présente sa raison. S. Thomas, *Sum. theol*, ll* II», q, x, a. 4. On ne saurait appeler péché un acte semblable, si ce n'esl en vertu de principes faux sur la corruption de la nature déchue ou sur l'obligation stricte de rapporter tous nos actes à Dieu par un motif de foi ou de charité. Saint Augustin lui-même parle en

plus d'un endroit des vertus et des bonnes œuvres de certains infideles, par exemple, *be civit. Dei*, I. V, c. XV, *P. L.*, L xu, coi. 160, et *Lib. de Spirit, et lilt.*, c. xxvil, *P. L.*f l. xuv, coi. 229.

9. Rom peccat, qui odio habet peccatum mere ob ejus turpitudinem et disconvenientiam cum natura, sino ullo ad Deum offensum respectu.

Celui-IA pêche véritablement qui ne hait le péché qu'à cause de <i laideur cl de ln disproportion qu'il n avec la nature, «n.» avoir égard à l'offense du Dieu.

frite assertion se trouve en toutes lettres dans Havermans *Tyrociniuni theologiae muralis ad mentem SS. Patrum, praesertim S. Augustini*, tr. H, c. IV, Ji 2, 2* édit., in-42, Anvers, 1675. p. 97. Mais la doctrine était commune aux professeurs baianisles et jansénistes des Pays-Bas pour lesquels c'était pécher que de ne pas agir par le motif de la charité; c'est ainsi que dans une tln-sc soutenue à Louvain le 23 mai 1653, Fromond taxait de péché ceux qui font le bien moral en s'en tenant au motif de l'honnêteté naturelle. *Specimen doctrine*, p. 12.3-126, Le principe sur lequel ces théologiens s'appuyaient étant faux, la conclusion ou l'application l'est aussi. Haïr le péché pour sa laideur et la disproportion qu'il a avec la nature, c'est le haïr pour un motif que le concile de Trente fait rentrer dans l'attrition, *ex turpitudinis peccati consideratione*, el qu'il regarde comme bon et, la grâce aidant, salutaire. Sess. XIV. c. tv, Denzinger, n. 778. Au reste, cet acte n, par le fail même, un certain rapport à Dieu, rapport au moins virtuel; seulement les docteurs botanistes el jansénistes voulaient le rapport spécial que donne le motif de la charité, ce qui rentrait dans leur erreur générale.

10. Intrnlfr., qua quis detestatur malum cl prosequitur bonum mere, ut cvleatem obtineat gloriam. Don est racla nec Dco placer».

L'intention par laquelle on ne déteste le mal et ne recherche le bien, que pour gagner le Ciel. n'est ni droite, ni agréable à Dieu.

Celte doctrine est encore dllavcnnans, au même endroit, p. I01-I02; elle comptait aussi des défenseurs à Louvain. *Specimen doctrinr*, p. II6-II7. Pour en comprendre mieux le sens, il est bon de connaître celle autre proposition d Havermans. p. 103-101, qu'on avait aussi citée dans le *Mémoire* présenté à Borne : « Nous D'agissons droitement en vue de la récompense éternelle, que quand nous agissons pour la récompense à cette fin que, l'avant obtenue, nous servions Dieu mieux et plus exactement, *quando operantur propter mercedem in eum finem, ut illa obtenta Dco melius et exactius serviamus.* » On voit la liaison étroite qui existait dans la pensée d Havermans entre la proposition présente et la 7.; c'est toujours le motif de la charité, ou du moins une relation due à l'influence de ce motif qu'il requiert dans l'intention de celui qui agit. Doctrine erronée dans ses conséquences comme dans son principe. Détester le mal el embrasser le bien pour gagner le ciel, c'est agir par le inutif de l'espérance chrétienne, vertu théologique distincte et même séparable de la charité; or l'acte d'espérance est par *lui-même* saint et agréable à Dieu. Autrement, les saintes Écritures et les saints Peres ne nous exhorteraient pas si fréquemment à faire le bien en nous proposant le motif de la récompense céleste.

11. Omne, quul non est ex Ode Christiana supernatural!, qua: per dilectionem operatur, peccatum c«t.

Tout ce qui ne part point d'uno fol chrétienne, surnaturelle el qui opère par la charité, est péché.

These soutenue à Louvain sous Fromond, le 1^{er} décembre 1652. *Specimen doctnmr*, p. 128. La raison se trouvait exprimée dans ces mots, se rapportant à la charité : *per quam omnia opera nostra referri drbent in Drum.* C'est toujours la rncinc doctrine : pour qu'il ne soit pas péché, il faut que l'acte se rapporte à Dieu par k motif de la charité. Il suffira dune de la réfutation

donnée précédemment. Remarquons toutefois quo pour ceux qui entendaient parler de la chanté par/ai/r, la conséquence était que tous les actes des pêcheurs étaient péchés; erreur condamnée dans Dams, propositions 33 et 40. Denzinger, n. 915, 920.

12. Quando In magnis peccatoribus deficit omnis nmor. deficit etiam fides : rt etiamsi videantur credere, non est fides divina, sed humana.

Quand il n'y a plus dnn« k* grands pécheur* d'amour do Dieu, la fol fait ausM défaut; cl quoiqu'ils semblent croire, ce n'est que par uno fui hu-tna!n<', et non par une foi divine.

L'auteur de cette proposition est François van Vianen; il la soutint à Louvain, le 25 juin 1676. Le sens s'explique par cette autre thèse qu'il avait donnée le II janvier de la mémo année : « Il faut qu'il y ait avant la foi un pieux mouvement. Ce pieux mouvement est une bonne volonté, et pour saint Augustin toute bonne volonté est charité, *omnis autem bona voluntas Augustino est chardas.* » Celle doctrine, entendue d un amour au moins imparfait de Dieu pour lui-même, se retrouve chez d autres théologiens de l'époque, comme Jacques Ponlanus, Gérard van W'crm, Havennans, Gilles de Gabriel. *Specimen doctrine*, p. 112-113. Elle n'est alors qu'un corollaire de la proposition 7. cl tombe avec celle-ci. (2e pieux mouvement de la volonté, qui precede nécessairement l'acte de foi, peut être autre chose que l'amour meme imparfait de Dieu pour lui-même; ce peut être l'amour de tout bien capable de mouvoir la volonté : *secundum aliquem affectum boni*, comme dit saint Thomas, *Sum. thcol.*, IIB IIR, q. v, a. 2, ad 2e». Dès lors, il est faux de conclure que tout amour de Dieu manquant, la foi manquerait aussi. S'il s'agissait non de l'acte, mais de la vertu théologique de foi. la fausseté de l'assertion ne serait pas moins évidente, car celle vertu ne se perd que par le péché d'infidélité. Concile de Trente, sess. VI, c. xv, Denzinger, n. G91. Elle peut donc rester dans les grands pêcheurs comme dans les autres, et reste de fait en eux tant qu'ils ne commettent pas le péché d infidélité.

13. Quisquis ctlam ætenia mercedis intuitu Deo famulatur. chnritato si carucrit, vitio non caret, quoties intuitu licet beatitudinia operatur.

Celui qui sert Dieu, mémo en vue de la récompense éternelle, male en manquant de charité, n'est pas wnn péché, toutes les fols qu'il agit en vvo même de la béatitude.

Cette thèse, comme la précédente, est de François van Vianen, qui la soutint à Louvain, le 12 juin 1676. *Specimen doctrinae*, p. 117. Elle s'explique cl se réfute par ce qui a été dit à propos de la IO proposition.

14. Timor gehcniun non est supernatural!*

lu» crainte de l'enfer n«t point surnaturelle.

15. Attritio, qua? gehennæ et poenarum motu concipitur, sino dilectione benevolentia Del propter se, non est bonus nu>-lus ac supernatural!*

L'attrition qu'on conçoit par la crainte do l'enfer cl des peines, sans amour do Dieu peur lui-même, n'est paa un l>on mouvement, ni un mouvement surnaturel.

De ces deux propositions, la première est de Christian Lupus, *Dissertât, dogmat. de Christ, contrit, et allrd.*, c. xv, *Optera omnia*, Venise, 1724 sq.t t. xi, p. 236; la seconde se trouve en substance dans des thèses soutenues à Louvain, en 1653 el en 1670, par Gérard van Werrn el François van Vianen. *Specimen doctrine*, p. 110-112. Ces docteurs et autres partisans de la même opinion s'appuyaient sur un double fondement. L'un, plus général, était tiré de la doctrine conU nue dans les propositions 7, 10 el 11; l'attrition conçue par ln crainte de l'enfer et des peines ne procedunt pas de l'amour de Dieu, ne peut être un bon mouvement, ni un mouvement surnaturel. L'autre raison se lirait de ce qu'une telle attrition ne renferme pas la volonté efficace d'éviter

le péché, el fi ce titre encore ne peut être surnaturelle, b· vrai de tout ceci, c'est qu'il peut y avoir une crainte do l'enfer naturelle el n'excluant pas cflicaceinrnt la volonté do pêcher; telle, la crainte qu'on appelle *seni-liter servilis* et qui s'exprime par cette disposition «il n y avait pas d'enfer,je pécherais, Mais celle disposition n'est nullement essentielle à la crainte *simpliciter* servih»; l'homme peut voir dans l'enfer ou la peine qu'entraînerait pour lui le péché, un motif l'on ct raisonnable de s'en abstenir. Sous l'action de la grâce ct la lumière de la foi, col acte peut être surnaturel ct salutaire comme le suppose clairement la doctrine du concile de Trente, sess. VI. can. 8, et sess. XIV, c. tv, can. 5. Denzinger, n. 700, 778, 793. Plus tard, dans la constitution *Auctorem fidei*, n. 25, la doctrine niant en général que la crainte de l'enfer soit en elle-même bonne ct utile, comme un don surnaturel et un mouvement inspiré de Dieu, a été qualifiée par Pin VI de « fausse, téméraire, pernicieuse, injurieuse a l'égard des dons divins, déjà condamnée, contraire à la doctrine du concile de Trente el a l'avis commun des Peres ».

16. Ordinem pnemlUt ndi natistictioncm absolutioni induxit non politia aut Institutio Ecdo ei®, sed Ipsa Christi lex rt prs-scriptio, natura rei id ipsum qu dammodo dictanto.

17. Per illam praxlm mox absolvendi ordo pænitentiae est ln\rrsus.

18.fr nsuctudo moderna quoad odministration!·ni lacramenti p.vnilenti®, etiamsi eam plurin. rum hominum sustentet auctontas et multi lcm|A*ri* diu- turnitas confirmet, nihilominus ab Ecclesia non habetur pro usu sed abusu.

Cette doctrine, relative à l'administration du sacrement de la pénitence, représente dans son ensemble les idues jansénistes, habilement insinuées par Antoine Arnauld dans son livre *De la fréquente communion*, Paris, 1613. 2* édit., in-i·, ll* part., c. vm, p. 290; c. xi, p. 429, cl préface, p. 66-67. Cependant aucune des truis propositions ne s'y trouve â la lettre. La première est proprement de l'auteur anonyme, fort connu de son temps en Belgique, d'un ouvrage publié à Gand en 1672, sous ce titre : *Canones pinitentuiles a S. Cando Borromxo ex antiquis D/roitentialibus collecti, quibus promittitur compendiosa deductio*, etc. Cf. *Specimen doctrine*, p. 173-174. La seconde appartient à Gilles de Gabriel, dans son ouvrage intitulé *Specimina moralis chrislianir*, in-12. Bruxelles, 1675, ll· part., § 12, p. 151-155. Cf. *Specimen doctrine*, p. 177-178. La dernière proposition, sans être littéralement dans Arnauld, a été fortuite presque en entier des expressions dont il se sert à l'endroit cité de la préface. On trouve l'historique de celle tentative de réforme janséniste en Belgique dans un ouvrage de l'rançois Simonis: *Status, origa et acopus reformationis Aor lempore attentator in Bclyio circa admimstratumem et usum sacramenti pænitentne*, etc., in-12, Mayence, 1675.

En condamnant ces trois propositions, fausses en elles-mêmes, injurieuses pour la sainte Eglise et scandaleuses dans leurs conséquences, le siege apostolique a montré «pie. sous prétexte de ramener l'administration du sacrement de la penitence â sa pureté primitive, les jansénistes s'attaquaient non point à un abus, mais â une pratique légitime, fondée sur la nature même de ce sacrement. Commo tribunal destiné à réconcilier les pécheurs, il suppose essentiellement de la part de

L'usage de n'absoudro qu'après la satisfaction n'a pas été introduit par la discipline cm l'institution de l'Égliao, mais il vient de la loi même et de Fordonnancc de Jésus-Cbrist, la naturo do la chose le demandant ainsi m quelque sorte.

La pratique d'absoudre aussitôt après la confession renverse l'ordre de h pénitence.

L'Église ne tient point pour un usage, mais pour un abus, la coutume moderne en ce qui regarde l'administration du sacrement de h pénitence, encore que cette pratique soit soutenue par Faute-rite de plusieurs cl confirmée par une longue suite donnera.

ceux-ci te repentir et la confession des faute* avec la volonté d accomplir la pénitence qui leur sera imposée, *satisfactio* «n vote; mais l'accomplis ornent même de U pénitence, *satisfactio* in *re.*, n'est pas une partie csM-nlielle du sacrement; ce n'eM qu un» partir inté-grante, «jut peut suivre le prononcé de h suntmer d'absolution. Prendre pour regie absolue dans l'administra-tion de ce sacrement, ce qui m? pratiquait dan» la péni-tence canonique des premiers viedes de Tere chrétienne, c'était une grave erreur que Pie Vil a, plu* tant qua-liliée de < téméraire, scandaleuse, de nature a faire mépriser h dignité du sacrement tel qu'on l' h lministre d'ordinaire dan* l'I^lise· injurieuse envers l'Églitse r|le-nteme ». Constitution *Auctorem fidci*,n.3t. Denzinger, n. 1397.

19. Homo debet agere tota vita pamitenuam pro peccato originali.

L'homme deft fair* peni-tence toute ea vie poor lo pécbé ortginel

Assertion relevée datis un catéchisme de Gand. qui fut, du reste, assez vite supprimé. Elle se comprendrait dans la doctrine janséniste qui fait consister, en tout ou en partie, le péché originel dans la conçupi.*auice. car celle-ci reste apres te baptême; mais, dans la doctrine catholique, il en va tout autrement. Le baptême ne lavq pas seulement de la tache du péché originel; il enlève encore toute la peine qui lui est due. Concile de Trente, sess. V. can. 5. La concupiscence que l|i» u nous hisse comme matière de lutte et de mérite, n'est qu une pénalité qui no laisse pas de place a h pénitence proprement dite, mais seulement a l'austérité ct a b mortification chrétienne. De plus, comme acte personnel, te péché originel est le fait de nos premiers parents ; eux seuls ont pu en avoir la contrition. S. Thoms*. Suni. *t/ieol.*, III*, q. LXVUL a. 2, el *Supplem.*, q. u, a. 2.

20. **Contenirapud rr»-**gv »o» fact® pteneque vrlsacri-leg® sunt, vcl inralxtr.

21 Panochianus folewt suspicari de mcdnicanolil u·, qui eleemosynis communibus vivunt, de imponenda nimis levi ct ino-ngrua pernitentia scu »ali4rtCUun« ob quantum seu lucrum *ot»Aidii temporalis.

fr·» canfcKxwi» faites aux religieux « nL pour la plupart, tra saenlèpr». on Invalides.

L'n paroisaicn a dn it do aonp^nnrr que te· rriigieux mendiante, qui virent d*au-mônrs. impoeent despénitences trop légi-rea el peu proportl· n-nêes aux fautes, en vue do quelque recvurs uu infovrt temjoreL

Dans son .Véntoin·, te Père Duffy visait, d une façon generate, pour h première de ces deux proportions, « ceux qui, çù el là, traitent de sacrileges tes coûterions faites d'après uuc autre méthode que la leur. » Il citait, pour la seconde, un livre intitulé ; *ThcopMusparochialis*, part. 111. a. 26, dont l'auteur est un capucin gallobelge, Louis dePipprv.cn religion Bonaventure lh<seus. Il n'est pas nécessaire de montrer longuement ce qu'il y a. dans le* deux propositions, de téméraire cl d'injurious soit a l'égard des religieux eux-memes, soit a l'é-ganl de l'Églisc romaine qui se µ·yl largement de leur minis-tère. Steyaert, prêtre séculier, ajoute finement, iu sujet de la seconde proposition, qu'en soi le danger d'égoïsme n'est |»s plus grand chez les religieux que chez les séculiers : A'ec pouperCo» *aridior este solet quam abundantia*. Au fund, les confesseurs plus ou moins jansé-nistes en voulaient aux religieux incrimine s de ne pas partager leur rigorisme décourageant.

22. Sacrilegi Mint judicandi, (pit jus nd oïnmuni·-nvm per-cipendam protendunt, ante-quam condignam do delictis nui» puwitrnlïam egerint.

Il faut regarder ornime dea sacrileges ceux qui prétendent avnlr druil à la communion, avant que d'avoir fait une pé-nitence proportionnée X leurs péch,*.

23. Similiter arcendi sunt a «aera vommtmtono, quibun non-dum ineat anv r Del puns«4-mua elvuiun* nmivu.i experts.

Il faut ausd éloigner de la sainte laide ceux qui n'ont pas CJxsirv un amour de Dieu très pur ct win aucun un.luiige.

Ces deux propositions avaient été dénoncées comme étant d'Antoine Arnauld, *la fréquente communion*, édit cil» e, pn face. p. 21. puis part. I, c. iv, el de Gilles de Gabriel. *Specimina muralis Christiana*, part. II, l j 20. édit, citée, p. 139. Toutefois elles ne représentent pas, la première surtout, la lettre même d'Arnauld. mais elles r* sument les conclusions qui se dégagent de plusieurs passages, ou il rapporte et interprète l'ancienne discipline, préface, p. 23-25 ; part. I, c. li, p. 10, et c. XXI; part. II. c' iv. vm. rtc.

Cette doctrine janséniste méconnaissait pleinement la nature el la lin du sacrement do l'eucharistie. Il n'a pas été institué comme récompense de la vertu, mais pour entretenir et fortifier dans nos âmes la vie de la grâce et de la sainte charité; il suppose l'étal de grâce que le pécheur peut recouvrer avant que d'avoir fait une pénitence proportionnée â ses fautes. L'Eglise ne requiert rien de ce qui est exigé dans les propositions d'Arnauld el de Gilles de Gabriel, pour permettre et même enjoindre aux fidèles de s'approcher de la sainte table. Ainsi, au temps de Pâques, elle prescrit à tous la communion, bien que le plus grand nombre n'aient certainement pas encore un amour de Dieu très pur el sans aucun mélange. Ce qui est strictement requis, c'est que le fidèle dont la conscience est chargée d'un péché mortel, purifie d'abord son âme par la confession sacramentelle. Concile de Trente, sess. XIX, c. vil On peut donc dire de ces deux propositions ce qui a été dit des seizième, dix-septième et dix-huitième; elles sont téméraires, scandaleuses, de nature â déprécier L. sacrement d'eucharistie tel qu'on l'administre d'ordinaire dans l'Eglise, injurieuse envers l'Eglise elle-même.

24. Oblatio in toxnplo, quæ flebat a beata Virgine Maria In dio purificationi*» eu» jxt duo* pullos columbarum, unum In holocaustum et aliorum pro peccatis, sulfic. enter testatur, quod indiguerit purificatione, et quod filius (qui offerebatur), etiam macula matri* maculatus esset, secundum verba legis.

L'offrando quo U sainte vierge Marie fit do deux pleons dans le temple, le jour de sa purification, l'un en holocauste et l'autro pour les péchés, fait assez voir qu'elle avait besoin d'êtro purifiée, el que lo Fils quelle présentait, avait eu part lui-même a la tache de m mère, suivant les paroles do la lui.

t n llr e d'un opusculc flamand ; *imoendighe O'ffeninghen uni in den glieest te tierce*, etc., c'est-à-dire *Exercices intérieurs pour mourir en esprit, distribués en sept jours par un prêtre de l'Oratoire*. L'opusculc avait été imprimé à Bruxelles, en 1657, avec l'approbation d'un licencié de Louvain, Josse van der Linden. *Specimen doctrimr*, p. 401. Voici les paroles du Lévitique, xti, 24, auxquelles la proposition se rapporte : *Mulier, si suscepto seminepeperil masculum, immunda ent septem dies, juxta dies separationis menstruæ*, etc. Il s'agit donc d'une tache *legale* que Marie aurait encourue el a laquelle le fruit de ses entrailles aurait participé. Assertion non seulement téméraire et choquante pour la piété chrétienne, mais dont la fausseté se démontre par le texte meme de la loi alléguée : *Mulier, si SWSi EPFO SEMINE peperit*. Dans la conception et l'enfantement du Fils de Dieu, tout a été virginal ; ce n'est donc pas le cas de la loi mosaïque. Si Mari» et Jésus en accomplirent extérieurement les observances, ce fut volontairement el par un motif d'humilité. S. Thomas, *Sum. theol.*, III., q. XXXVII, a. 4.

25. Del Patris sedenti* »l- muLtrum m (as e*t chrialiano in templo collocare.

il n'est pas permis de mettre dans une «église l'image de Dieu le Pèro osais.

Jean He<-«»ls avait avancé. cette assertion dans son *Gi-téchisme*, in-l., Louvain, 1595, *Explicat. Decal.*, c. i.xiv, txv. Il l'appuyait sur le danger «l'anthropomorphisme el *ur quelques textes positifs, comme le 36* canon du synode d Elvire en 305 ou 306, et un passage de saint Au-

gustin, *De fide el symb.*, c. Vil, *P. h.*, f. x1, col. 188. Il aunit mieux fait de respecter la pratique courante de l'Eglise, même à Rome. Le danger d'anlhropoinor-phisinc, qui existait jadis el peut expliquer les textes allégués, est chimérique maintenant que tous catéchismes et l'enseignement formel «le l'Eglise proclament que Dieu est un pur esprit. Ces représentations corporelles de Dieu, comme celles des anges, ont pour but d'élever noire esprit vers les choses spirituelles d'une manière conforme à son mode propre de connaissance; souvent même elles sont une allusion aux apparitions divines. C'est ainsi que l'image de Dieu le Père assis rappelle un passage du livre de Daniel, vu, 9 ; *Et antiquus dierum sedit*.

26. Law*, quædefertur Mariæ, ut Mariæ, vana est.

C'est une chose vaine qu' do Inner Marie, considérée comme Marie.

En 1673, parut à Garni un petit livre intitul»' : *Monda salutaria B. V. Mariæ ad cultores suos indiscretus*. L'auteur était Adam Widenfell ou Windenfells, jurisconsulte de Cologne, qui, dans ses voyages, avait fait connaissance avec les jansénistes des Pays-Bas. Des l'année suivante, dorn Gerberon lit paraître à Lille une traduction française de l'opusculc, sous ce titre : *Irer tissements salutaires de la Bienheureuse Vierge Marie à ses dévots indiscrets*. Or le 6^e avertissement était ainsi conçu ou traduit : a *Laus quæ mihi defertur, ut mihi, vana est. Quæ vero mihi defertur ut matri, ancillæ Domini, sancta est*. Li louange qu'on me rend comme à moi en la terminant a moi, est vaine et illégitime. Mais la louange qu'on me rend comme à la inêr rtâ *la servante du Seigneur* est sainte. » Celte opposition sert à comprendre la pensée de W idenfell. Il distinguait le culte rendu â Marie en tant que mere de Dieu ou servante du Seigneur, el le culte rendu à Marie en tant que telle; il approuvait b premier el rejetait le second. Marie étant le nom personnel de la très sainte Vierge, celte doctrine revenait â nier le culte qui lui est dû en raison de sa propre sainteté et de sa propre excellence; doctrine non moins fausse en elle-même, «pie scandaleuse, choquante pour les oreilles pies et propre â diminuer le culte d'hypcrdulie dû â la bienheunnise Vierge Marie.

27. Valuit aliquando bapÛs-rnus sut) hac forma collutu* : In nomino Pntria, etc., præ-tenntais illis : Ego te baptixo.

Il fut un tempe où Γοη οση- férail Viilldemrnt le b<|tèn.n sous cetto forme : *Au nom du Père*, etc., en omettant aw mots : *Je tr baptise*.

Thèse soutenue à Louvain, le 21 avril 1677, par l'augustin François Farvacques. Voir *Mémoires pour servir â Vhistoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas*, Ixiiivain, imprim. acadern., 1770, t. xvm, p. 92. Au moyen âge, cette même thèse avait eu quelques rares partisans; on la retrouve dans l'oratorien Jean Morin, *De pænit.*, l. VII, c. xvi, n. 21. Elle n'en avait pas moins contre elle des misons décisives. Au 111. livre des Décrétales, lit. xt.ii. c. I, on lit une déclaration d'Alexandre III, ou il prononce l'invalidité du baptême quand le ministre ne dit pas : *Je te baptise*, etc. Si *quis puerum ter in aqua immerserit in nomine Jbitris et Eihi el Spiritus Saneti, Amen; et non di rerit : Ego baptizo te in nomme Patris et Filii et Spiritus Sancti, Anien, non esl puer baptizatus*. Benzinger, n. 331. Plus tard, le concile de l lorencç avait clairement supposé qu'il était nécessaire, pour conférer valablement le baptême, d'exprimer avec l'invocation de la très sainte Trinité. l'action *exercée par le ministre ; Si exprimitur actus, qui per ipsum excreetur ministrum, cum sanctæ Trinitatis invorationc, perficitur sacramentum*. Denzinger, η. 591. 1;assertion de Farvacques était donc plus que téméraire. Remaniions en passant que dans

une thèse, soutenue en 1704 à l'abbaye de Saint-Étienne de Caen, on osa encore laisser indécis ri ces paroles : *Je te baptise*, sont nécessaires pour la validité du baptême, Un acte épiscopal de M@r l'évêque de Baycux, du 5 mai 1707, réprima cette audace, en condamnant b s *Theses theologica**. Cf *Dictionnaire des livres jansénistes*, Anvers, 1732, nu mot *Theses theologiae*.

2R. Valet bapthmua collatu*
a minlMro, qui omnona riturn
externum fonnnmquo bapti-
undi observat, Intus veru in
corde euo apud M resolvit :
N<-η Intendo, quod facit Eccle-
sia.

Valide rM le baptême enn-
Mrê par un minUtrc qui »bvn*e
tout le rite extérieur cl gurde
la forme du Sacrement, mais
dit fermement à part toi : *Je
n'ai point l'intention de faire
ce que fait rÉglise*.

C'est encore Farvacques qui soutint cette proposition à Louvain, en 1678. Voir *Mémoires* cités, et Berli, O. S. Aug., *Opus de theologicis disciplinis*, J. XXX, c. xvi, Venise, 1760, t. m, p. 218. Stcyaert nous apprend qu'êlle eut un grand succès auprès de la jeunesse avide de nouveautés, après la diffusion en Belgique d'une théologie due à un religieux français; c'était apparemment l'ouvrage du recollct Jean Marius Scribonius, intitulé : *Pantalithia seu Summa totius veritatis theologiae*, in-fol., Paris. 1620. Au tome iv, disp. 1, *De sacram.*, q. vu, p. 21, il distingue de l'intention *speculative* et *interne* l'intention qui concerne la pratique else termine â l'acte extérieur, *ad praxim redacta et in actum externum prosiliens*; cette dernière suffit, peu importe l'intention interne, s'il s'agit de la validité du sacrement. De là le raisonnement de Farvacques : Peu importe ce que le ministre pense, dit el veut intérieurement; peu importe qu'à part soi il n'ait point l'intention de faire ce que fait l'Église, si en réalité, il fait ce que fait l'Église, en observant tout le rite extérieur et en gardant la forme du sacrement. Que résulte-t-il du rejet de la proposition 28* par le siège apostolique? Directement, qu'une disposition même purement intérieure du ministre qui se formulerait ainsi : *Je n'ai point l'intention de faire ce que fait l'Eglise*, est incompatible avec *Vintrntion de faire ce que fait l'Église*, requise dans le ministre du sacrement par le concile de Florence, dans le décret *Pro Armenis*, et par le concile de Trente, sess. VII, can. 11. Denzinger, n. 590, 735. Indirectement, que l'intention *de faire ce que fait l'Église*, essentielle à la validité du sacrement, renferme quelque chose de plus, que la simple position du rite extérieur, pour que le ministre agisse vraiment comme nnnûtre du sacrement. La théorie de l'intention dite *externe*, telle qu'elle a été soutenue plus tard par Drouin, Serry cl quelques autres, se trouve-t-elle par le fait même atteinte? C'est l'avis du plus grand nombre. Voir, dans le traité *De sacramentis m genere*, île Lugo, disp. Vil, sect. H, ut ; S. Alphonse, n. 20-23; Franzelin, th. xvi, xviî.

29. Futilia et U)tic*4 convulsa
cM tuetcrto do pontificis Bo-
rnant Mipra concilium œcunire
meum auctoritate atquo m lldoi
quiuiwlionibu* dcccrnendiH in-
falHbilitato.

Ce«t une proposition frivolo
et cent fota détruite. que celle
de l'nulnrité du pape aii-dr^us
du concile œcuménique, et de
son infaillibilité dans la décision
due quoMion*» do fol.

Steyaert no nomme pas l'auteur do cette proposition, condamnable â cette époque a tout le moins jmiir s<\s expressions injurieuses et violentes; il se contente de cette remanie qui, maintenant surtout que le concile du Vatican a tranché la question de l'infailibilité el affirmé le caractère irréformable de la sentence papale prononcée *ex cathedra*, reste le meilleur commentaire de la proposition condamnée par Alexandre VIII : • Nous y trouvons, dit Steyaert, un spécimen de l'audace, dont quelques hommes font preuve parmi nous en cc moment à l'égard d une doctrine qui est celle du monde catholique, si on excepte un certain nombre de gens dans notre Belgique et un plus grand nombre en France. » Parmi ces adversaires de l'infailibilité ponti-

ficale, il suffit de nommer celui qui était alors l'oracle des jansénistes 1 Ixaivain, Jean Opstraet, dans son ouvrage *Dr locis theologicis*.

3II. IJbl quis Invenerit d/ctri-
ηαιη in AuguMno cUre funda-
tam, illam ab*Jute potrM te-
nere et docere, respiciendo
•d ullam pontificia bullam.

Quand on trouve uno fce-
trine clairement établie dans
saint Augustin, ce j/ent ab».Ia-
ment h S'Utemr ct l'rn»eigner,
«an* avoir égard a aucune
bulle Φ-* pa{^«.

Haverrnans avait avancé cette proposition à Anvers, le 8 mars 1677, *Specimen doctrines*, p. 111, et Steyaert nous apprend qu'il n'avait pas manqué d'approbateurs parmi ses collègues. Du reste, l'abbé Martin de Barcos, neveu de Sainl-Cyran, n'avait guère eu d'autre objet que d'établir la même doctrine, dans son livre anonyme : *Quss sit saneti Augustini et doctrine ejus auctontas m Ecclesia*, Paris, 1650. Assurément l'autorité de saint Augustin est grande dans la sainte Église, particulièrement en cc qui concerne les matières de la grâce; malgré tout, l'infailibilité n'a été promise qua l'Église universelle ct au pontife romain. En cas de conflit réel, ce serait donc l'autorité de saint Augustin qui devrait céder. S. Thomas, *Sum. theol.*, II· II·, q. x, a. 12. Mais, si les balanistes cl les jansénistes en appelaient ainsi au grand docteur d Hippone, c'était pour abriter sous son ombre leurs erreurs, plusieurs fois r prouvées par rÉglise. Procédé scandaleux, schismatique ct hérétique.

31. Bulli Vrbani Vm < In
emicanti >, e>i MibrcpbUa.

M bnlio d'Crbaln VU! qui
commence par ce@ mots in
nfurenti, mbrvptice.

Le *Mémoire* du P. Duffy donnait celle proposition comme défendue à Louvain, le 19 octobre 1678, mais sans nommer l'auteur. Pareil propos n'était pas rare parmi les baianiMes ct les jansénistes d'alors; Sinnich en avait donné l'exemple. *Specimen doctrinsr*, p. 86-90. Le but de cette tactique est manifeste. La bulle *In eminenti*, du 6 mars 1641, est celle qui confirmait les actes pontificaux promulgués contre les propositions de Bains, sous Pie V en 1567, et sous Grégoire XIII en 1579, et qui condamnait le livre de Jansénius comme renouvelant quelques-unes de ces propositions; il fallait la faire passer pour subreplíce, c'est-à-dire extorquée par les jésuites frauduleusement et sur une fausse exposition des faits. Procédé inefficace, remarque Steyaert; car, les constitutions émises depuis par Innocent X et Alexandre VII. et certainement authentiques, étaient beaucoup plus fortes que la bulle *In eminenti*. Urbain VIII avait lui-même protesté d'avance contre ces insinuations, en insérant ces mots : *ex diligenti et matura ejusdem libri cui titulus, Augustinus, lectione...* Au reste, la bulle d'Alexandre VIII dans la partie qui condamnait les trente cl une prepositions dont nous nous occupons, eut bientôt le même sort que la bulle *In eminenti* ; Arnauld la traita de subreplíce dans les *Difficultés proposées à M. Stcyaert*, IX· partie, 96· difficulté. Ce procédé mérite la même appréciation que celui d'Havermans dans la proposition preo-dente.

Un mot, en terminant ce commentaire, sur l'attitude du parti atteint par la constitution d'Alexandre VIII. H y eut les jansénistes réfractaires, comme Arnauld et dom Gerberon; ce parti se prolongea dans Quesnel ct le pseudosynode de Pistoie. A Louvain même, un docteur lié avec les jansénistes, qu'on croit être Jean Libert Hennobel, fil paraître un opuscule de 16 pages in4·, intitulé : *Λ'oi.τ breves ac modestx tn pHipositionm XXXI, S. Inquisitionis decreto nuper proscriptas*, Cologne (en fait, Louvain), Nicolas Schoutcn, 1691. Ces *Notes* enlevaient souvent aux propositions censurecs leur vraie signification; parfois même, sous prétexte de les expliquer, elles éludaient la condamnation. Exemple, la note relative à la 25· preposition, ou on lit celle glose : < No

croyez pas que le décret d’Alexandre VIII nous empêche de croire qu’il *wc convient point* de placer dans nos églis*» l’image du Pen· «*leste.* » Steyaert riposta par un appendice ou l’on trouve les *Notes* de l’anonyme suivies de sages réflexions : *Additiones seu Ileflectiones pacificæ ad scriptum cui titulus : Nota· brevet ae modesta· in propositiones xxxr.* L’archevêque de Malines, Huinliert de Précipien, prohiba les *Nota* breves*, le 15 janvier 1695.

Parmi les ouvrages relatifs aux proportions condamnées par Alexandre VII, il faut d’abord distinguer ceux qui èdainnt U côté historique du problème do ceux qui ont un caractère purement dogmatique. Pour h première catégorie», cc que nous avons pu trouver done les bibliothèques publiques do Paris et de Lyon, a été dlê au murs do celte étude. Ajoutons deux documenta : le *Recueil historique de* Bulles cl Constitutions, Bref*, Décrits et autres Actes, concernant les erreurs de cef deux derniers siècles* (par lo P. Michel Je Tellier, S. J.), In-8', Wd»t. augmentée dc plusicura pièce*, sur l’imprimé à Mono, 1704; puis, une piece in-ie cataloguée a la Bibliothèque nationale (D. 1058) sous ce titre : *Censure de XXI propositions faitr par un décret du pape Alex, VHI, du 7 décembre 1691, en latin cf m français; ar^c des remarques sur les propositions et la censure*, 1691. L’ouvrage justement célèbre de Domfohpie Viva. S. J., *Damnatss thrw... ad theologicam trutinam revocata...*, pars IIP, Naples, 171ß; Padoue, 1710, etc., tient aussi compto du côté historique do la question, mais d’une façon Incompleto el parfois pou précise.

Les ouvrages dogmatiques sont liraucoup plus nombreux. I'Commentaires *spéciaux*, portant séparément but les proposi-ti ns condamnées par Alexandre VIII : Antoine-Marie Ftenucci, S. J., *VtndiriT .rquiseimi deerri Ab'Jr. VIH, P.M., adventus propositiones xxxi*, in-V, Borne, 1704; Pie Thomas Mliante, O. Pra d., *Exercitationes dogmaticomioratr* in propositiones proscriptas ab Alexandro VIII*, in-V, Naples, 1740. — 2· Commentaires *généraux* sur les propositions condamnées par les souverains pontifes, y compris Alexandro VIII. Au premier rang se place Feuvrago cité do Viva; viennent ensuite divers autres commentaires plus ceurte. dont voici les plus faciles a trouver : Françob von Banal, U. Pned., *Veritas in medio, ecu D. Thomas Ductor Angelicus proportiones omnes circa th· oriam rt prit-jrim, ngonm ac laxitatem versantes... prtrdamnans*, In-8», 1- édit, Anvers, 1715; V. Venise. 1735; Grégoire Kurtz. O. S. B.. *Theologia sophistica in compcmdtv detecta.* in-V, Bamberg, 1746; Philip)* de Carl*oncano, O. Min.. *Appendix de damnatis ab Ecclesia propositionibus*, à la tin do la *Theologia moralis Universa* du P. Paul Gabriel Antoine, S. J., Home, 1717. etc. Ces notes do CarUmejno *so* trouvent aussi dans lo *Theologia-cursus* de Migne, t. VI,p. 710, 720 sq., et dans son *Du tiormaire des hérésie**. IFnutm travaux du même genre, mai» fort dlilcltai à rencontrer dan« les bibliothèques, sont signalés par le P. Hurter, dan· ‘on *Nuw-nclutor literanus*, 2* édiL, L il, lospniek, 1893» n. 331. — 3* T/i(‘utoqirs *morales*, et travaux synthétiques du même genre, ou les projxrgitfons enodarim·’es par Alexandro VIII sent Mignakrs cl réfutées. Les ouvrages de cello categoric ayant en général moins d’importance dans la question présente, il suf-fira d’en Indiquer quelques-uns : Jacques Bb-ung. S. J., *Arbor scientia· boni et mali*, In-fol., Dilingcn, 1693, index ii la page 03; Lacroix, S. J., *Theologia moralis... Supplementum stve accessione**, in-fol., Bologne, 1749, index à la page 27; Jean-Marie Sbugar, dcrc n'-gul. de la congr» gat<.n <le Saint-Paul. *Th-ologia radicals*, in qua fundamentaliter veritas propugnatur contra omnes propositiones, (dim ab aliquibus temere docta», ab Alexandro VII, Innocentlo XI el Alexandro VII prescripta»; ac ordino alplialiehcn In 102 Tractatibus... acria examinâtes el di-CUMft.. to-fot, 2» édit, Prague, nouvelle ville. 17«ß. Index dan» h préface; Jacques Duarte, *Expvritiû proposition uni damna-trnum*, m qna, teciindum tlulmonline alphabetic*! dispositae, vana? qua »lh ne» morale*juxta décréta SS. PP. Alex. VH. Jnnoc. XI et Alex. VII. brevi methods revivuntur. 2 vol. in-18, Venise, 1728. elStrasbourg. 1743, index a lu page 287 du t. i; Mathieu Weinocht, S. J., *Mmtita sihi iniqudai.* » u prepositions» sub divertis <dim pontlllcibu» datnnabe. nunc vere breviter declarabo, ordme âlpbabelico digeste?, m-S-, Prague, 1748.

X. Le Bach n.et .

9. **ALEXANDRE** (Saint), évêque de Jérusalem. Γη grand rrêquc. instruit, curit-uxdes choses do l’esprit, actif et prenant part aux événement de son temp*, plein d ini-tiative. Il avait reçu, â Alexandrie, les leçons de Pantène et de dément, y avait fait la connaissance dOrigène et s'était lié d'amitié avec lui. Ensèbo, *H. E.*, v1 IL V. t; t t. XX, cul, 552. Devenu évêque en Cappadoce, il fut em-

prisonné pendant la persécution do **Septime** Sévère, vers 901. S. Jérôme, *C.hron* , *P. L.*, I. xxvn. col. 638. H confia le soin de son Église â son ancien maître, (’b nient, alors n'-fugié auprès de lui, et se tenait au courant des êvêneinvnts. C’est ainsi qu’en apprenant, en 211, l’élé-vation du confesseur Asch piades sur le siège d’Antioche, il se hâta d’en féliciter les fidèles de la ville par une lettre que Clément leur porta, où il disait sa joie, bien qu’il fût encore < prisonnier du Christ >. *P. G.*, L xx, col. 5H. Enfin, délivre, ii se rendit à Jérusalem, ou le vieil évêque Narcisse, a la suit*. d’une révélation, zxra άποχβi.vψiv, le retint el l’associa au gouvernement de son Eglise (212). C’était uni· double dérogation à la discipline qui interdisait la translation des évêques d un siège à un autre rt ne connaissait pas encore la fonction de coadjuteur. Mais les évêque» de la province dm»-nèrent raison a Narcisse. *Ibid.*, col. 511.

Très attentif au mouvement intellectuel de son temps, Alexandre eut l’heureuse idée de recueillir les œuvres de tous les écrivains ecclésiastiques, d’en former une bibliothèque, qui fut épargnée sous Dioclétien, el uu Eusèbe puisa â pleines mains. *Ibid.*, col. 572. Il ne «e contentait pas de prêcher lui-même, non sans quelque distinction, Origène, *In lib. Heg.*, homil. i, *P. G.*, t. Xii, col. 995; il fit prêcher Origène à Jérusalem el à Césarée, avec l’agrément de l’érêque de cette ville, Théoctiite. Levêque d’Alexandrie, Déinétrius, ayant trouvé mauvais qu’un laïque de son diocèse eût interprété les Ecritures en présence d’évêques, qui en sont les seuls interprètes oflieiels, Alexandre et Théoctiste défendirent leur prédi-cateur, en alléguant l’exemple de Néon de Larandes, de Celse d’iconium, d’Atlicus de Synnada, qui avaient fait prêcher respectivement dans leurs églises Euelpis. Pau-lin el Théodose. *P. G.*, t. xx, col. 569. Plus tard même, ils ordonnèrent Origène et lui confierent, en 228 ou 230, l’interprétation des Ecritures et l’enseignement des sciences ecclésiastiques. *Ibid.*, col. 585. C’est dire com-bien Alexandre estimait l’illustre docteur, le prix qu’il attachait à la science sacrée et le soin qu’il prenait de donner â ses fideles une forte culture intellectuelle. Lui-même se tenait au courant; c’est à lui que Clément dédia ses *Canons ecclésiastiques*. Malheureusement il n’a laissé que des lettres, une entre autres aux Anti-noit**s; il n’en reste que des fragments. A la persecution de Dèce, il confessa de nouveau le Christ vl mourut en prison, a Césarée, en 251. Son nom est au catalogue des saints.

Eusèbo. *H. E.*, n, 14, *P. G.*, t. xx. col. 552; S. Jérôme, *De vir. il.*,C>2, *P. !...* t. XXIII, Col. 673; Bolinndi^tee, *Act. Miicl.t* 18 roara, *P. G.*, I x. cot 204-206.

G. Ba heil l x,

10. **ALEXANDRE** (Saint), évêquo d’Aloxondric apres Achilhs, en 312 ou 313. On lui doit la grande église dite de Théonas. S. Atlianase, *Apol.ad Const.*, n. 15, *P. G.*, I. xxv,col. 613. Il alliait â un caractère doux et affable une vigueur el une constance dont il fit preuve dans les diverses luttes qu’il eut â soutenir : lutte contre un certain Crescentius, au sujet de la célébration de la Pâque, S. Épiphane, *Ilan*, LXXI, n. 9, *P. G.*, t. xi.ii, col. 356; lutte pour son autorité patriarcale contre Mé-lèce, évikjiie de Lycopolis en Thébaïde, Ihéodoret, *Jfmvi. fabid. comp.*, IV, 7, *P. G.*, t. Lxxxin, col. P25; surtout lutte contre l’arianisme naissant, à partir <p 318 ou 320. Le saint évêque e*-iya d’abord de la douceur â l’égard d’Arius el do ses partisans : conférence contradictoire dans une assemblée du clergé, avertissements de vive voix rt par écrit; le tout sans succès. Il reunit alor.* en concile, en 320 ou 321, près de cent évêques de l’Égypte et de la Libye; Arins et les siens furent excommuniés. M iis Thérvsiarqtie n’en continua pas moins à répandre si s erreurs, d’abonl dans Alexandrie, puis en Ihilcstine el en Bithynie, ou il sut iitéress»»r â sa cause plusieurs évoques; de c· nombre lurent ceux de Césarée el do

Nicomédie, lrs deux l'u-rbe, qui érrivirt nt même en -[†] faveur a -.uni Alexandre. L· zèle de celui-ci n'en fut qu'excité, il expédia de tous côtés des lettres pressantes, dont près de 70 h» conservaient encore nu temp* d· saint Epiphane, //ατ., ι,χῖχ, η. i, *P. G.*, t. XLῑ, col. 2U9. Deux nous sont parvenues. Une [†] ncycln|ue.:*dr·^-. e aux évêques en général, pour leur faire connaître h condamnation porté e contre les hérétique s, leurs noms, leur doctrine, et les prémunir contre' les intrigue - do» ariens et de leurs protecteurs, Ensêbe dc Nicinédie en particulier. Celle lettre, souscrite par le clergé alexandrin, précéda vraisemblablement le *Tonte* dont il e<t question dans une seconde lettre, adressée pur le patri irrhe a son homonyme, évêque de Byzance. Elle traite du meme objet que la première, mais plus longuement; les intrigm-s des ariens sont de nouveau dénoncées, leurs erreurs exposées cl réfutées.

Dans ces deux lettres, pleines de vigueur apostolique et de sainte indignation, Alexandre soutient en substance la doctrine que défendra ensuite son successeur, le grand Athanase, mais les formules sont moins précises. Il donne a Marie l'épithète de θγοτόχο, mère *de Dieu*, mais il n'a pas le terme ιὸμοούσιο. A l'assertion fondamentale d'Arius que « Dieu ne fut pas toujours- Pere, mais qu'il fut un temps ou Dieu n'était pas Pi re, el que le Verbe divin n'était pas de toute éternité, mais qu'il fut tire du néant », le champion de la fui catholique répond:· Il faut dire que le Père est toujours Père,el il est Père en vertu de l'éternelle présence du Fils, auquel il doit d'être Père, loti cc Πατήρ ici παρόντο voG 'Hov, et ὀνχηματιζει Πατήρ. *P. G.*, t. xvm, col 557, 573. El il prouve l'éternelle génération du Verbe, sa filiation propre et naturelle, son égalité parfaite avec le Père, à l'aide des textes scripturaires devenus classiques : Joa., i. 1. 3, 18; x, 15, 30; xiv, 5-10; Matlh.,111.17; xi, 27; Colos., t, 15-17; Bom., vin, 32; Hvb., I, 2 sq.; Ps. n, 7; ctx, 3; ls., un. 8, etc.

Arius profita de la lutte entre Constantin et Licinius, 322-323, pour rentrer en Égypte. Bientôt même, Constantin vainqueur écrivit de Nicomédie, sous l'influence évidente d'Eusébe. une lettre commune · à Alexandre cl à Arius », ou il leur reprochait de troubler la paix pour des riens. Ensche, *Vila Constant.*, L II. c. LXTV-LXXII, *P. G.*, t. xx, col. 1037-1018. ta lettre fut confiée à Fil-lustre évêque de Cordoue, Osius, qui s'occupa également des autres affaires qui troublaient l'Eglise d'Alexandrie. Dans un concile, tenu vers 321. il fit rentrer dans l'ordre Colluthus, simple prêtre qui s'était séparé de son évêque et avait prétendu faire des ordinations sacerdotales, Athanase, *Apol. emit. arian.*, n. 75, *P. G.*,t. xxv,col.385, mais il ne put régler la question arienne. Ce fut alors que l'empereur décida la réunion du concile dc Nicée. Malgré son grand âge, Alexandre s'y rendit, et prit une grande part aux débats, par lui-même et par son jeune archidiacre, Athanase: il eut le bonheur de voir condamner Arius, et confirmer dans le canon 6· l'autorité patriarcale du siège d'Alexandrie sur toute l'Égypte, la Libye rt la Pentapole. Il revint vers son peuple, porteur <l une lettre ou les Pères du concile faisaient de lui le plus bel éloge. Socrate, *II. E.*, î.9. *P. G.*,1. î xvn, col. 77 sq. Il mourut lo 18 avril 326, d'après les uns. Henaudot, *Ilist. pair, alex.*, Paris, 1713, p. 83; d'apres les autres, faisant fond sur l'avant-propos syriaque d'une lettre pascalle de b.iinl Athanase, le 17 avril 328. Il aurait auparavant désigné ce dernier pour son successeur. Sozomène, n, 17, *P. G.*, t. l vxii, col. 976. On honore sa mémoire le 2G février. Voir les articles Aiu a ms me, Athanase, Nicék (*Concile de*).

Sources.— l' Bionn u'im· : ta*/Iùtfoirrj cccb *Mastiquai* de Socrate. 1.1, c. v-xv pjKMin. /*. <7, t txvii, col. 42415; Sommène. I. I, c. xv-xvu. *P. G.*, t. i xvn, col 903-015; TlaVdorrt. 1.1, c. i-vnt. *P. G.*, t. i XXXII, col. SSMGI; HuOn, I. I. c. i, *P L*, t xxi, col. 467; Ilarvnlu-Pagl, *Annales.* m, Lucquc*. 1738. ann. 310

» 31*. Index, p 0f®: t. iv 1739, aun. 325 a 325. Index, p. «60; llrnwchrniu·. *Comment.* hi<f dans λcto sanetornm. an 2d février. TiUamool Jfrniuire», L vi. parte, 1704. p. 214-23H; OIl-lur, *Hurt* (Jén. de» aut. sacr., Paria, 1733, L iv, p. 101-119; Aouv. édit.. t m, p 104-115; lk·tete, *Hut.* eenede*,tr»4L Ixclercq. l'4Λ t. I, p X»7 -q.; W»li. xnith. *Dictionary of clirutinn Biography*, art. aur aaint Alexandre

2* ECRITS . *P. G.*, t. xvm, c.A 523-007. pour les deux lettres de saint Alexandre, un sermon *De anima et cjrpare.irquepeu-none Ih/mint.* et quelquca fragment». Pitn, *Anal+cbi eaer<†* t. iv, p l'.VÀJU. 430-434. pour divers fragmenta r pour autres renseignements» LibL ^ra| hk|Oos **Itarnack**,dtr altchrutlichen Lkleratiiè bw Eusebius, I" part.. D-e L^rHeferung. beipxig. 1833. p. 443451.

X. Le Bachelet.

Ii. ALEXANDRE, évêque d'Hiérapt·. — L Son rôle au concile d'Éphèse. II Sa résistance aux décrets d'tphèse avec Jean d'Antioche et Théodoret. III. Son opiniâtreté définitive dans le schisme et l'hérésie-

i. Son role al concile D'ÉPHfcSE. — Alexandre devait occupe! déjà le siege métropolitain d'Hiérapte (liiera-polis) dans la Syrie euphratésienn. en tûi; car. des lors, on le voit excommunier un certain Julien accusé d'apollinaïsme. Baluze, *A'ora collectio conciliorum*, p. 867.

L'empereur Théodose ayant convoqué le concile d'Ëphèse au sujet dr-s erreurs de Nestorius. 2U0 évoques s'y rendirent. Alexandre d'Hirnple y arnva le 20juin 131 et intrigua Immédiatement pour qu'on ne fit point l'ouverture du concile avant l'arrivée de Jean d'Antioche et de ses partisans : avec plusieurs éréques, il signa un acte qui le demandait formellement. Lupus, *Eput.*. vn, p. 26; tabbe, *Concil.*, t. m, col. 552. 660. 662; Baluze, p. 697-600. ta concile passa outre, et tint dès le 22 juin sa première morion dans laquelle Nestorius fut condamné et déposé, ta 27 arrivait Jean d'Antioche avec une trentaine d'amis- Aussitôt débarqués, ils se réunirent en conciliabule avec 13 autres évêques dévoués à Nés-torius. Avec eux le métropolitain d'Hicruple vota la déposition de saint Cyrille d'Alexandrie, de Memnon, évi^que d Eph<*se, et rejeta comme hérétiques les .Amo-thphones de saint Cyrille. Sur res entrefaites arrivèrent les trois légats du pape saint Céleslin; el, dans sa iv· session, sur la plainte de Cyrille et de Memnon, le concile sépara de la communion ecclb <hstique Jean d'Antioche, Alexandre d'Tiéraple el tous les évêques du conciliabule, tabbe. t. ut, col. 764; Baluze, p. 507.

II Sa résistance avx décrets d'EpilLse avec Jean d'Antioche et Théodoret. — A la clôture du concile, AloxaïKlrc signe le rapport que N'estorius envoyait à l'empereur pour se plaindre de cette assemblé^, cl spécialement de ce que l'on n'avait pas attendu Jean d '\ntiohc. tabbe, t. ni, col. 598. Puis, c'est une véritable campagne qu'il mené ou soutient avec un singulier acharnement pour défendre l'erreur nrstonenne de la maternité purement humaine de Marie et incriminer saint Cyrille d'apollinarisme. I) échange d'abord des correspondances avec Acace de Bêrêe. qu'il met au courant des événements d'Éplièse. Baluze, p 711. 763; puis, au mois d'août, quand les deux partis eurent <lêcidé de porter devant l'empereur les points en litige, il désigne son ami Théodore! pour le représenter vl. le premier, il ratifie le pouvoir absolu que les Orientaux dissidents donnaient à Théodore! et aux sept autres députes. Il y mil toutefois celle condition significative : que les actes du conciliabule de Jean seraient approuve s, et que les actes du concile adverse seraient annul, s. et rejet*avec les anathèmes de saint Cyrille. Labbo. t ui,col.725.

Revenu à son siège, Alexandri* reçut une lettre de Théodoret. lui apprenant l'insuccès subi auprès de l'empereur el le mauvais accueil du peuple lui-même, tabbe, t. m,col. 732-733. Entre temps, l'évêqued'Hiéraple s'était informé auprès d'un prêtre de Constantinople, Parthène, et tl en recevait deux lettn s affligée· sur les tribula-

lions des partisans du « martyr Nestorius » et sur leur foi. Baluze, p. 853, 866. Bientôt il s'en fut rejoindre les députés orientaux à Tarse où Jean d'Antioche réunit un concile, et avec cette assemblée il souscrivit une nouvelle sentence de déposition contre saint Cyrille, et aussi contre les sept évêques fidèles délégués à Chalcédoine. Labbe, t. m, col. 769,906; Baluze, p. 810, 843,874. Cette sentence comme aussi la promesse de ne jamais accepter la déposition de Nestorius, Alexandre la renouvela au concile d'Antioche tenu par Jean, à son retour, vers la mi-décembre 431; et il signa de plus une supplique à Théodose lui demandant de ratifier la condamnation des *Anathème** de saint Cyrille, Socrate, *List. ce.*, l. VII, c. xxxiv. Λ 6', t. LXVtl, col. 813; Baluze, p. 906. Au début de 432, l'empereur envoyait à Antioche le tribun Aristolaus en vue de porter remède au schisme. Aussitôt Jean convoque Alexandre et d'autres intimes à une réunion chez lui, et l'on y n'dige six propositions pour être présentées à saint Cyrille et servir de base à la réconciliation. Baluze, p. 764. La seule qui nous soit connue, porte ou'on s'en tient à la foi de Nicée el que l'on rejette toutes les lettres et documents qui ont amené la controverse actuelle. Alexandre prit soin de communiquer ces décisions au vieil Acace de Bérée : là une nouvelle assemblée ajouta plus de quatre articles aux six adoptés déjà, et le tout fut porté à saint Cyrille par Aristolaus en personne. Cyrille ne demandait pas mieux quo de déclarer encore son adhésion au symbole de Nicée, mais il trouva déraisonnable la demande à lui faite, d'abandonner tout ce qu'il avait écrit dans les discussions nestorienno. Labbe, Lut, Col. II 4.1151,1157;l.iv,col.666; Baluze, p.786. Cette réponse fut bien accueillie par Acace, Jean et tous ceux qui avaient à cœur la paix de l'Église; mais elle déplut à Alexandre et à Théodore!. Baluze, p. 757, 782. Cette première défection de ses amis plongea l'évêque d'Hiéracle dans un chagrin profond qu'il exhale dans une lettre déjà très violente à André de Samosate. Baluze, p. 764-765. Mais quand, au mois d'avril 433, Jean et les principaux évêques d'Orient eurent signé la paix, anathématisé les impiétés de Nestorius, la colère du vieux métropolitain ne connut plus de bornes.

111. Son OPINIÂTRETÉ définitive. — Alexandre connut la réunion par une lettre personnelle de Jean, qui le conjurait de ne pas retarder plus longtemps la paix de l'Église. Au reçu de cette missive, il écrit à André de Samosate et à Théodore! que Jean a cessé d'être un véritable évêque, el il le retranche de sa communion. Baluze, p. 789, 800. En vain, ces deux amis multiplient leurs instances toutes courtoises et pleines de respectueuse ailection. Alexandre les repousse avec le plus injurieux dédain : ils peuvent agir à leur guise, trahir la lui si cela leur plaît el rentrer en communion avec l'Égyptien; pour lui, jamais il ne se résignera à pareille souillure; plutôt l'exil, la mort, les bêtes, le bûcher, que la communion avec l'hérétique. Baluze, p. 768, 775, 799-800, 800-810. En vain Théodore! le presse-t-il, dans un langage tout lilial, de se trouver au concile «le Zeugma avec André de Samosate pour délibérer sur les conditions de la paix. Le concile dut se passer de son concours, et la parfaite orthodoxie «le saint Cyrille y fut reconnue. Alexandre s'exaspéra davantage. Maximin d'Anazarbe eut beau condamner à son tour Cyrille el les évêques fidèles : c'était vraiment trop peu pour compenser la défection de Jean et des nombreux prélats qui marchaient à sa suite, pour compenser encore l'approbation donnée par le saint-siège au concile d'Ephèse. Aussi à André qui s'est réuni à Cyrille et insiste avec douceur et fermeté pour le ramener, le vieillard refuse de répondre et retranche Cet ami de sa communion. Baluze, p. 804, 810. 816. Peu après, c'«*l Théodore! qui fait aussi sa paix et renouvelle près du métropolitain d'Hiéracle les démarches * les plus charitables. On lui répond avec impertinence : « Je crois que vous n'avez rien omis pour le

salut de ma malheureuse âme; vous avez même fait plus que le bon pasteur de l'Évangile qui n'a cherché qu'une fois la brebis égarée. Tenez-vous donc en repos, et cessez à l'avenir de vous fatiguer et nous aussi. > Inutilement encor». Théodore! lui mande la réunion de la Cilicie et de risaurio. Baluze, p. 865, 867. Le prélat de plus en plus aveuglé conjure qu'on lo laisse en paix. Dès lors il se fait une loi de fuir la vue, la conversation, le souvenir même de tous ceux qui demandent à lui parler sur ce sujet, les regardant comme «les gens rattachés de cœur à l'Égypte et qui tous no cherchaient qu'à le tenter et Pabattre. Baluze» p. >78-879.

Deux faits d'ailleurs s'en vinrent accentuer encore son éloignement. Jean crut devoir user de son pouvoir patriarcal pour sacrer des évêques dans la Syrie ciphratésienne. De plus, Alexandre ayant érigé, non sans de sérieux sacrifices, une église en l'honneur de saint Serge, toute une ville, Sergiopolls, se développa bientôt autour du sanctuaire. Or, sans même consulter le fondateur, Jean avait ordonné un évêque pour cette nouvelle église. Le métropolitain, el aussi ses suffragant*, ne manquèrent pas «le protester vivement, el contre ce qu'ils appelaient une ingérence abusive dans leurs droits, et contre le choix des personnages ordonnés. Bahize, p. 830-8 , 837-838, 865.

Cependant l'on avait remontré à Pulchérie et à Théodose le grand obstacle que rencontrait la paix dans l'obstination d'Alexandre et deses partisans. Un rescrit impérial vint donc enjoindre aux récalcitrants ou de se réunir au patriarche d'Antioche, ou de quitter leurs sièges. L'ordre fut d'abord exécuté contre Dorothee, Méléce de Mopsueste et quelques autres. Mais Jean répugnait à en venir à celle extrémité avec son ancien ami, el, une fois encore, il lui députa Théodore!, mais inutilement toujours. Malgré son échec, ce dernier conseillait néanmoins la patience : les conséquences d'une sévérité excessive pouvaient être désastreuses; le vieillard est généralement regardé comme le fidèle Ipn.ml de la vérité; on admire son courage et on révère universellement sa piété; un schisme pourrait s'en suivre. Baluze, p. 871. Aussi le patriarche résolut-il d'entreprendre un dernier effort en priant une délégation de prélats de se rendre auprès de l'évêque d'Hiéracle; ils ne réussirent pas à le fléchir. Baluze, p. 883-886. Après cela, Jean ne pensa plus devoir arrêter l'exécution des ordres impériaux. Le général Denys, *fiia/yafer militia) per Orientem*, el son second, le comte Titus, écrivirent de conceit à Alexandre une lettre fort courtoise lui demandant «le leur éviter la peine d'accomplir un devoir douloureux, en faisant enfin sa soumission. L'évêque protesta de nouveau qu'il ne pouvait s'unir à Jean d'Antioche sans blesser la foi; il pria en même temps qu'on voulût bien lui signifier en secret l'ordre de partir : il était prêt à le faire sans bruit. Baluze, p. 879-881,884. Titus manda donc à Lybien, gouverneur de l'Euphratésienne, d'obliger Alexandre à sortir immédiatement d'Hiéracle, s'il refusait toujours sa soumission, el de soutenir le successeur que désigneraient les évêques. Le vieillard partit simplement el fut relégué en Égypte aux mines de Farnothin. Il y mourut dans cette obstination inflexible qu'un effroyable orgueil peut seul expliquer. Baluze, p. 868, 881-882.

Son peuple, qui aimait en lui la douceur des manières, la dignité de vie et une science réelle, n'osa point s'opposer aux ordres de l'empereur. Mais, en signe de deuil, il tint fermées ses églises, et toute la cité parut vouloir s'envelopper dans une douleur inconsolable. La situation parut à Lybien si grave qu'il crut devoir entretenir Titus des mesures à prendre pour ramener ce peuple à sa vie normale. De son côté, le patriarche adressa au clergé et aux fidèles d'Hiéracle* une lettre où il les assure qu'aucune animosité personnelle n'a dicté la mesure prise à l'endroit de leur évêque. Seule, l'opposition obstinée d'Alexandre à la réunion a clé la cause «le tout le mal :

et si aujourd'hui même le vieillard acceptait U paix offerte, on serait heureux de l'accueillir encore. Baluze, p 879-883.

Voir l'yn documents qui concernent le concello «Taph^ne et le-historien* duniMtorianiems : Lupua, £piat. ; Labbft, Conçu., l u i ; IUuic, *Nova collect, conoil.*; G. Cave, D< icnptor. rectr*., Genève. 1720. p. 200; dum Oitllcr. *Hist. des aut cedés*, 2' édit., Paria, 1801. t. vm, p. 374-380; EbedjoM. *Calai. script rccUt.*, 190, dan- Aasrinani, *lliblioth. orient.*, t, ma, p. 197; Pagi, (.rit. *annal. Ilarun.,s&*. 13; an. 434, R. 10, au. 135,5*11; EUies Dupin, *lliblioth. drenul. ecclés.*, t.î,p.C75; Tillewont. *Mem.* I cceMf.,L Xty, xv; llefele, *Hiet dew concitea*, trad.laïclercq. Pari-, 1008, t. II. p. 295 sq.; Smith cl Wace, *A dictionary of cio *-tain Mioyraphy*, Londres. 1877, v- Alexander.

H. Ql il uet .

12. ALEXANDRE, abbé do Jumiègos, audiod sede Rouen, mort en 1213. A écrit une épltre pour expliquer ce texte, Matth., XVI, 13 : *Quem dicunt homine* tue [hum homititt?* Il fait voir qu'il affirme la nature humaine du Sauveur. Cette lettre a clé recueillie par Marlène dans son *Thésaurus anredotorum*, Paris, 1717, t. i, p. 777-780, et reproduite dans *P. L.*, \ ccv, col. 919-923.

Histoire littéraire dr la France, L xv, Parie, 1820, p. 610; L xvn, Paris, 1832, p. 149.

A. Vacant .

13. ALEXANDRE No6l. — I. Biographie II. Écrits.

I. Biographie.—Né à Rouen h* 19janvier 1639. Apres ses études de college dans lesquelles il se distingua par la vivacité et la précocité de son intelligence, il prit, Âgé de quinze ans, l'habit des frères prêcheurs dans le couvent de sa ville natale et y fit profession le 9 mai 1655. Envoyé aussitôt après au couvent d'études de Saint-Jacques de Paris, il s'y livra â l'étude de la philosophie, de la théologie et â la prédication. Il fut présent- en Sorbonne vu 1672 pour subir les épreuves de la licence. So succès dans les exercices publics le firent choisir dès lors par le ministre Colbert pour le mettre au nombre îles ecclésiastiques qui travaillaient à la formation théologique de son fils, Jacques-Nicolas, le futur archevêque de Rouen (1691). Le 21 février <675, le P. Alexandre reçut le litre de docteur en Sorbonne et devint pendant de nombreuses années le premier professeur, ou régent, de théologie du couvent de Saint-Jacques. C'est alors qu'il compta parmi ses étudiants le P. Hv.icinthe Serry et le P. Hyacinthe Amat de Graveson. Par son infatigable activité littéraire et son rang éminent dans la faculté de théologie de Paris, il joua un rôle important «Lins les affaires ecclésiastiques de son temps Il prononça des discours devant le roi et dans les assemblées du clergé de France qui lui accorda, en reconnaissance de ses grands travaux, une pension annuelle «le SIX livres. Il fut mêlé aux affaires du cas de conscience (1703) et de l'acceptation de la bulle *Unigenitus* (1713). En I7ü6, il fut nomm«(provincial de la province de Paris, et exerça cette charge pendant quatre ans. Pendant les dernières anm;es de sa vie, sa vue s'affaiblit â la suite de ses longs travaux, et il mourut, presque aveugle, â Paris, le 21 août 1724.

Le P. Alexandre fut tenu en singulière estime par un grand nombre d'évêques français et de personnages savants. Il trouva pareillement «les sympathies lres vives parmi des membres les plus éclairés du Sacré-Collège, comme les cardinaux Noris, d Aguirre, Casanate, Orsini, le futur Benoît XIII, etc. C'est à tort quo l'on a imputé au P. Alexandre des tendances jansénistes. Ses doctrines no s'écartent pas de celles de l'école thomiste, el il a protesté lui-même avec la dernière énergie contre semblables accusations (lettre au cardinal de Nouilles, 8 janvier 1703, et preface de son *Ex/msitum des Evangiles* dédiée à Clément XI). Il va par contre, en quelques endroits de l'histoire eccmiastique du P. Alexandre, des tendances gallicanes, si communes en France au temps de Ixnîis XI\ et au sein «le la Sorbonne dont il était membre.

DICT. DE TJIEOL. CATHOL.

11. Écrits. — L'activité littéraire du P. Alexandre s'est étendue a presque tout le domaine des sciences sacrées. Se* o uvres principales sont relatives a l'histoire ccclé-BŪistique, h théologie, l'Écriture sainte et la polémique.

/ . *iisjo irf.* — Ce fut la société d'ecclêeiatliques qui travaillait à h formation thtkdogiqu- du fils de Coll- rt qui pressa le P. Alexandre d entreprendre h publication d une histoire rcchlsastique pour laquelle on le trouvait admirablement préparé. Alexandre se mil au travail avec une grande vigueur, cl l'histoire du Nouveau Testament jusqu'à la fin du xn* siècle parut en 2fi voLin-d", dans l'espace d une dizaine d'années, sou@ ce titre : *.Srlecta historiée rcclcuaslicje capita, et m loca rpud'ja nuignia dissrrtafionrs histcncte, chronologies^, dogma-hrar*, Paris, 167M686. En 1687, ces *26 volumes furent réédités â Paris. Deux ann«*es apres, Alexandre publiait, en 6 vol. in-8*t l'histoire de l'Ancien Testament : *SrU> ia hitloriæ Vdens Trstaenenh capita, et m loca rj-^dcmt* etc., Paris, 1f»89.

Le P. Alexandre n adopta pas pour écrire son histoire la méthode d un r- cit continu. Il di>tnbua toute si matière en une suite de dissertations dont chacune groupe des falls ou des données homogènes, ce qui facilite l'élude spéciale de chaque question. Ces dissertations sont spécialement conduites en vue de l'étude d. . sources et la critique des questions obscures ou controversées. Lntilib- et la supériorité de facture de **et** énorme travail lui valut un très grand suçons. Les quatorze premier*» volumes avaient paru, quand Innocent XI fit adresser les plus vifs éloges au P. Alexandre par le cardinal Cybo (15 juillet 1682). Mais les volumes suivants qui traitaient des luttes du sacerdoce cl de l'empire aux Xi-et xn- siècles déplurent i Rome à cause des tendances gallicanes qui s'y manifestaient. A raison des dangers que couraient en France lrs droits pontificaux au len-«lemain de l'assemblée du clergé de 1682, l'histoire du IL Alexandre fut condamnée sous peine dexcommunication I68L1687). l'n dominicain de Louvain, le P. Γηη-i*ois d'Eughirn, opposa à Alexandre son écrit *Srdû afMistobcec pro Gregorio 17/ i indiralala (uhvixts* .Val. *Alrj-andntm*, Qdognr, 1GSI. Alexandre lui répli«qua vivement dans la réédition de son histoire.

La censure élaborée par la commission romaine qui avait examiné l'ilistoire du P. Alexandre * Uni v^h iu c aux mains de ce dernier, il donna une nouvelle édition de son Histoire ecclésiastique en y intercalant ce document et en le faisant suivre des explications ou justifications estimées n« erssaires. Cette édition porta le titre suivant <(ui devait demeurer définitivement i l'ouvrage. *Jrstorict cci'lc^tashca Veteris Sarigue Teslamrnlî ab orbe ixnitiiln ad annum post Christum natum miUesimnni s»rc. nh*Mmumf et in loca ejusdem insujma dissertationes historicae, chmnolngicx, cnticx, dogmatice*, Paris, 1699, 8 vol. in-fol. Deux autre" éditions suivir nt également en 8 vol. in-fol. : Pans, 1713; Pans, mais eu réaht- Venise. 1730.

En 1731, le P. Const. Roncaglia, des clercs d« la Mère de Dieu, donna une nouvelle rdibun, Lucques, 9 vol. m-foL.avcc des additions destinées à rectifier les points qui avaient déplu à l'autorité romaine. Celle édition el celles qui suivirent furent exemptes de censures, et le secrétaire de l'index donna même a ce dessein une d-*clantion spéciale (21 dec. 1748). L'Histoire ecclesiastique avec les notes de Roncaglia fut nudilée â Venise, sous le nom de Paris, 1710-1714, t8vol.in-i-; à Ferrure, 1758-1762, 9 vol. in-fol.

Le célèbre P. J. I). Mansi, de la même congrégation que Roncaglia, compléta l'œuvre de ce dernier et donna une nouvelle édition de l'Histoire d'Alexandre:Lucques, 1719, 9 vol. in-fol., plus 2 vol. de suppléments qui continuent l'histoire pour le XVII- el le xvm- si^le. C- st l'édition la plus estimée, el elle a été plusieurs fois l réimprimée : Venise, 1771, 9 voL in-fol.; Iussano, 1778,

I. Vie. — La date et le lieu de sa naissance sont inconnus. Il prit son nom « du couvent de Halés, au comté de Gloucester, où l'on pense qu'il avait fait ses premières études.

Il vint à Paris, y fréquenta les écoles, y fut reçu docteur et y enseigna la philosophie et la théologie. C'était un professeur très renommé quand il entra, en 1222, ou plus probablement en 1231, comme bonifie, *Chartul. univers. Paris.*, Paris, 1889, t. 1, p. 135, dans l'ordre des frères mineurs, qui le chargèrent aussitôt de la direction de leurs études, le maître de Florence, second général des franciscains, leur avait défendu de prendre le titre de docteur, comme contraire à l'humilité dont ils faisaient profession. Alexandre, qui portait ce titre avant sa réception dans l'ordre, le garda avec sa chaire sous l'habit de saint François. Les frères mineurs Limitèrent depuis lors. De son vivant, l'université de Paris ne songea pas à leur en contester le droit.

Alexandre travaillait sans relâche à la préparation de ses cours. Ses historiens le disent et nous en avons la preuve dans la Somme qui reproduit son enseignement. On le désigna sous le nom de *doctor irrefragabilis*. Ce titre lui fut-il donné spontanément par ses élèves? Nous ne savons. Plusieurs auteurs pensent qu'il lui fut attribué à la suite d'une bulle d'Alexandre IV, du 28 juillet 1250, dont il sera question plus loin. et où ses sentiments sont traités *irrefragables, sententiarum irrefragabilium*. Quoi qu'il en soit, il n'est pas surprenant qu'il ait excité l'admiration de ses contemporains.

Il eut certainement pour disciple Jean de la Rochelle. Saint Bonaventure, qui entra dans l'ordre de Saint-François en 1238, appelait plus tard Alexandre son père et son maître, *pater et magister noster*. *IV Sent.*, l. II, dist. XXIII, q. HI. Ce qui suppose qu'il avait aussi suivi ses leçons. Furent-elles aussi entendues par saint Thomas d'Aquin en 1244? Wadding et Sbaralea l'ont soutenu. Ils se fondaient sur une épitaphe qui ornait le tombeau d'Alexandre de Halés. Mais il semble bien que la première épitaphe qui fut placée sur cette tombe n'ait rien contenu de pareil. D'autre part, si nous en croyons les biographes de saint Thomas, ce dernier aurait commencé l'étude des sciences sacrées à Cologne, à l'école d'Albert le Grand, et ne serait venu à Paris qu'après la mort d'Alexandre. Wadding croit encore que Duns Scot fut l'élève du premier docteur franciscain. Cette opinion ne s'appuie sur aucun texte; elle est même tout à fait invraisemblable, car Duns Scot mourut en 1308, soixante-trois ans après la mort d'Alexandre de Halés.

Jean de la Rochelle enseigna sous Alexandre, et figure en 1238, parmi les maîtres en théologie de l'université de Paris. Deniile, *op. cit.*, t. i, n. 108, p. 158.

En 1242, Alexandre de Halés composa avec les franciscains Jean de la Rochelle, Richard et Robert « la Bastia, une explication de la règle de saint François, Wadding, *Scrip. ord. minorum*, p. 9, et il fut envoyé au chapitre général de son ordre qui se tenait à Bologne.

Il mourut trois ans plus tard, le 21 ou le 27 août 1215 suivant Wadding, *ibid.*, le 15 août suivant Deniile, *op. cit.*, p. 187. Il fut inhumé dans l'église du couvent des Cordeliers à Paris, où l'on voyait son tombeau jusqu'en 1790. Jean de la Rochelle l'avait précédé de quelques mois dans la tombe. Deniile, *ibid.*

II. ÉCRITS. — On a attribué à Alexandre de Halés un grand nombre d'écrits philosophiques, historiques, exégétiques ou théologiques, dont la plupart ne sont pas de lui. Nous ne parlerons que de ceux qui ont été imprimés.

1. *Ouvrages philosophiques*. — Alexandre de Halés avait enseigné la philosophie. Il est donc probable qu'il eût des travaux sur cette science. On a imprimé sous son nom : 1. *Commentarii in metaphysicam Aristotelis*, Venise, 1572. et 2. *Expositio super tertium librum de anima* (Oxford), 1850. Mais le premier de

ces ouvrages a pour auteur Alexandre d'Alexandrie, qui était général des frères mineurs en 1313. Pour le second, il est si rare que les critiques n'ont pu l'examiner. Sbaralea, *Supplementum Waddingi*, Rome, 1806, p. 19, incline à penser qu'il est aussi d'Alexandre d'Alexandrie.

2. *Ouvrages historiques*. — On a attribué à Alexandre de Halés *De factis Mahummedi*, ou *Dr origine, progressu et (me Mahumetes et quadruplici reprobatione prophétisé ejus*, Strasbourg, 1550; Cologne, 1551, mais cet ouvrage a pour auteur Jean de Galles, franciscain anglais du 14^e siècle. *Histoire littéraire de la France*, t. xvi, p. 326.

3. *Écrits exégétiques*. — On a publié sous le nom d'Alexandre de Halés : *Pastilla in psalterium*, Venise, 1496; Leipzig, 1551; Vienne, 1556. Cette attribution est fautive, car le même ouvrage a été aussi publié sous le nom de Hugues de Saint-Cher, Venise, 1516 et 1516, etc., et il est bien de ce dernier auteur. On a encore imprimé, sous le nom d'Alexandre, d'après un manuscrit du couvent des franciscains d'Anvers, *Commentarii in Apocalypsim sancti Joannis*, in-fol., Paris, 1647. Les critiques doutent que ce commentaire soit de la main d'Alexandre. Cependant parmi des citations d'auteurs du 15^e siècle, cet ouvrage n'en contient aucune d'écrivains postérieurs au commencement du 16^e siècle. C'est un indice en faveur de son authenticité.

4. *Ouvrages théologiques*. — On a imprimé sous le nom d'Alexandre les ouvrages suivants : 1. *Summa virtutum*, Paris, 1509; ouvrage inachevé. La Somme théologique d'Alexandre dont nous allons parler, ne contient pas les questions *De virtutibus in genere* qu'il avait annoncées. On en a conclu qu'il devait avoir écrit un traité des vertus, qui se serait détaché de la somme. Mais nous verrons que sa somme est inachevée et qu'elle offre plusieurs autres lacunes semblables. D'autre part, il s'est trouvé que la *Summa virtutum* dont on faisait honneur au docteur franciscain, avait des ressemblances avec la seconde partie de la Somme de saint Thomas d'Aquin. Bien que ces ressemblances fussent lointaines (S. *l'œuvre*: *opera*, Quaracchi, 1882, t. i, p. 60, 61), on accusa ce dernier de plagiat : ce qui envenima la discussion. La vérité est que cette *Summa virtutum* n'est point d'Alexandre, mais d'un auteur franciscain postérieur, Zeiler. *Der Katholik*, 1879, t. 1, p. 38-39; S. *l'œuvre*: *opera*, Quaracchi, 1882, t. 1, p. LXI. 2. *Prosper de Marliné, La scolastique et les traditions franciscaines*, Paris, 1888, p. 53. Simler, *Des sommes de théologie*, Paris, 1871, p. 118-131, analyse assez longuement la *Summa virtutum* dont il a découvert un exemplaire et soutient qu'elle est l'œuvre d'Alexandre. Mais il y a une grande différence entre ce qu'on dit de la foi dans la *Summa theologica* (voir plus loin) et dans la *Summa virtutum*. Simler, *op. cit.*, p. 127, 128. La *Summa virtutum* est en outre divine en collationes, articuli et quaestiones, et non en quaestiones, membra et articuli. Ce qui prouve qu'elle n'a jamais fait partie de la *Theologia summa*, dont les divisions sont intitulées de cette dernière manière. Cependant la *Theologia summa* est le seul ouvrage attribué à Alexandre par la bulle d'Alexandre IV, du 28 juillet 1256 (voir plus loin), qui n'aurait pas manqué de signaler aussi la *Summa virtutum*, puisqu'elle en est distincte, si elle avait été attribuée des lors au célèbre docteur franciscain. — 2. *Expositio quatuor magistrorum in regulam sancti Francisci*, imprimée dans *Finnamentum trium ordinum*, Nuremberg, 1182. C'est l'explication de la règle de saint François que nous avons vu rédiger par Alexandre en collaboration avec trois de ses confrères. — 3. Un sermon sur l'Immaculée Conception, attribué à tort (cf. Prosper de Marliné, *La scolastique et les traditions franciscaines*, p. 367 sq.) à Alexandre de Halés (voir plus loin son opinion sur ce dogme), a été imprimé à Louvain en 1663, par les soins de Pierre de Aha. — 4. *Quaestiones*

tn *quatuor Sentent, libros*, Lyon. 1515. Cet ouvrage ne diffère pas de la *Summa theologia* d'autant qu'il va être question. D'anciens auteurs ont attribué, il est vrai, à Alexandre d'avoir commenté le Maître des Sentences; mais il est probable qu'ils donnaient le titre de commentaire à sa Somme dont les grandes divisions répondent à celles de Pierre Lombard. Plus tard on a cru à tort que c'étaient deux œuvres différentes. Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, Leipzig, 1722, t. III, p. 131, 132.

Parmi les ouvrages que nous venons d'énumérer, l'explication de la règle de saint François, est le seul qui ait certainement Alexandre de Halés pour auteur. Il nous permet de faire connaître son œuvre principale, intitulée *Summa theologiae summa*.

III. *Summa theologiae*. — 1. *Histoire*. — Wadding raconte que l'*Histoire littéraire* de la France, loc. cit. infra, admet, à sa suite, que cet ouvrage fut rédigé par ordre d'Innocent IV et qu'il fut soumis à l'examen de soixante-dix docteurs de l'université de Paris. Aucun texte conservé parmi les bulles pontificales ou aux archives de l'université de Paris ne confirme ces affirmations. Denifle, *Chartul.*, t. I, p. 329. Elles sont d'autant plus suspectes qu'il n'en est pas question dans la bulle d'Alexandre IV du 28 juillet 1256 qui prescrit de compléter l'ouvrage d'Alexandre. Sbaralea. *Hullarium franciscanum*, Borne, 1759-1768, I, n. p. 151, 152. Cette bulle se trouve aussi dans Ecliard, *Scriptores ordinis praedicatorum*, t. I, p. 361, qui est le premier à l'avoir publiée in extenso, dans Prosper de Marigné, op. cit., p. 50 et dans Denifle, *Chartul. univers. Paris.*, t. I, n. 286, p. 328. D'après cette bulle, Alexandre de Halés était mort avant d'avoir pu terminer son vaste travail; le franciscain Guillaume de Métilon avait reçu la mission d'achever l'œuvre du docteur irréfragable, mais il ne s'en était pas encore acquitté en 1256. Alexandre IV ordonne au ministre général des frères mineurs en France d'adjoindre à Guillaume quelques autres franciscains pour l'aider dans cette œuvre. La bulle donne à entendre qu'Alexandre de Halés avait travaillé à son ouvrage durant les dernières années de sa vie et jusqu'à sa mort. Oudin. *De scriptoribus ecclesiasticis*, Leipzig, 1722, t. III, p. 217. dit que le complément rédigé par Guillaume de Métilon a été publié dans l'édition de la *Summa* de Lyon, 1515. Elle n'a pas été réimprimée dans les dernières éditions de 1575 et de 1622. Elles reproduisent en effet le travail d'Alexandre tel qu'il est sorti de ses mains. Cela résulte d'un grand nombre d'indices. Le texte de ces éditions renferme beaucoup de lacunes; il est inachevé comme nous allons le dire tout à l'heure. Il cite souvent les trois premiers livres de la *Morale à Nicomaque* d'Aristote d'après deux versions latines du commencement du XIII^e siècle et il ne cite jamais (nous n'avons fait l'examen que pour la seconde partie de la *Somme*) les sept derniers livres qui furent traduits en latin pour la première fois en 1240. Vacant. *Les versions latines de la Morale à Nicomaque*, Paris, 1885, p. 6, 13, 14 et dans *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1885, I, I, p. 3^{sq}. Les bulles qui sont citées nous prouvent aussi que le texte de la *Theologiae summa* a été écrit tout entier dans les dernières années qui précédèrent la mort d'Alexandre de Halés (1215), et avant 1256, époque à laquelle la bulle d'Alexandre témoigne qu'on n'y avait encore fait aucune addition. La seconde partie, q. CLXf, m. XI, invoque en effet une décrétale de Grégoire IX de 1231. D'autre part, la quatrième partie, q. xxxi, m. II, a. 2, 4, établit la légitimité des prescriptions de la règle de saint François par les approbations qu'elle a reçues d'Innocent III, d'Honorius III et de Grégoire IX. Elle cite en particulier l'acte de Grégoire IX par lequel il a mis iniqua de Grégoire IX. *Decret.*, I, V, lit. xxxi. *De excessibus prolatorum*, c. 16, 17. Si la dernière rédaction de cette question xxxi avait été achevée après l'année 1256, et à plus forte raison après l'année 1256,

on n'aurait pas manqué d'y parler aussi des nouvelles approbations données à la même règle, en 1215 par Innocent IV. et en 1255 par Alexandre IV. Nous pouvons conclure de l'omission de ces bulles dans une des dernières questions traitées (la quatrième partie est la dernière de la somme, et cette partie n'a que 35 questions) et des autres indices précédemment notés, que la somme, telle que nous la possédons dans les éditions de 1575 et de 1622, est tout entière de la main d'Alexandre et qu'elle ne contient point d'addition de Guillaume de Métilon.

C'est à ces deux éditions de 1575 et de 1622, dont les divisions sont identiques, que se rapportent les références de cet article.

2^o *Division et objet*. La somme d'Alexandre est divisée en quatre livres des *Sentences*. — Alexandre de Halés a suivi dans sa somme la division en quatre parties des livres des *Sentences* de Pierre Lombard. Les titres des éditions de 1575 et de 1622 expriment l'objet de chaque partie, dans une énumération qui ne répond point aux idées directrices d'Alexandre. Voici comment il formule lui-même sa division, dans un prologue placé en tête de la troisième partie (il n'y a pas d'introduction en tête de la première) : *Inquisitio catholica de Itis quae pertinent ad fidem quatripartita est. Prima pars perlinet tui cognitionem substantiae divinae trinitatis et unitatis; secunda ad opera divinae conditionis; tertia ad personam Salvatoris in natura divinitatis et natura humanitatis, quarta vero perlinet ad sacramenta salutis et opera futura glorificationis*. Ainsi la première partie traite de Dieu, la seconde des créatures, la troisième du Christ, la quatrième des sacrements et des fins dernières.

Chaque partie est subdivisée en questions. Dans les dernières éditions publiées en 1575 et 1622, la première partie renferme 74 questions; la seconde, 171; la troisième, 64; la quatrième, 35. (La division n'est pas tout à fait la même dans les éditions antérieures pour les trois dernières parties qui y sont partagées en un plus grand nombre de questions.) Les questions sont subdivisées en membres, *membra*; les membres en articles et quelques articles en paragraphes (§).

Nous avons dit que la grande division d'Alexandre était empruntée à Pierre Lombard. Il est visible qu'il s'inspire aussi des quatre livres des *Sentences* dans ses subdivisions et les développements qu'il donne à la doctrine. Cependant il ne suit pas en tout son guide. Dans la première partie Pierre Lombard, après une première distinction sur l'Écriture, commençait par la trinité et finissait par les questions de nos traités *De Deo uno*. Alexandre ouvre une autre voie que devait suivre la Somme de saint Thomas d'Aquin. Après deux questions préliminaires *De doctrina theologica*, q. I, et *De cognitione Dei*, q. II, il commence par la matière *De l'homme*, q. III-XV, et aborde seulement ensuite le mystère de la sainte Trinité, q. XVI-LXXIV, en s'étendant plus encore que Pierre Lombard sur le sujet des *noms divins*, q. XLVIII-LXX, où se mêlent les questions relatives au *De Deo uno* et au *De Deo trino*.

Dans sa seconde partie, Alexandre suit pas à pas le Maître des Sentences. Comme lui, il s'occupe successivement du principe des choses, des anges, de l'œuvre des six jours, de l'homme et du péché. Mais il insiste davantage sur les questions philosophiques ou sur d'autres points qui lui paraissent importants : il développe ce qui regarde les causes, q. I-VI (qu'il divise en causes exemplaires, efficientes et finales), la nature des créatures, q. VII-XV, la nature des anges q. XVI-LXXIII, et le péché, q. LXXIV-LXXV, qu'il étudie en commençant par la question générale du mal, q. xciv.

Dans la troisième partie Pierre Lombard rattachait à la question du Christ la matière de la foi, de la résur-

rance et de la charité, à la suite de laquelle il étudiait leur vertu et le décalogue. Alexandre de Halés place également l'étude de la morale à la suite de celle du Christ, objet de notre foi. Mais son plan de moralité, qui prépare encore celui de saint Thomas, est supérieur à celui du livre des *Sententie*. Il commence par l'étude des lois, sur lesquelles il s'étend longuement; il entre en matière par deux questions, q. XXVI, XXVII, *De lege iurata* et *De lege naturali*, pour passer à lui-même Moïse, q. xxviii-LV, dans laquelle il étudie tout le décalogue, et à la loi évangélique, q. lvi-ix. Il traite après cela de la grâce, q. lxi-ixvii. Son plan comprenait ensuite un traité de vertus, des dons et des béatitudes. Mais, comme nous le dirons, il ne l'a pas rempli et n'a pu rédiger que deux questions, q. LXVIII et lxiix, *De fine formata* et *De artibus fidei*.

La partie rV d'Alexandre de Halés suit aussi le même plan que le IV^e livre des *Sententie*. Elle «levait embrasser la matière des sacrements en général, des sept sacrements en particulier et des fins dernières; mais elle est inachevée et s'arrête au milieu du sacrement de pénitence, Alexandre insiste sur les questions générales relatives aux sacrements et sur les œuvres de satisfaction, en particulier sur l'aumône, q. XXIX-XXXV, ce qui lui donne occasion de s'arrêter longuement à la pauvreté volontaire, telle que la prescrit la règle de saint François. A la question x, au milieu du membre v, relatif à la consécration, se trouve intercalé un *Tractatus de officio* mû*, qui n'est pas annoncé dans le plan de l'ouvrage. C'est un commentaire des prières et cérémonies de la messe depuis l'Introït jusqu'à la communion. *

3^o *Imperfections et lacunes*. — Nous savons par la bulle d'Alexandre IV, du 28 juillet 1236, qu'Alexandre de Halés, surpris par la mort, a laissé son œuvre inachevée, *perfecta pietatis imperfectus est labor*. Telle «pie nous la possédons, elle renferme, par suite, des matières qui n'entrent pas dans le plan annoncé, comme le *Tractatus de officio missa*: dont nous venons de parler. 1) autres sont développées en dehors de leur place naturelle. C'est ainsi que nous trouvons, à la troisième partie, q. xli-XLIV, une étude sur les obligations des juges, des accusés, des accusateurs et des avocats, à l'occasion des préceptes judiciaires de la loi mosaïque. Il y a surtout dans cette vaste encyclopédie théologique de nombreuses lacunes, c'est-à-dire de nombreuses omissions de parties nécessaires ou annoncées comme devant l'être traitées. Voici les principales de ces omissions. Il n'y a pas de prologue général en tête de l'ouvrage bien qu'il y en ait un en tête du livre III. Le livre I paraît complet. Le livre II se termine par la question CEXIX, *De scandalo*. En tête de cette question, on annonce cependant des études sur l'homicide, soit en duel, soit dans les tournois, la rapine, l'usure, le contrat frauduleux, le vol. C^e* études ne se trouvent pas à la suite de la question. Celles sur l'homicide (non sur le duel et les tournois), et le vol (non sur l'usure et le contrat frauduleux) sont l'objet des questions XXXIV, *De quinto precepto*, et XXXVI, *De septimo precepto*, du livre III. Il manque dans ce livre III les traités sur les vertus en général, la vertu formée d'espérance, la charité, les vertus cardinales, les dons, les fruits et les béatitudes, traités qui devaient suivre les faits d'après le prologue «du livre III et les introductions aux questions xxvi, i.v, lxi. lvi. Il manque au livre IV ce qui concerne les sacrements d'extrême-onction, d'ordre et de mariage, et les fins dernières, matières qui étaient annoncées par le prologue du livre III. Voir sur ces lacunes une dissertation de De Hubei*, dans *Summa Theologiae Thoma Aquinatis*, I. iv.p. m w \ ipl* . I7k i.

Ces imperfections ne sont pas imputables à Alexandre de Halés, car il les aurait fait certainement disparaître si la mort ne lui en avait ôté le temps. En les laissant dans son ouvrage, les frères mineurs du xiii^e siècle et les éditeurs du xiv^e, du xv^e et du xvi^e siècle, nous ont

fourni la preuve que nous possédons vraiment l'œuvre d'Alexandre sans retouche, et telle qu'elle est sortie de ses mains. Il y a lieu de nous en féliciter.

Celle raie un et les autres que nous avons indiquées plus haut dans l'histoire de la *Theologia summa* nous semblent mettre tout en doute de cette même an-dcMM de toute contestation, au moins pour les parties qui rentrent dans le cadre tracé en tête des questions. Le savant P. Mandonnet «lit cependant avoir des raisons de lui attribuer une date postérieure au milieu du treizième siècle; mais il n'indique pas ces raisons. Reçu thomiste, janvier 1899, p. 691. Roger Itaon semble dire au contraire que cette somme serait antérieure à Alexandre. Il affirme qu'elle lui a été attribuée, à son entrée chez les franciscains, par respect, *opus minus*, Londres, 1859, p. 326. C'est une boutade qui explique sa mauvaise humeur contre le docteur irréfragable. En d'autres endroits il reconnaît l'authenticité de cette somme. Ern. Charles. *Roger Bacon*, Bordeaux, 1917, p. 117.

V *Éditions et résumés*. — La somme d'Alexandre «le Halés a eu un assez grand nombre d'éditions: Venise, 1475, 1 in-fol., sous le titre de *Summa D. Thomae Aensis*; Nuremberg, 1481, 1482, 1 in-fol.. Puvie. 1489, 4 in-4; Venise, 1496, 1 in-fol.; Bâle (Nuremberg, suivant Sbaraka), 1502; Lyon, 1515. 1516, 4 vol. in-4 (*ous le titre *Questiones in quatuor Sententiarum libros*, avec le complément de Guillaume de Méton); Venise, 1576, 1575, 1 vol. petit in-fol. Celle édition est la meilleure. Elle contient en tête quelques excellentes tables, imprimées en 1576. Le texte de la somme a été imprimé en 1575, avec additions de titres, de numéros, de conclusions pour chaque article, de références marginales pour les citations faites dans le texte. L'ouvrage porte le titre de *L'universa theologia summa*. L'ne dernière édition, publiée à Cologne, en 1622, en 2 grands in-fol., reproduit complètement l'édition de 1573 mais sur un mauvais papier que l'encre a jauni. La division en questions n'est pas la même dans ces deux éditions que dans les précédentes, nous l'avons déjà remarqué.

Pierre Roschinger a composé un résumé ou une copie du grand ouvrage d'Alexandre de Halés: *Repertorium, in universam doctrinam Alensem*, Venise. 1502; Lyon, 1517. On en trouve d'autres résumés manuscrits dans quelques bibliothèques. Cf. Sboralea, p. 17.

IV. Méthode. — Depuis longtemps déjà, on rédigeait des sommes ou l'on cherchait à synthétiser en un corps de doctrine l'ensemble de la théologie. Les quatre livres de *Scntentia* de Pierre Lombard étaient une somme véritable, publiée sous un autre titre. On avait fait d'autres sommes dans l'école d'Abélard (voir ce mot) et dans celles de Saint-Victor. En composant la sienne, Alexandre de Halés n'entreprend donc rien de nouveau. Le but qu'il se proposait était celui de ses devanciers; il voulait laisser une synthèse de la théologie qui servit à l'enseignement des écoles, comme en témoignent la bulle d'Alexandre IV, du 28 juillet 1256: *Studia tua publicis utilitatibus commodavit et laboriosi operis tantum aggrediendo propositum rupex questionibus ihmlogicis... quam pmlixam molitus Ist summam profectibus in lege Domini studere voluntium amipndiosius pro/uturam*.

Cependant, son œuvre se distingue des sommes antérieures par deux caractères qui font d'Alexandre de Halés le précurseur de saint Thomas d'Aquin: 1^o l'usage non seulement de la logique, mais de presque toute la philosophie d'Aristote, et 2^o la manière d'étudier chaque question en particulier.

1^o Jusqu'au xiii^e siècle, on ne possédait d'Aristote que des traités de logique; au commencement du xiv^e siècle, on ne connut les autres ouvrages de ce philosophe que par des résumés ou des traductions faites sur l'arabe et entachées d'erreurs qui les firent proscrire des écoles de Paris, en 1215, par le légat Robert de Courçon. Alexandre

de Halés eut l'avantage de posséder à peu près tous les ouvrages d'Aristote. Jourdain, *Recherches sur les anciennes traductions latines d'Aristote*, 2^e édition, Paris, 1813; Vacant, *Les versions latines de la morale à l'Alcomaque*, Paris, 1885. Encouragé sans doute par le décret de Grégoire IX du 23 avril 1231, qui permettait d'expliquer de nouveau dans l'université de Paris tous les ouvrages d'Aristote, Potlhnst, *Regesta pont. Horn.*, n. 8719; Denifle, *Chartul.*, n. 87, p. 13, il prit aussi, vis-à-vis de ces ouvrages, une autre attitude que ses devanciers. Guillaume de Paris, (pii écrivait vingt ans auparavant, traitait ordinairement Aristote en adversaire et lo combattait. Alexandre de Halés en appelle au contraire à l'autorité de ce philosophe. Il invoque assez fréquemment «es écrits. Cependant il ne les invoque le plus souvent qu'en passant et pour confirmer des doctrines établies par ailleurs. Il ne s'inspire fias moins de la philosophie de saint Augustin que de celle d'Aristote. Endres, *Des Alexander von Haies ptychnologische Lehre* dans *PhiloS. Jahr.*, 1888; De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, p. 251. 255. Il possède en latin le *De anima* du philosophe de Stagire. Cependant, dans une question consacrée tout entière à la définition de l'âme, part. II, q. LIX, il propose sept ou huit définitions, <ane en demander aucune à Aristote. Il ne dit pas, comme fera bientôt saint Thomas, que lamec^l la forme du corps, mais qu'elle est unie au corps *ad modum formæ cum materia*. Il admet et concilie ensemble les diverses divisions de *Vintellectus*, qu'il ht dans saint Augustin, saint Jean Damascene et Aristote. Parfois, d'ailleurs, il connaît ce dernier par des interprétations d'Avicenne qui seront bientôt **rejetées**. Outre un intellect agent cl un intellect possible, il admet, par exemple, avec Avicenne, un intellect matériel, part. II, q. ixix, m. II, a. 2. On pourrait dire qii'Arislole est un de ses maîtres en philosophie, mais qu'il suit plus souvent les interprétations d'Avicenne que le texte même du philosophe grec. En **théologie**, Aristote n'est son maître à aucun titre. Il ne voit pas en lui un adversaire; mais il n'appuie aucune conclusion sur ses principes. Les maîtres préférés d'Alexandre, en théologie, sont saint Augustin, saint Jean Damascene, Hugues de Saint-Victor, saint Bernard, saint Anselme. Cependant, même dans les questions toutes théologiques, Alexandre trahit son esprit philosophique par ses développements sur la nature intime des choses. Cela ressort de la simple indication que nous avons donnée plus haut des sujets sur lesquels il s'est arrêté avec le plus de prédilection.

2) La manière dont Alexandre de Halée étudie chaque question particulière, esl plus caractéristique. Elle diffère de la méthode plus ou moins oratoire usitée avant lui. Non seulement il fait connaître sur chaque point le pour et le contre, à la façon d'Abélard; non seulement il cherche, comme Pierre Lombard, à déterminer ce qu'il y a de vrai dans le pour et le contre el à concilier ainsi dans une sorte de synthèse les opinions discordantes; il partage encore la matière en autant de divisions et de subdivisions qu'il en faut pour l'épuiser cl que l'exige une complète clarté; il étudie enfin chaque membre de ces subdivisions à part. Dans chaque article, il énumère ^parement toutes les autorités qui militent en faveur d'une solution et toutes celles qui militent en faveur de la solution contraire; il propose ensuite sa solution; il termine en revenant sur les autorités contrair» s énumérées au début, pour les combattre et le plus souvent, pour les expliquer. On reconnaît la méthode -uivie constamment par saint Thomas d'Aquin et dont Alexandre de Haies peut être regardé comme le père. Suivant la comparaison du pape Alexandre IV, dans sa bulle du 28 juillet, les arguments de la somme de Halés présentent l'aspect d'une armée rangée en bataille pour écraser d»* son poids les arguments de l'erreur : / n *qua sententiarum irrefragabilium ordinatae*

sunt acies ad obterendam veritatis pondere contentiosa: pervicaciam faUitatis. Mais, comme nous nout en sommes déjà aperçus, Alexandre, qui découvre souvent avec sagacité les traits communs des doctrine* qit se ressemblent, cherche aussi parfois à concilier du opinions disparates.

Sa méthode est donc trop éclectique. Cet éclectisme le porte encore à multiplier les preuves et les autorités, au lieu de se borner aux meilleures. Comme, d'autre part, il s'arrête volontiers à toutes les questions qui l'intéressent, sa somme a pris des proportions extrêmement considérables. Dans sa bulle du 28 juillet 1256, le pape Alexandre IV rappelle *complexam*. Il nous apprend que, même à cette époque, les délicats la trouvaient prolix; mais que les frères mineurs qui l'étudiaient et sentaient l'utilité de toutes ses parties la jugeaient brève: *Prolixitatem quippe, si quant in eadem summa lector delicatus abhorret, studiosis vobis tn ca sic reddit continua partium suarum utilitas brevem*. Roger Bacon, qui était pourtant franciscain, appréciait, quelques années plus tard, avec beaucoup moins de respect, cette lourde somme, dont un cheval aurait plus que sa charge, *qique est plus quant pondus unius equi. Opus minus*, Londr. 1859, p. 326.

V. Doct hinc. — La doctrine d'Alexandre a toujours été regardée comme une doctrine sûre. Elle n'a été l'objet d'aucune condamnation. Elle a reçu au contraire les plus grands éloges du pape Alexandre IV qui la traite d'irréfragable, *sententiarum irrefragabilium*, et appelle Alexandre un homme plein de Dieu, *Deo plenus, nenlo enim nisi m spiritu Dei loquens aderme veritatis mysteria ex inquisitionis indagine attigisset*. Bulle du 28 juilh t 1256, *loc. cit.*

Le premier docteur franciscain a vécu à une époque où la synthèse de la théologie s'élaborait; il a contribué puissamment à cette synthcse en inaugurant la méthode qui devait l'amener, en préparant les matériaux qui devaient y entrer, en posant des questions nouvelles qui devaient y être résolues; mais il n'a pas lui-même produit cette **synthèse**, ni donné beaucoup de solutions définitives et destinées à lui survivre. Il n'a fait école que de son temps. Li Somme de saint Thomas supplanta la sienne, et l'école particulière des enfants de saint François qu'il avait tant honorés, se rattacha à Duns Scot et à saint Bonaventure qui avaient utilisé les travaux d'Alexandre, non à Alexandre lui-même. Celui-ci fut. à partir du second tiers du XIII^e siècle, un théologien respecté, mais peu étudié el même peu consulté. Roger Bacon dit que sa somme pourrait sans lecteurs chez les franciscains. *Exemplar apud fratres putrescit et jacet intactum. Opera inedita*, Londres. 1850, t. I, p. 326. Il n'en est fait aucune mention dans la liste des ouvrages qu'on mettait aux mains des étudiants, à Paris, à la fin du XIII^e siècle. Denifle, *GVmrfuL unie. Paris*, t. I, n.330, p. 6»» sq.

On trouvera, dans les articles spéciaux de ce dictionnaire, les principales opinions qu'il formula, avec ses contemporains, sur les questions qui s'agitaient alors. Nous avons déjà vu, col. 175 et 189, ce qu'il pensait du rôle de la contrition et de l'absolution dans le sacrement de pénitence. Nous nous bornerons ici à signaler quelques particularités intéressantes de sa doctrine pl quelques théories qu'il a com ties et qui ont vécu jusqu'aujourd'hui

1^{re} *Conception de la sainte Vierge*. — Il étudie dans son troisième livre, q. ix, ni. II, la question du premier moment de la sanctification de la sainte Vierge. On lui attribut» d'avoir admis le dogme de l'immaculée conception, dont les franciscains devaient être plus tard les champions. Li vérité est que, sans le dire expressément, il suppose que la sainte Vierge a dû être sanctifiée dès le premier instant «h» l'existence dt» son âme raisonnable. Mais comme il idmvlquelecorpsde Marie, aussi bien que

celui des autres homme*. a vécu un certain temp* avant l'infusion «le *on âme raisonnable (c'rst le sentiment <Ari«lute, soutenu aussi par saint Thomas d'Aquin), il rn conclut que la sainte Vierge n'a pus été sanctifice avant cette infusion, ni par conséquent au moment de sa conception (active), ou immédiatement après m conception (active), parce que la sanctification ne peut s'appliquer qu'à une âme raisonnable, a. 3. Il ne parle pas expressément du mome nt de l'infusion de l'âme raisonnable dans le corps de Marie, c'est-u-dire du moment de sa conception passive, dans lequel nous devons croire aujourd'hui qu'elle fut immaculée. Il soutient seulement qu'apn s l'infusion de l'âme raisonnable de la sainte Vierge, Dieu l'a sanctifiée avant sa naissance, a. \$. que celte sanctification l'a purifiée, non seulement du péché, mais encore de la concupiscence ou du fomra *peccati*, c'» sl-a-dirc de l'inclination au mal et de la difficulté de faire h- bien, a. L Il croit en conséquence que la sainte Vierge a été, dès lors, toute sainte dans sa personne; mais il estime que sa nature a dû être encore sanctifiée au moment de la conception du Sauveur, in *ordino ad filium ex ea generandum*, et qu'elle a été alors délivrée du pouvoir de pécher. *Ibid.*, rn. m« a. 1,2.

2. *Les diverses espèces de foi*, — La théorie d'Alexandre de Halés sur la foi mérite aussi d'être signalée. Il l'expose aux questions l xiv el i.viii de sa troisième partie. Je ne vois pas qu'il ail examiné quel est le motif de la foi, ni qu'il ail remarqué nettement qu'elle ne peut avoir pour objet que les vérités révélées de Dieu. Celte observation ne se trouve dans aucune des nombreuses définitions qu'il donne de la foi, part. III, q. LXVIII, m. v. a. I. Il dit que l'objet de la foi est le vrai, en tant qu'il esl bon. *verum in quantum induit rationem boni*, q. l xiv, m. iv. Mais il étudie surtout cette foi au point de vue de son principe subjectif. Il distingue trois sortes de foi : I. La *foi humaine et naturelle* qui n'est pas un don de Dieu mais un état (*habitus*) acquis par le raisonnement ou sur un témoignage. Cette foi naturelle nous fait croire *ex ratione vel ex auditu Scriptura*, q. LXiv, m. v, a. I. C'est par cette foi naturelle que les démons croient à la vue des miracles, q. i.xiv, m. viii; — 2. La *foi informis* qui n'est pas accompagnée de h charité. Alexandre la range parmi les grâces *gratis data*, donnant à ce mol un sens plus large que celui que nous lui attribuons. Voir GttACE. Il étudie en conséquence la *foi informis*, en traitant des grâces *gratis data*, q. l xiv, tandis qu'il étudie la *foi formata*, q. l.xviii, en traitant <les vertus. Li *foi informis* est donc une grâce surnaturelle qui nous donne de connaître la vérité el d'y donner noir» assentiment, mais non de tendre à la vérité, q. i.iv. m. tu. En un endroit, Alexandre, empruntant une formule de saint Jean Damascene (cf. q. i.viii.m. II), définit celle *foi indijudicabilis spes eorum qua a Deo nobis annuntiata Mint*, q. l xiv, m. u. On croirait à ce moment qu'il entend la foi comme les protestants du xvp siècle; mais il y a entre lui et eux une profonde différence. Il regarde <n effet celle *foi informis* comme ne pomanl inspirer l'amour de Dieu, mais seulement une crainte servile, q. l xiv, m. M. Il admet même que les démons ne l'ont pas perdue au moment do leur chute, qu'ils la gardent dans l'enfer avec la foi naturelle dont nous parlions plus haut, et qu'elle esl pour eux une source de tortures, en les éclairant sur leur malheur, q.i xiv, m. viii-ix: — 3. La *foi formata* est celle qu'accompagne la charité. Elle nous donne de tendre vers Dieu affectivement, en croyant en lui, q. l xiv. in. v.

Alexandre regarde la *fides informis* et la *fuies formata* comme deux *habitus* surnaturels qui restent distincts l'un de l'autre dans les fideles justifiés. Mais il pense que lorsque la *fides formata* est entrée dans une Âme, c'est elle qui produit tous les actes de foi, el que la *fides informis*, capable seulement d'actes de crainte ser-

vile, ce»se d'agir dans cette âme et y demeure à l'état de pur *habitus*, q. LXIV, m. VI.

3 *Institution de* sacrements en général, et du sacrement dr confirmation en particulier*. — Pierre Lem* bard n'était pas encore bien fixé sur l'institution des sacrements de la nouvelle loi par* k Christ. Il admettait que le mariage a été in*tilué au temps d'Adam. Pour les six premiers sacrements, il estimait qu'ils n'ont pu être institués avant la venue du Sauveur; ma» il ne faisait qu'effleurer la question cl n examinait point s'il» ont été établis par le Christ lui-même, par les apôtres ou par l'Eglise. *Sent.*, I. IV. disl.II. P. L., t cxcii.col.&V2. †

Alexandre de Halés étudie la matière en détail. Considérant la question d'une façon générale, il admet que le Christ a institué tous les -acrement* de la loi nouvelle par lui-même ou par scs apôtres agissant en vertu de son autoriti cl de «es instructions. Le baptême et l'eucharistie ont été établis par Jésus-Christ lui-même; la confirmation et l'citrn'me-onction ont été établie* par les apôtre* en vertu de l'autorité et des instructions de J. sns-Cbrist. La pénitence, l'ordre el le mariage, qui existaient déjà dans l'Ancien Testament, ont reçu de Jésus-Christ des compléments qu'il' n avaient pa* jusqu'à lui. Tel esl l'enseignement d'Alexandre dans son étude générale sur les sacrements, l. IV, q. v, m. n. a. I. Mais plus loin, lorsqu'il traite en particulier de h confirmation, il soutient une doctrine toute différente. Il rejette, en effet, expressément le sentiment qui en attribue l'institution aux apôtres, et cela, dit-il, parce que les apôtres donnaient le Saint-Esprit par h seule imposition des mains, sans onction ni proies; d'où il conclut qu'ils ne donnaient pas le sacrement. A son avis, le sacrement de confirmation a été institué, par l'inspiration du Saint-Esprit, au concile de Meaux quant à la tonne des paroles et à la matière des éléments, et le Saint-Esprii lui a donné la vertu de sanctifier. I. IV, q. tx, m. I.

Si Alexandre avait apporté h dernière main a son œuvre, il y a lieu de croire qu'il aurait mis ces articles d'accord cl qu'il aurait effacé de son ouvrage celle opinion singulière qui est en contradiction avec son propre enseignement.

V *CaiLsalité des sarrrtnents*. — Alexandre a montré un coup d'œil plus sûr dans l'exposé original et profond qu'il fut de la causalité des sacrements. Nous ne trouvons rien dans Pierre Lombard de la théorie qu'il formule; elle ne si* trouve fias davantage dans le *Ve sacramentis*, attribué a Hugues de Saint-Victor, auquel le docteur franciscain emprunte pourtant quelques éléments. *De saeiOmentis*, l. I, part. XI, c. v, P. L., t. clxxvi, col. .T23<J2C.

Voici (è système d'Alexandre de Halés. Tou* les sacrements sont non seulement des signes, mais aussi des causes efficientes, par une vertu accidentelle qui leur vient surtout de l'institution du Christ et de sa passion. Ils ont la vertu de produire la grâce sanctifiante; mais c'est Dieu lui-même qui répand celle grâce dans l'âme, à cause du sacrement, ci il ne la n'pand que dans les âmes qui n'y mettent pas d'obstacles. Il est un autre effet que la bénédiction renfermée dans les sacrements produit dans tous ceux qui les reçoivent meme indignement. En effet, tous les sacrements impriment eux-mêmes dans l'âme un caractère ou un ornement. La différence qu'il y a entre le caractère et l'ornement ainsi imprimés par les sacrements, c'est que le caractère est ineffaçable, tandis que l'orneinent s'efface avec le temps. l» baptême, la confirmation et l'ordre impriment dans l'âme un caractère ineffaçable; c'est pourquoi on ne saurait les réitérer; les quatre autres sacrements impriment un ornement qui n'est pas ineffaçable: aussi peut-on les recevoir plusieurs fois, l. IV, q. v, m. iv. Si je ne me trompe, c'est celte théorie d'Alexandre de Halés, que saint Thomas indique comme soutenue avant lui et accepte, In l \Sentl., \ IV.distJ, q.i,a. 4,q.t; apart quel-

ques détails, elle est encore regardée aujourd'hui au Collège romain, comme exprimant la vraie pensée du docteur angélique. Billot. *De Ecclesiæ sacramentis*, q. lxxii. LXIII, 2^e édiL. Rome, 1896, t. n, p. 50 sq.

5^e. *Les indulgences et le trésor de l'Eglise*. — Alexandre de Halés a été encoré le premier à formider une autre théorie qui est entrée dans l'enseignement catholique, il fait dériver la valeur des indulgences de ce qu'on appelle le trésor de l'Eglise. Il distingue le mérite du corps de l'Eglise, *meritum ecclesiastica unitatis*, du mérite propre de chaque fidèle et du mérite du Christ notre chef, l. IV, q. xxm, m. I, a. L Les indulgences, selon lui, sont tirées du trésor spirituel de l'Eglise, c'est-à-dire des mérites surérogatoires, soit des membres du Christ, soit surtout du Christ lui-même. C'est pourquoi elles ne sauraient être accordées que par les évêques qui ont la dispensation de ce trésor.

IV. Alexandre de Halés et saint Thomas d'Aquin. — Parmi les grands théologiens du xiii^e siècle, ce fut Bonaventure qui s'inspira le plus des écrits du docteur irréfragable. Cependant on a accusé* saint Thomas de plagiat vis-à-vis d'Alexandre de Halés. Cette accusation était encore insinuée au xiv^e siècle par Jean (et non Bernard, comme plusieurs le nomment) de la Haye, dans une vie d'Alexandre insérée en tête du commentaire sur l'Apocalypse, publié sous le nom de ce dernier, Paris, 1617. Dans les siècles précédents on l'avait surtout fondée sur la ressemblance de la *Somme théologique* de saint Thomas, avec la *Summa virtutum*, attribuée au docteur irréfragable. Mais nous avons vu que cette *Summa virtutum* est d'un auteur postérieur; car qui a pu à l'accréditation sa base principale. Jean de la Haye ne se sert plus de cet argument. Il indique un grand nombre d'articles que, selon lui, saint Thomas a empruntés en partie à la *Theologia summa* d'Alexandre de Halés. Il prétend même que l'article 2, 1^{er} part., q. c, du docteur angélique reproduit textuellement le docteur irréfragable. part. II, m. I, q. xcv. Mais il n'y a de commun entre ces deux articles, que quelques preuves présentées d'ailleurs par saint Thomas dans d'autres termes que ceux d'Alexandre de Halés. Les autres ressemblances signalées par Jean de la Haye sont de même nature, lorsqu'elles existent. Le reproche de plagiat fait au docteur anghien est donc dénué de tout fondement.

Mais il y a lieu de reconnaître que saint Thomas d'Aquin doit quelque chose à Alexandre de Halés. Nous avons vu qu'il avait adopté pour la forme de ses articles, la méthode inaugurée par Alexandre. Il était en outre tout naturel qu'il utilisât aussi le fond de la somme prolix de ce dernier, puisqu'il y trouvait d'excellents matériaux à mettre en œuvre. Parmi les nombreux arguments proposés par Alexandre, il fallait élaguer et choisir. Le docteur angélique le fit une première fois dans son commentaire sur le Maître des Sentences. Il le fit une seconde fois dans sa *Somme théologique* qui est plus concise. Il ne choisit pas seulement parmi les arguments à proposer mais encore parmi les questions à traiter. Il semble faire allusion à Alexandre, lorsqu'il parle de ceux qui ont fait des sommes trop prolixes *propter multiplicationem inutilium questionum, articulorum et argumentorum*. *Sum. theol., Dialecticum*. Sa Somme n'est assurément pas calquée sur celle d'Alexandre, mais traitant la même matière, il lui arrive souvent d'aborder les mêmes questions, et de se servir des mêmes preuves. Bien n'empêche de penser qu'en écrivant il avait l'ouvrage de son célèbre devancier sous les yeux et les rapprochements entre les deux sommes faits par Jean de la Haye semblent le démontrer pour certains passages. La parole attribuée à saint Thomas par Gerwin, qu'il recommandait plus que toute autre étude celle d'Alexandre de Halés, n'a donc rien d'in vraisemblable. De Rubeis, *loc. cit. infra*, p. H. Mais avec des ressemblances, il y a entre les deux maîtres une différence

profonde. Nous avons dit que la proximité d'Alexandre vient en partie de Têcleclismo avec lequel il acceptait ensemble des opinions parfois assez disparates. Tout autre est la manière du docteur angélique. Assurément il a aussi l'habitude de concilier, autant qu'il le peut, les anciennes opinions qu'il expose. Mais il les concilie en vertu de principes supérieurs, à la lumière desquels on aperçoit un rapport profond entre des sentiments qui paraissent irréductibles. Ses synthèses sont neuves et d'une justesse saisissante, là où celles d'Alexandre consistaient parfois en des juxtapositions sans lien. En d'autres termes Alexandre se borne dans bien des cas à entasser des matériaux mal adaptés et mal cimentés, tandis que saint Thomas construit avec ces matériaux un édifice d'une harmonieuse unité et d'une parfaitesolidité, n'hésitant jamais à rejeter tout ce qui n'entre point dans son plan ou ne cadre point avec ses conclusions.

Le docteur angélique procède en particulier de cette manière pour les données de la philosophie d'Aristote. Il admet ces données comme Alexandre; mais à la différence de celui-ci, il exclut tous les systèmes qui ne s'harmonisent point avec ces données. Sur ce terrain philosophique son œuvre avait d'ailleurs été préparée par des travaux postérieurs à ceux d'Alexandre, je veux dire par les commentaires d'Albert le Grand (voir ce mot) qui avaient mis la philosophie péripatéticienne en harmonie avec les dogmes et la morale de l'Evangile. Aussi tout en combattant ce qu'il y a de contraire à la doctrine chrétienne dans Aristote, le docteur angélique fait profession ouverte de lui emprunter ce qu'il a de bon et d'appartenir à son école.

Il suffit d'ailleurs de jeter un coup d'œil sur le plan de la somme de l'Ange de l'école pour en reconnaître l'incontestable supériorité. La première partie renferme les éléments dogmatiques des deux premiers livres de la Somme d'Alexandre; la troisième partie* contient les éléments dogmatiques des deux derniers. Mais la morale, partagée par Alexandre entre son second livre, où il étudie les passions qu'il rattache à la chute de l'homme, et son troisième où il étudie les vertus et les lois qu'il rattache à l'incarnation, est réunie tout entière par l'ange de l'école dans une partie distincte, la seconde. Le plan d'Alexandre l'obligeait à des répétitions; il avait en outre l'inconvénient de laisser dans l'ombre ce qu'il y a de nature) dans la morale. Le plan de saint Thomas n'est pas sujet à ces inconvénients. Il lui permet de faire une Construction originale dans laquelle il réunit sans jamais se répéter, ni se contredire, les éléments de la morale naturelle et de la morale évangélique.

Malgré une originalité et une valeur incontestable, Alexandre de Halés a donc été bien inférieur à saint Thomas d'Aquin. Mais on doit lui faire honneur d'une partie de la supériorité de l'ange de l'école, parce qu'il lui a préparé les voies et qu'avec Albert le Grand, il a été comme son précurseur.

Alexandre de Halés n'a encore été l'objet d'aucune étude complète et approfondie. On peut consulter spécialement : 1^{er} sur sa vie et ses ouvrages Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, infol., Rome, 1600; Sboralra, *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum sancti Francisci*, in-fol. Rome, 1856; *Histoire littéraire de la France*, t. xvi. p. 312-328, Paris. 1835 (art. de Daunou); *hirschm. rison*, t. t. p. 406-Fribourg» (article de Stock)); S. Itonaventur^{us} Opera, Quaracchi. 1871, p. 107-107; 1^{er} rt«per do. Martignè, />< *scolastique et les traditions franciscaines*, Paris, 1875, p. 11 sq.; — 2^e. *sa méthode*; Ilauréau. *Histoire de la philosophie scolastique*, t. n. p. 120-141, Paris, 1878», qui expose au><| go» doctrines philosophiques*, mais d'une manière peu exacte; *Kirchhoff* r^{en}, *loc. cit*; Picavet, *Abélard et le randa de Halés: créateurs de la méthode scolastique*, Ith» »> theque de l'Ecole dei Hautei-Etudes sciences religieuses : *Etudes de critique et d'histoire*, 2^e série, Paris, 1881, p. 222-230; Staler, *op. cit*. p. 133-133; — 3^e sur s-l doctrines théologiques; De Wolf, //> *tolra de la philosophie médiévale*, Loti-

sa croix» tirait son origine de Cyrène. Matth., xxvii, 32; Marc., xv, 21; Luc., xxiii, 26. Aux miracles de la Pentecôte assistaient, entre autres témoins, des gens venus de l'Égypte et de la Cyrénaïque. Act., i, 10. Les deux synagogues des Cyrénéens et des Alexandrins, à Jérusalem, comptaient des représentants parmi les contradicteurs du diacre Étienne. Act., vi, 9. Lucius et plusieurs de ceux qui évangélisèrent les premiers Antioche étaient des Cyrénéens, établis, semble-t-il, dans la ville sainte. Act., xi, 20; XHI. 1. Apolios, un des plus vaillants auxiliaires des apôtres, appartenait par sa naissance à la communauté juive d'Alexandrie. Act., xviii, 24. Ces quelques faits et les étroites relations qu'ils supposent entre la Palestine et le nord-est de l'Afrique ne permettent pas de douter que cette dernière contrée n'ait reçu la bonne nouvelle bien avant la prédication de l'évangéliste saint Marc.

II. Mission de saint Marc. — À saint Marc cependant revient l'honneur d'avoir constitué l'Église alexandrine. Si la tradition tardive qui nous montre l'apôtre Simon sur les bords du Nil n'a, pour ainsi dire, aucune valeur historique, *Acta sanct.*, t. xii octobris, p. 424, 425, celle qui se rapporte au disciple préféré de saint Pierre paraît infiniment plus fondée. Recueillie par Eusèbe, //, f. 16, P. G., t. xx, col. 173; *Chron.*, n, P. G., t. xix, col. 539, elle a été acceptée par saint Epiphane, *Adv. hær.*, hær. i, 6, P. G., t. xii, col. 900, par saint Jérôme, *De viris HL*, vm, P. L., t. xxiii, col. 621, et par tout le monde après eux. Au rapport d'Epiphane, *loc. cit.*, et de Jérôme, *Inc. cit.*, Marc tenait sa mission du prince même des apôtres : c'est pour ce motif que le sentiment de l'antiquité chrétienne, si bien interprété par saint Grégoire le Grand, *Epist.*, L Vil, epist. XL, P. L., t. i, xxvii, col. 899, et si énergiquement rappelé par Nicolas I^{er} « *Hesponsa ad consulta Hugarorum*, P. L., t. cxxix, col. 976, n'a jamais hésité à reconnaître des fondations de saint Pierre dans tous les sièges primitivement patriarcaux, c'est-à-dire dans les sièges d'Antioche, de Rome et d'Alexandrie. Les dates assignées à l'arrivée de saint Marc en Afrique sont trop contradictoires pour être relatées ici. L'itinéraire de ses courses n'est guère plus connu. On dit pourtant que l'évangéliste, en parlant de Rome, prêcha tout d'abord dans la Cyrénaïque; on ajoute même que cette province le revit une seconde fois peu de temps avant sa mort. Sans être historiquement prouvé, l'apostolat de Marc à Cyrène et aux environs ne laisse pas que de présenter quelque vraisemblance : il explique, beaucoup mieux que la position géographique elle-même, la juridiction constamment exercée par le siège alexandrin sur l'Église cyrénéenne. Cette juridiction n'a pu découler de la situation politique où le nord-est de l'Afrique se trouvait alors. Unie à la Crète, formant avec elle une province dévolue au Sénat, la Cyrénaïque avait à sa tête un propréteur. Investi du titre de proconsul; l'Égypte au contraire était une province impériale, ou, pour mieux dire, un domaine de la liste civile administré au nom de César par un simple chevalier. Voir J. Marquardt, *Organisation de l'Empire romain*, trad. franç. de P. Louis-Lucas et A. Weiss, 2 in-8° Paris, 1889-1892, t. ii, p. 4(6, 132. Dans ces conditions, et malgré la position géographique, l'Église de Cyrène aurait dû plutôt, semble-t-il, se rattacher, comme celle de Crète, au patriarcat d'Occident. Si elle n'en fit rien, c'est que, peut-être, en dehors du voisinage, de pressants motifs d'ordre religieux, des origines chrétiennes communes, l'enchaînaient ailleurs.

III. Premiers évêques. — Au iv^e siècle, les chrétiens d'Alexandrie vénéraient les reliques de leur premier pasteur à l'est de la ville, dans le quartier nommé Boukolia. *Acta S. Petri Alex.*, P. G., t. xviii, col. 161. Ils reposaient également les successeurs de l'évangéliste martyr, *op. cit.*, col. 462. Eusèbe nous a conservé leur nom avec la date, d'ailleurs impossible à contrôler, de

leur pontificat. Ses *Chroniques*. P. G., t. xix, col. 513, 549, 551, 555, 558, 559, 560, 561, 565. et son *Histoire ecclésiastique*, n, 21; m, 14, 21; iv, I, 4, 5, 11, 19; v, 9, 22. P. G., t. xx, col. 205, 248, 249, 256, 303, 308, 309, 329, 377, 453, 489, permettent d'établir pour les deux premiers siècles la liste suivante : Annianus, Abliut, Cerdon, Primus, Justus, Eumenes, Marcus II, Celadioû, Agrippinus et Julianus. Ce dernier mourut probablement le 4 mars 189. Les pontifes qui le suivirent sont, pour la plupart, illustres à plus d'un litre. Il sera question d'eux, d'après Eusèbe et divers autres auteurs, «oit en des articles spéciaux, soit à propos de l'école caléchélique et de ses docteurs, soit à propos d'Arius et de son hérésie : qu'il me suffise ici de les noter au passage. Démétrius, l'ami et plus tard l'adversaire d'Origène, semble avoir occupé le siège de saint Marc jusqu'au 8 octobre 232, pendant un épiscopat de 43 ans; il éleva son Église à un tel degré de splendeur que celles d'Antioche et d'Éphèse s'en trouvèrent éclipsées, Iléraclas poursuivit son œuvre de 232 à 217; il garda la même ligne de conduite vis-à-vis d'Origène. Photius, *Inlerrog.* IX, P. G., t. Civ, col. 1229. Denys, dont l'œuvre sera étudiée à part, attira pendant dix-sept ans tous les regards de la chrétienté. Après lui, Maxime et Théonas brillèrent, mais d'un éclat moins vif, le premier de 265 à 282, le second de 282 à 300. Puis vint saint Pierre, qui mourut pour la foi en 311 ou 312, après un épiscopat troublé par la persécution, le schisme et l'hérésie. Saint Alexandre siègea, de 313 au 17 avril 328 : ses efforts contre l'arianisme, qu'il combattit en Égypte et à Nicée, remplissent les premières pages de l'histoire de cette hérésie.

IV. Sièges suffragants d'Alexandrie. — En 328, lorsque le diacre Atlianase recueillit la succession de saint Alexandre, le patriarcal d'Alexandrie, pleinement constitué, étendait sa juridiction sur une centaine d'églises. Cet état de choses ne remontait pas bien haut. Jusqu'au vi^e siècle, en effet, l'Égypte ne formait qu'un seul diocèse, dont l'évêque d'Alexandrie partageait l'administration avec un collège de douze prêtres institué par saint Marc. C'est là, du moins, ce que racontent les *Annales d'Eutychius*. Le Quien corrige Eutychius touchant la qualité des douze coadjuteurs qu'il transforme, à tort ou à raison, en évêques auxiliaires, mais il admet dans une certaine mesure le fond même de son récit, *Oriens Christianus*, t. ii, col. 316; peut-être faut-il l'imiter en cela. De fait, à défaut de toute autre preuve, l'organisation politique de l'Égypte d'alors parle très haut dans le sens du tardif historien. Ce qui frappe dans cette organisation, c'est la centralisation administrative exceptionnelle voulue par Auguste. Ailleurs, en Italie et dans la plupart des provinces, le pays se divise en un certain nombre d'unions communales et de territoires urbains administrés par des assemblées et des magistrats locaux. Ces autonomies, indépendantes l'une de l'autre, fonctionnent côte à côte, librement, sous le seul contrôle de l'autorité romaine. En Égypte, rien de pareil. Marquardt, *op. cit.*, t. n, p. 409 sq. L'ancien royaume de Cléopâtre forme un ensemble compact dont toutes les parties se commandent l'une l'autre comme les rouages d'une machine : il est divisé en épistratégies, chaque épistratégie en nomes, chaque nome en toparchies, chaque toparchie en territoires, chaque territoire en districts. Le régime des libertés communales y est inconnu, sauf, partiellement, à Alexandrie et dans trois ou quatre villes dotées de privilèges. Cela revient à dire que l'Égypte n'a pas de cités. Or, ce sont les cités et les cités seules qui reçurent des évêques aux deux premiers siècles. Rien d'étonnant, dès lors, que les terres évangélisées par saint Marc aient attendu le pontifical de Démétrius pour se fractionner en plusieurs circonscriptions épiscopales. Avec Démétrius, les choses commencèrent à changer pas à pas aux bords du Nil comme sur la rive gauche du Jourdain et dans la Palestine du Sud.

Le bourg principal de chaque territoire «*mit à jouer un rôle ; sous le nom de mérocomie, il devint presque le rival de la cité et reçut comme elle son évêque propre. Telles* » ont les considérations, tels sont les faits, qui ino semblent plaider en faveur des renseignements fournis par Eutychius : à ces uns igncmenU il faut, si je ne me trompe, reconnaître un fond de vrai. Mais ceci, bien entendu, s'applique à la seule Égypte. La Cyrénaïque jouissait d'une organisation toute différente. Comme l'indique son nom de Pentapole, elle posM-diit avec Cyrène, Ptolémaïs, Bérénice, Apollonia et Arsinoë, cinq cités particulièrement remarquables, toutes désignées pour devenir lres vite autant d'évêchés. Voilà tout ce qu'on peut dire sur le début des Églises suffragantes d'Alexandrie. Quoi qu'il en soit de leur origine, il est certain qu'au synode tenu contre Arius, en 320 ou 321, saint Alexandre réussit à réunir près de cent évêques. Sur le nombre, ceux de Cyrénaïque seuls avaient une sorte de métropolitain : tous les autres relevaient du patriarche alexandrin sans intermédiaire aucun. Peu à peu, grâce à l'influence lente mais Inéluctable de divisions administratives introduites par Dioclétien et par Théodose, cette organisation spéciale au patriarcal d'Alexandrie se modifia et les suffragants s'y groupèrent, comme ailleurs, en différentes provinces. Nous connaissons actuellement 103 sièges de l'ancienne Église «gypto-cyrénéenne : 1 patriarchal, 8 métropolitains ou quasi métropolitains, 91 épiscopaux. On les trouvera dans Le Quien, *Oriens christiana*, t. n, col. 385*610. Je me borne ici à donner la liste des 9 provinces avec leur centre ecclésiastique et le nombre de leurs diocèses simplement épiscopaux : 1° *Égypte* JTM, Alexandrie, 13 évêchés, sans compter celui que les eusébiens réunis à Tyr en 335 prétendirent ériger à Maréolis en faveur d'Ischyra; 2° *Egypte II*, Cabasa, 5 évêchés; 3° *Augustanmique I*, Péluse, 13 évêchés; *Augiistainnique II*, Léontopolis, 7 évêchés; 5e *Arcadie*, Oxyrrhynchus, 10 évêchés; 6° *Thebaïde I*, Anlinoé, 8 évêchés; 7° *TViebuide II*, Ptolémaïs Ilermii, 11 évêchés; 8° *Libye I ou Pentapole*, Ptolémaïs, 1 évêché; 9° *Libye II ou Marmangue*, Dnris, 7 évêchés. La prétendue province de Libye métropolitaine, insérée par Mignc dans son *Dictionnaire géographique*, t. i, col. 818, n'a jamais existé qu'au sein de notices fautives.

V. BIBLIOTHÈQUE ET MOUVEMENT SCIENTIFIQUE. — C'est à Nicée, dans le 6^e canon du concile, que l'Eglise de saint Marc vit sa juridiction solennellement confirmée. Pitra, *Juris Eccles. Græcorum hist. et monumenta*, in-P, t. i, Rome, 1866 p. 129. Elle l'avait mérité par les services rendus, services d'ordre surtout scientifique, dont il faut chercher la cause principale, bien qu'indirecte, dans la présence de la fameuse bibliothèque. Celle-ci a toute une histoire. Créée par les premiers Ligidcs, fort éprouvée durant la révolte du futur Plolémée VII contre son frère Plolémée VI, relevée et développée par leurs successeurs, elle comptait, dit-on, jusqu'à 700000 volumes rangés mi-partie dans le Sérapéion et mi-partie dans le Musée, le jour où ce dernier monument partagea le sort de la flotte égyptienne incendiée par Jules César. Pour réparer ce désastre, Antoine Offrit à Cléopâtre tous les trésors littéraires des Attalides. et Caracalla, 250 ans plus tard, releva l'édifice détruit. Les dépouilles de Pergame et les dépôts du Sérapéion constituaient encore une assez belle bibliothèque : malheureusement cette collection sans rivale eut beaucoup à souffrir des luttes qui ne lardèrent pas à éclater entre le christianisme triomphant et le paganisme vaincu. Sous Théodose, le temple de Sérapis était la principale citadelle du polythéisme égyptien, le principal centre de n distance à la politique des empereurs : il fut livré aux flammes et presque tous ses volumes périrent avec lui. Les rouleaux recueillis sous les cendres ou conservés ailleurs disparurent définitivement au

vn^e siècle, par le fait de la conquête musulmane, sans qu'on puisse dire comment. D'après About Farad), le général Amr ibn el As, lieutenant du calife Omar, les aurait employés à chauffer les bains de la ville : mais cette affirmation d'un historien relativement tardif passe aux yeux de beaucoup pour une légende, bien que d'autres auteurs arabes l'aient répétée. Avant ces malheureux événements, durant les premiers siècles de notre ère, la vieille bibliothèque des Ptolémées attirait encore les savants de tous les pays. Alexandrie, grâce à elle, se maintenait toujours au rang de capitale de la lettre qu'elle avait précédemment conquise. Fixée dans cette ville, placée dans le centre le plus intellectuel de l'époque, sortie du judaïsme le plus éclairé, obligée de tenir tête au paganisme le plus dédaignant, l'Église de saint Marc devint, parmi les communautés chrétiennes, la reine de la science et des idées. En 325, le concile de Nicée lui reconnut presque officiellement cette suprématie : s'il laissa, comme de juste, à l'autorité romaine le soin de promulguer la date annuelle de Pâques, c'est le savoir alexandrin qu'il chargea de calculer cette date. Cyrille d'Alexandrie, *Epist.*, LXXXVI, P. G., t. lxxvii, col. 385; Bon I, *Epist.*, exxt, l. L., I. liv, col. 1056. Mieux que par ce fait la supériorité intellectuelle d'Alexandrie nous est prouvée par le grand nombre et le grand renom des hommes qu'elle a fournis à l'Église des lit^e et iv^e siècles. Je ne puis toutefois les citer ici, car leur place est toute marquée dans l'article relatif à l'Église CHRÉTIENNE D'ALEXANDRIE.

VI Hérésies et ncmsxs. — Amt d. produire d'illustres écrivains et d'illustres pontifes. l'Eglise de Marc avait témoigné de sa vitalité féconde en donnant le jour à de multiples hérésies. Cela ne saurait étonner : les Alexandrins d'alors remuaient une masse effrayante d'idées, et toutes les doctrines, les plus sensées comme les plus folles, passaient parmi eux en changeant. Ignose ne pouvait qu'y fleurir : elle y fleurit à merveille. Cf. L. Duchesne, *Let origines chrétiennes*, lithograph., Paris, p. 139-156. C'est à Alexandrie que Basilide et Carpocrate dogmatisèrent tous liadrit η. l' d Alexandrie que Valentin vint à Home sous Antonin le Pieux. C'est de là aussi que le pape Amcvt vit accourir Marcelina; c'est là également qu'Apelles, forcé de quitter l'Italie, alla chercher la somnambule Philomene et le livre des Révélation. Je n'ai pas à énumérer les disciples et les émules de ces hérésiarques : on les trouvera mentionnés à l'article Gnose, avec le résumé général de leurs doctrines. Quant aux détails de leur vie ou aux particularités de leur système, il faut les chercher sous le nom de chacun d'eux.

Après le gnosticisme, qui fut la plaie du il^e siècle, l'Église d'Alexandrie fut travaillée par l'hérésie antitritnaire de Sabellius. C^l homme était né en Libye : les erreurs qu'il enseignait à Rome sous le pape Zéphirin (202-217) eurent vite fait de pénétrer dans sa patrie. Au milieu du siècle, elles avaient gagné plusieurs évêques de la Pentapole. Alhanase, *Epistula de sententia Dionysii*, 5, l. G., t. xxv, col. 485. Pour les ramener, saint Denys écrivit plusieurs lettres ainsi qu'un traité en quatre livres. Eusèbe. *IL E.*, vu. 26, P. G., t. xx, col. 708. Son action n'empêcha pas le sabellianisme de se maintenir en Egypte et d'y compter encore de nombreux partisans au temps de saint Pierre. Li's efforts de saint Athanase ne devaient pas être de trop pour la réprimer. Voir Sabellius.

Je ne m'arrête point aux erreurs d'Origène ni à l'hérésie d'Arius. Outre que les tempêtes qu'elles soulevèrent sont plutôt postérieures, elles ont trop d'importance pour ne pas être traitées à part. En attendant les futures divisions qu'elles allaient provoquer, l'Église égyptienne eut à subir le schisme de Mélèce, évêque de Lycopolis, qui se révolta contre saint Pierre et ne craignit pas d'instituer toute une hiérarchie à côté de la hiérarchie légi-

time. Condamnée à Nicée, Théodore!. /7. E., t. 8, P. G., t. Ixxxii, col. 928, la secte sortie de ses ordinations anticanoniques ne s'en perpétua pas moins jusqu'après 450. pour le plus grand bien de l'ananiMiie dont elle fut l'ardente alliée.

\\ II. COMPT' ECCLÉSIASTIQ'E L7 LITRGIE. — féconde à l'exers dans le domaine encore lres vague de la philosophie rl de la théologie. l'Église alexandrine de* quatre premiers siècles le fut infiniment moins sur le terrain liturgique. Elle joua, il esl vrai, un role des plus brillants dans la querelle pascalle, ainsi qu'il résulte des textes anciens si bien mis en œuvre par M. L. Duchesne. La *question de la Pâque au cenciU de Nicée*, dans la *Revue des questions historiques*, l. XXViu. 1880. p. 5, Mais là sc borna son action :en dehors du conquit ecclésiastique, elle ne fit rien d'important relativement au culte chrétien. Dans la premiere moitié du iv* siècle, sa liturgie se conservait encore identique a celle de Syrie. P. Itatifiol, *Une découverte liturgique*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, i, 1899. p. 81. Cela résulte du précieux document mis au jour par A. Dmitrievski, *L'rucholnge de Serapion de Ihinuis*. in-8», Kiev, 189». extrait des *Travatur de l'Académie de. Kiev*, 1891, n. 2, ct republié naguère comme inédit par G. Wobbennin, *Altrhnsthchr liturgische Slücke ans dec Kirche .Egyp-tens nelnt etneni dogniatûtchen Brief des Bischofs Serapion ran Thniuis*, la ipzig, 1899. La liturgie grecque dite de saint Marc est donc post» rirure a celle époque. M. L. Duchesne estime qu'elle remonte au v* siècle pour b moins. *Origines du culte chrétien*, 2* édit., in-8". Pari*, 1898, p. 75. la's analogies frappantes qu'elle présrnte avec la liturgie copie décorée du nom de saint Cyrille ne sont pas faites pour contredire cette opinion. Il n'en rv>te pas moins que des quatre principaux types liturgiques type syrien, type romain, type gallican et type alexandrin, celui-ci n existait pas encore au temps du premier concile général. Ainsi instituée sur le tard, la messe de saint Marc ne se maintint pas longtemps parmi b-s grecs d'Égypte:ellé subit d abord des retouches byzantines; puis elle fut complètement remplacée par les en usage a Constantinople. A la fin du XII' siecle, B.d-imon ordonnait de la prescrire. J*. G., l (x w v i i i , col. 953.

VIH. Mvnnns et moines. — LJ'glise alexandrine eut, comme foutes le* autres, ses confesseurs et ses martyrs. Vers 195, |p feu. le fer et h- glaive sévissaient parmi ses enfants. Clément d Alexandrie. *Stromal.*, n, P. G., t. vin, col. IM»9. En 202, Sévère, de passage à Alexandrie, y vrillait en personne à l'exécution de son édit :au nombre des victimes on compta («onide et plusieurs de ceux que xon fils Origène instruisait. Eusrbe, II. E., l. VI, c. l-v, P. G., t. xx, col. 521-533. En 219, sou* le règne bienveillant de Philippe, une émeute «des païens coûta la vie a la vierge Apollonie et à de nombreux fidèles. Eusèbe. *op. al.*, L VI, c. XLI, col. 605-612. Avec Drce (250-253), h |N*r*êcution s'étendit jusqu'aux bourgs les plus eeeuiés dè la Thébaïd-. Eüsèbe, *op. dt.*, L VL c. su. x î h ; L VH, c. xi. col. 608-616, 661-673. Les chrétien* d Alexandrie se vengen nt sous Gallus, a l'oc-casion de la peste, en poussant leur charité- jusqu'à l'lnTuhme : pour s'etn- prodigués autour «le* cadavres ct «h.* monl»ond*, plusieurs centaines d'entre eux devinrent les martyrs de leur dévouement rt l'Église les horion» nu 28 février. Eusèbe, *op. cil.*, I. VU, c. xxn. cul. 685-692« L'i-pidémie disparue, la perdention recom-mença. Eu«4*be. *op. al.*, L VIL c. i, col. 610. Quelques ann-es plus tant, en 257, à la suite du premier |dit lancé par Vab rien, les cachots regorgèrent de confes-seurs et tous les chemins «le l'exil en virent passer. Eusebe, *op. cil.*, l VU, c. xi, coL 662-674. En ;<H, Dioc-létien publia *on quatrième édit et des flots de sang rougirent l'Egypte, depuis la mer jusqu aux frontière-m* ridiunales de ta Théblide. Eusèbe, *op. al.*, I. Mil,

c. vin, ix. x, col. 757-700. Le sang coula de nouveau en 306 cl 307. Eusèbe.op. tt'L, I. VIII, c. ix, x, cul. 7C0-768. Il coulait encore à Canope. le 31 janvier 312. des veines de saint Cyr et de saint Jean. *Acta SS.*, t. il jan., . 1081. En dehors des fidèles immoles sur le sol égyptien, l'Église alexandrine eut de nombreux enfants immoles ailleurs. Eιιμ' Iμ», op. *rit.*, I. VIII, c. vi, col. 756. Elle en eut, par exemple, a Tyr. Eusèbe, op. riL.I. \\ III, . vu, cul. 756-757. Elle en eut de même à Césarée. Eusvbc, *De martyr. Palest.*, c. xr. P. G', t. xx, col. 1197-1512. Elle en eut surtout à Ag'iune ou tout un groupe de soldats recrutés dans la Haute-Égypte cl connus depuis sous le nom de légion thiebène, périt le mémo jour. Je ne dis rien de sainte Callienne : si elle appartenait a l'histoin», un dictionnaire de théologie devrait la signaler au premier rang des martyrs alexandrins, car elle est honorée dans certains ordres religieux, connue la patronne des éludes philosophique- et théologiques. Voir P. Allard, *Histoire des persécutions*, 5 volumes, *passim*.

Le triomphe du christianisme ne mit pas tout desuite un terme aux massacres de chrétiens en Égypte. On compta des martyrs à Alexandrie en 3Π ou 312, sous le règne de Constance et le gouvernement de l'hilagre; saint Gallican y soutînt au temps de Julien en 362; lrs ariens y ensanglantèrent l'église Saint-Théomis en 372; les adoreurs de Serapis y lirent des victimes en 390.

Mais ce n est pas de ces martyrs que l'Égypte chrétienne est surtout lière. Sa principale gloire lui rient de ses initiatives monastiques ct de la multitude vraiment prodigieuse d'anachorètes rt <le cénobites qui peuplèrent ses déserts. Les origines du monachisme sont mal con-nues : un fait certain pourtant, c'est que l'enthousiasme pour la vie parfaite éclata tout d'abord sur les rives du Nil. Cette vie revêtit plusieurs formes : avec saint Paul on eut la forme éremitique dans toute sa grandeur sauvage; avec saint Pakliûme la forme cénobitique dans toute son harmonieuse régularité. Cf. P. Ixuleuzo, *Etude sur le cénobitisme pakhomien*, in-8°, Ix)u-vain, 1898. Saint Antoine (·{ 356) servit d intermédiaire de l'une a l'autre : solitaire au début de sa carrière, il ne put empêcher plus lard les disciples d accourir autour de lui et de fonder une sorte de commnank- à Phaloum, dans la Thébaïde. Le nom de Tabennlst, le preniicr-né des monastères, est attaché à celui de Pnkhumo; Nitric, dans ta Basse-Egypte, abrita les congrégations établies par Ammomus; SceV- se peupla d'ascètes au premier rang desquels figurent Macaire l'aîné (390) ct Mac me le jeune (f 394). Les chrétiennes d'Egypte imitèrent leurs frères : le nombre de leurs couvents fut considérable dans toutes les solitudes, et c* >l au copte, langue Indigène, quelles doivent un de leurs noms les plus répandus, celui de *nonnes*, qui veut dire *chastes*. Sainte Syncêtique marche à la tête de ces vierges rt dr ces veuves. Voir A.x kciiorftes. Monachisme. Antoi xe, etc.

IX. Dr conciiix m; Nicfx λ ceî.i i î De Ciia mt jio i n i ;,— Les paragraphes qui précèdent nous ont entraînés, a la suite <lrs liturgies, du martyrologe cl du monachisme, bit n au delà de 328: revenons en arrière et reprenons la liste des successeur* de saint Marc, Athanasc s'oflre lu premier (328-373). Sa figure qui domine tout un demi-siècle sera présentée au lecteur dans un article spécial. On y verra quelles vicissitudes traversa l'Église égyptienne d'alors et comment le pouvoir civil s'unit à l'arianisme pour faciliter la quadruple intrusion sur le siège alexandrin de Pistil*, de Grégoire, de Georges el de Lucius. Lis combats soutenus par Alhanase contre les empereurs et les prélats courtisans constituent les premières manifestations de la rivalité, ecclésiastique en apparence, politique dans le fond, qui devait tenir si longtemps Alexandrie et Constantinople en guerre ouverte Lune contre l'autre. Quand parut Constantin, la suprématie religieuse en Orient pparh naît »ns conteste à Alexan-

drie. Menacée par la fondation par le Bosphore d'une capitale nouvelle, celle de la suprématie fut définitivement compromise lorsque Théodore I^{er} renonçant aux palais de Nicomédie comme à ceux d'Antioche, fixa la cour d'une manière définitive et permanente à Constantinople. Elle succomba tout à fait dès que l'exemple d'Arcadius et de Théodose II. qui ne parurent jamais à la tête des légions, eut permis aux premiers princes byzantins de rester enfermés dans leur ville impériale et d'y consumer leurs vastes loisirs à discuter de théologie. Les évêques d'Alexandrie s'en défendirent vaillamment contre leurs rivaux du Bosphore. Pierre I^{er} (374-7 février 381) imita son prédécesseur Athanasius : il lutta comme lui contre Valens et comme lui courut chercher un refuge à Bithynie. Son dernier acte fut d'affirmer les prérogatives alexandrines en intervenant, sous Théodose I^{er}, dans les affaires ecclésiastiques de Constantinople. Timothée, son frère, lui succéda : il soutint Maxime le Cynique contre Grégoire de Nazianze et profita du II^e concile œcuménique pour amener la retraite du saint docteur. On a de Timothée 63 réponses canoniques. Pitra, *Jurii reel. Graec. hist. eccl. mon.*, t. I, p. 630-615. Théophile (395-13 octobre 412), Cyrille (»12-28 juin 444) et Dioscore (M4-451) virent les derniers beaux jours de l'Égypte chrétienne. Ils seront tous trois l'objet d'une étude particulière, mais je dois noter ici les triomphes, tantôt glorieux, tantôt regrettables, qu'Alexandrie remporta par eux sur Constantinople. Théophile ordonna Jean Clémentin en 398 et le déposa au concile de Chalcédoine en 451. Cyrille présida en 431 le concile œcuménique d'Éphèse qui lança l'anathème à Nestorius. Dioscore dirigea le brigandage de 449 en faveur d'Eutychès contre Flavien. Cette victoire fut sans lendemain. En 451, les Pères de Chalcédoine, non contents de condamner Dioscore et le monophysisme, élevaient l'évêque de la ville impériale au-dessus de tous ses collègues orientaux. Dès ce jour, le fossé qui séparait Alexandrie de Constantinople devint un abîme. Furieux contre un concile dont le 28^e canon ôtait la prééminence à leur Église, mal disposés contre l'autorité impériale qui avait convoqué et qui soutenait ce concile, les chrétiens du Nil ne trouvèrent rien de mieux, pour marquer leur mécontentement, que d'embrasser en masse l'hérésie proscrite. Ils se firent monophysites et se proclamèrent coptes, c'est-à-dire égyptiens d'Égypte : aux grecs, fonctionnaires ou marchands, qui restaient sur leur sol, fidèles au dogme catholique, ils donnèrent le sobriquet de melkites, qui signifie impériaux.

X. Du CONCILE DE CHALCÉDOINE À LA CONQUÊTE ARABE. — Ces événements portèrent un coup fatal au second siège de la chrétienté. Sous Théophile et Cyrille, son titulaire jouissait, dans les affaires ecclésiastiques et même civiles, d'une puissance presque illimitée : vrai Pharaon de l'Égypte chrétienne, il tenait tous les évêques sous la main et faisait trembler tous les gouverneurs. Désormais, il sera sans prestige et sans influence, tantôt exilé par le pouvoir et tantôt classé par la populace, victime des caprices impériaux et jouet des émeutes populaires. S'il professe l'orthodoxie, il naîtra qu'un troupeau infime qui ne parviendra à se maintenir qu'en s'appuyant sur la garnison. S'il tient pour le monophysisme, il sera suivi par la majorité des populations égyptiennes, mais les quatre cinquièmes du monde chrétien refuseront de communiquer avec lui. Dans l'un et l'autre cas, il végétera misérablement. Rien n'est misérable en effet, rien n'est digne de pitié comme la double chaîne des pasteurs alexandrins. Au début, cette chaîne se brise souvent. Elle se brise du côté des coptes, quand un empereur plus orthodoxe et plus énergique se résout à faire sentir « son autorité sur les tardifs du Nil. Elle se brise du côté des grecs, lorsque le préfet byzantin ne «ait pas tenir tête à la populace d'Alexandrie ou que le prince lui-même a des préférences ni injures

pour les hérétiques. Parfois, au lieu de s'unifier, la chaîne devient triple. C'est le cas de Justin II (365-578) : à la suite d'un fractionnement survenu dans le camp monophysite, le prélat catholique trouve devant lui deux compétiteurs, l'un grec et l'autre théodosten. Jamais, d'ailleurs, ou presque jamais, les anneaux de cette chaîne ne sont très brillants : ils «ont en tout cas trop nombreux pour être énumérés ici. Je dis ceci de grecs, n'ayant pas à m'occuper des coptes».

Les pasteurs grecs, eussent-ils eu d'héroïques vertus, ne pouvaient ramener à l'orthodoxie une province où tout les rendait parfaitement détestables. Soutenus et parfois même nommés par l'empereur, ils participaient à la haine que l'autorité de cet empereur inspirait dans toute l'Égypte. Sacrés par l'évêque de Constantinople, ainsi qu'il arriva pour Paul, sous Justinien I^{er}, et pour Jean, sous Justin II, ils reconnaissaient la déchéance de leur siège et par là même réveillaient tous les vieux ressentiments de l'Égypte contre le concile dont le 28^e canon avait sanctionné la suprématie ecclésiastique de la ville impériale, ailleurs, les variations de la cour suffisait ni à discréditer ses protégés. Tour à tour catholique et monophysite, tantôt monophysite d'une façon et tantôt d'une autre, la cour prit parti dans toutes les querelles religieuses qui se greffèrent sur l'eutychianisme ou surgirent à côté de lui : elle joua son rôle polymorphe et contradictoire dans les interminables débats de Fongénisme et des « trois chapitres » aussi bien que dans la grave affaire du monothéisme. Ses multiples changements. Induits sur le siège gréco-alexandrin par des palinodies ou par la déposition et l'exil, achevèrent de mettre le successeur de saint Marc en fort mauvaise posture vis-à-vis de ses ouailles récalcitrantes. Celles-ci ne voulurent voir en lui que l'instrument pins ou moins docile d'un pouvoir méprisé. A vrai dire, Constantinople leur donna de temps à autre d'irréprochables pasteurs, mais ce fut en vain. Les aspirations nationales, les antipathies de race étaient là qui tenaient l'Égypte plongée dans son hérésie : rien ne fut capable de l'en retirer, ni le sang de Protérins (»457), ni les travaux d'Euloge (381-608), ni la charité de Jean l'Aumônier (606-616). Sous Héraclius, à la veille de la conquête musulmane, l'Église grecque d'Alexandrie comptait à peine 200 000 fidèles, recrutés presque tous parmi les fonctionnaires, les soldats et les commerçants, c'est-à-dire parmi les gens étrangers au pays ; l'Église copte au contraire groupait 5 à 6 (XX) 000 d'âmes, toute la population indigène ou peu s'en faut.

XL De la conquête arabe au schisme monophysite. — En 638, ces coptes accueillirent les Arabes comme des libérateurs : ils allèrent au-devant d'Amr ibn al-As, heureux de lui livrer toute la vallée du Nil, fâchés de ne pouvoir lui ouvrir les portes d'Alexandrie où l'élément grec et les troupes impériales s'étaient concentrés. Cette différence entre la conduite des monophysites et celle de leurs adversaires influença sur la politique des conquérants. Comme de juste, les Arabes s'en servirent toutes leurs faveurs à qui ils avaient favorisés, toutes leurs rigueurs à qui les avait combattus. Tandis que le patriarche monophysite Benjamin obtenait une situation privilégiée et ligua à ses héritiers une autorité reconnue du vainqueur, l'Église des rivaux faillit disparaître. En certain Pierre réussit, il est vrai, à prendre la place de Cyrus, patriarche melkite contemporain de l'invasion, mais il n'eut jamais lui-même de successeur, et le siège grec d'Alexandrie, devenu monothélite avec ses deux derniers occupants, resta « sans titulaire durant près d'un siècle. Ses fidèles, singulièrement réduits par la fuite, n'eurent d'autres pasteurs que de simples évêques soutenus au mépris de Tyr ou plus exactement consacrés à Tyr. Quant à leurs églises, elles passèrent presque toutes aux mains de leurs ennemis qui en firent des mosquées musulmanes ou des temples eutychéens. Sur les églises

d'Alexandrie, voir [E. Bouvy], lb*j-«imZrir. *La rille chrétienne*, Pans, s. «L, et l'article grec de G. Mazaraki, *Les temples chrétiens d'Alexandrie avant la conquête*, paru dans *VAnatohkus Astir*, n. 35 et 36, Constantinople, 1884.

La tempête se calma sous le califat d'Hescharn (724-743). Ce prince autorisa la réorganisation de l'Eglise anlimonophysite et accepta comme patriarche un artisan du nom de Cosmas, qui ne savait ni lire ni écrire, mais chez lequel beaucoup d'habileté rachetait beaucoup d'ignorance. Cosmas se rendit à la cour des Ommyades, à Damas : il s'insinua dans les bonnes grâces de quelques seigneurs et obtint par eux que la communauté orthodoxe rentrât en possession des églises dont les copiers l'avaient dépouillé. Le médecin Polilianos fut le second titulaire du patriarcat restauré. Mandé dans la capitale des Abbassides à Bagdad, auprès d'une favorite d'Haroun-al-Rachid, il guérit cette femme qui simulait, dit-on, une maladie «de langueur et reçut, entre autres récompenses, «les lettres qui lui permettaient de recouvrer «de nouvelles églises. Acheter les favoris et les secrétaires du prince, intriguer au moyen des chrétiennes du harem, telle fut la grande occupation des prélats qui suivirent Cosmas et Polilianos. Les difficultés «de leur situation les excusent : il leur fallait se maintenir coûte que coûte, il leur fallait arrêter l'accroissement des impôts, défendre les «édifices du culte, résister tout ensemble à la haine des monophysites et au fanatisme des musulmans. Ce fanatisme finit en effet par se faire sentir, et lourdement. Aux jours de tolérance, «pii avaient marqué le premier siècle de la domination arabe, succédèrent, même pour les coptes, les jours «de persécution. Il suffit, pour s'expliquer ce changement, de se rappeler les vicissitudes politiques traversées par l'Égypte. De 610 à 870, l'Égypte obéit aux califes; de 870 à 969, aux sultans Toulounides, dynastie locale issue «d'un esclave turc; de 969 à 1171, aux Abbassides, comme avant 870; «de 969 à 1171, aux sultans Ikhémidites, seconde dynastie turque; de 1171 à 1250, à la dynastie des Ayoubitides fondée par le faimux Youssef Sahah-ed-Din ou Saladin; «de 1250 à 1382, aux mamelouks Babarides ou Maritimes; «de 1382 à 1517 aux mamelouks Bordjites ou Circa-siens. Devint «province de l'empire turc en 1517, elle lui resta soumise, au moins dans une certaine mesure, jusqu'au XIX^e siècle. Tant de gouvernements, établis les uns par la conquête et les autres par la révolte ou l'usurpation, ne pouvaient se remplacer, on ne le conçoit «pu trop, sans modifier la politique locale adoptée au début par les successeurs directs «de Mahomet. Si les monophysites souffrirent au point d'apostasier et «de s'enrôler en masse dans les bataillons «de l'Islam, les melkites n'eurent pas non plus à s'en féliciter. L'«un nombre baissa de jour en jour : ils tombèrent dans une ignorance profonde. Soumis à l'«« lois d'exception, ils furent con«damnés par les Abbassides à porter des habits «pii leur interdisait de ne jamais les confondre avec les musulmans, mais ils n'obtinrent point d'ouvrir «des écoles «pii eussent perpétué parmi eux une langue différente de celle de leurs persécuteurs. L'arabe ne pénétra jamais «dans leur liturgie; mais, dans l'usage courant, il remplaça le grec sur leurs lèvres. Le patriarche Christophe, «pii siégea «de 805 à 836, prêchait encore dans le parler de saint Athanase, *P. (L, t. c, col. 1215; mais un siècle plus tard Eulychius (833-89)) composait Annales en arabe. Cet ouvrage témoigne d'une décadence intellectuelle effroyable : ses multiples erreurs attestent que l'écrivain n'a pas eu beaucoup d'anciens documents sous la main; ses listes épiscopales, arrêtées pour Borne à saint Agathon (670-680) et poussées pour Constantinople jusqu'à Théodote Casiméras (815-821), montrent que les relations n'étaient ni faciles ni fréquentes entre l'Égypte et la*

chrétienté d'Occident. On le sait par ailleurs, tout se bornait, entre les deux pays, à des relations commerciales. Venise en profita, au début du IX^e siècle, pour dérober le corps de saint Marc. Bernardi, *limerariunt in loca sancta*, *P. L.*, I. cxxi, col. 369.

Avec le patriarcat œcuménique, Alexandrie entretenait des rapports meilleurs et plus suivis. Ces rapports se multiplièrent surtout lorsque Byzance affaiblie eut cessé d'inspirer la moindre crainte au Caire, mais ils eurent comme conséquence fatale d'entraîner les melkites dans le schisme de Pholius.

XII Du SCHISME. — Une fois dévoyé, le patriarche alexandrin suivit généralement la même ligne de conduite que son collègue du Bosphore. Il se contenta presque toujours de ratifier après coup les décisions prises par lui, pourvu que ces décisions fussent hostiles à Borne. L'Église d'Alexandrie ne joue aucun rôle dans les tentatives d'union qui occupent un instant, au XIII^e siècle, le synode de Nicée (1231) et les deux conciles généraux de Lyon (1245 et 1274); mais son patriarche, Athanase III, intentent à Constantinople en 1281 pour condamner Jean Beccos, trop favorable aux latins. L'Église alexandrine reste également étrangère aux démarches faites auprès des Pères de Constance (1418) et de Bâle (1437) : il faut que l'empereur Jean V Paléologue l'y invite par deux fois (1336 et 1337) pour que son patriarche Philothée confie à deux prélats byzantins, Antoine, métropolitain d'Illyrie, et Grégoire Mammas, protosyncelle de Constantinople, le soin de le représenter aux assises de Ferrare (1438) et de Florence (1439). Cela, d'ailleurs, n'empêche pas ce même Philothée de prendre part, en 1150, à l'un des synodes byzantins qui abrogent l'union. Deux de ses prédécesseurs s'étaient, par exception, montrés beaucoup mieux «disposés vis-à-vis de Borne : l'un d'eux, Nicolas IV, avait reçu en 1210 du pape Innocent III une lettre des plus élogieuses, et, treize ans plus tard, il avait lui-même écrit en d'excellents termes à Honorius III; l'autre, Niphon, s'était adressé à Urbain V qui lui avait répondu en 1367.

L'adhésion d'Alexandrie au schisme s'explique également par ses relations avec les patriarchats d'Antioche et de Jérusalem, relations faciles et fréquentes, surtout durant les périodes relativement longues où la Syrie appartenait aux mêmes maîtres «que l'Égypte. Ces rapports survécurent aux brillantes campagnes que dirigèrent contre l'Orient arabe Nicéphore Phocas (964-969) et Jean Tsimiscès (969-976), ainsi qu'à la grande lutte des croisades. Il nous en est resté un monument dans le travail canonique rédigé par Théodore Balsaron, patriarche d'Antioche, en réponse aux soixante-quatre doutes que le patriarche Marc, d'Alexandrie, lui soumit au mois de février 1195. *P. G.*, t. cxxxviii, col. 951-1012. Les questions du prélat alexandrin jettent un certain jour sur la situation de son Église. Celle-ci, infiniment peu nombreuse (col. 993). Végète au milieu des infidèles, c'est-à-dire des Sarrasins, auxquels s'adjoignent des juifs (col. 994), et au milieu des hérétiques, c'est-à-dire des coptes, auxquels s'ajoutent des latins, des arméniens, des nestoriens et surtout des monothélites (col. 981, 985). Elle a des fidèles qui prétendent choisir eux-mêmes, et eux seuls, leurs évêques, leurs prêtres et leurs diacres (col. 989, 1007); des couvents où les supérieures entendent confesser elles-mêmes leurs religieuses (col. 985); un patriarche dont les questions trahissent parfois une ignorance extrême.

Telle était la situation à la fin du XII^e siècle. Quelque quatre-vingts ans plus tard, la brutalité des musulmans faisait rage parmi les chrétiens. Cette persécution, il faut le reconnaître, pesa indistinctement sur toutes les confessions représentées en Égypte, mais elle fut plus particulièrement nuisible au siège grec de saint Marc.

Elle acheva de l'abaisser, de le ruiner. Un «le ses titulaires, Athanase III, Cul réduit à passer plus de trente an*, de 1276 1308. sur h.s terres de l'empire byzantin; d'autres y firent tantôt des voyages prolongés, tantôt d· rapides apparitions pour solliciter des aumônes et dos secours. Une situation si précaire permit au patriarchat œcuménique d'étendre son influence jusqu'aux bonis du Nil et de s'immisce^ dans les .affaires ecclésiastiques de* quelques orthodoxes restés là. Il Je fit des la fin du xiv* siècle, vers 1395, â propos d'une élection. Miklosich el Muller, *Acta et diplomata grxca medii* <ri, Vienne, t. n, 1802, p. 273-274. Il le fil surtout dans la suite, après la prise de Constantinople par Mahomet II (1153) et plus encore après la conquête de l'Égypte par Séliin Pr (1517).

A partir de celle dernière date, (l'Église gréco-alexandrine cesse de compter. Au temps des mamelouks, ses patriarches ont plusieurs fois été réduits â séjourner dans le Vieux-Caire, sous l'œil du maître : maintenant que le pouvoir est passé a Constantinople, ils se voient dans l'obligation de fréquenter celte nouvelle capitale ct de venir s'y incliner souvent devant le maître nouveau. Hôtes du clergé phanariote, dans les rangs duquel ils sont presque toujours choisis, ils ne songent même pas à s'insurger contre ln protection excessive el humiliante dont le chef de ce clergé les entoure. Pasteurs sans ouailles, ils occupent leurs loisirs, de loin comme de près, à nouer les intrigues qui amèneront la chute de leur collègue œcuménique, trop heureux s'ils parviennent â lui donner un successeur de leur choix, trop heureux surtout s'ils réussissent à recueillir eux-mêmes son héritage. Le cas se produit rarement. Il se produit cependant pour Méléce Pigas qui gouverne l'Église de Constantinople en qualité de *locum tenens* pendant une vingtaine de mois, d'avril 1597 aux premiers jours do 1599. Il se produit aussi pour son neveu Cyrille l* Lucaris qui, cinq fois déposé ou démissionnaire cl cinq fois rétabli, monta six reprises différentes sur le trône œcuménique, uilre les années 1012 el 1638. H se produit encore pour Cosmas III, dont le pontifical à Constantinople (1714-1716) s'intercale cuire deux pontificats alexandrins. Deux des trois prélats <pie je viens de mentionner, Pigas et Lucaris, sont les seuls patriarches d'Alexandrie qui se soient fait un nom durant ces derniers siècles. Sur le premier, sur l'influence qu'il a exercée sur le monde orthodoxe, on peut consulter la monographie malheureusement peu critique que lui a consacrée h an Maluchevski, *Melelius Pigas, patriarche d'Alexandrie* (en russe). Kiev, 1872. Pour le second, pour ses rapports avec le protestantisme, voir L'ICARIS.

XIII. Situation actielle rt TITRES. — On siit comment, de 1806 â 1819, la volonté puissante de Mehemet-Ali a créé l'Égypte moderne. Quand Méhêmet se mit a l'œuvre, le siège grec d'Alexandrie se traînait dans une situation désespérée : ses titulaires, nommes par les autorités religieuses de Constantinople, avaient fixé leur résidence dans cette ville; ses rares fidèles étaient livrés aux soins, ou, pour mieux dire, aux exactions d'un archimandrite que le Phanar envoyait. Le pacha réformateur s'accommoda mal d'un état de choses aussi contraire à ses vues politiques : il fit effort pour le changer et il y réussit. En 1816. â la mort de Hicrothée I", tandis quo le patriarchat œcuménique s'empressait d'assigner le siege alexandrin au phanariote Arbmios, métropolit de KuMendil, les orthodoxes d Égypte, dociles à l'impulsion du vice-roi, se permirent de procéder eux-mêmes à une élection, et ce fut l'homme de leur choix, Iliérolhêe II, que la diplomatie russe soutint ct que le gouvernement turc agréa. Le Phanar, battu, résolut do venger sa défaite.

En 1856. â la mort de Iliérothêe II et â l'élection de Callinique Ier, le moment lui parut favorable. Deux partis se disputaient alors la conduite des affaires au sein de la communauté orthodoxe égyptienne el deux commissions

récemment instituées venaient d'inangnmr leurs travaux en se déclarant la guw. C'était, d'un côté, avec la commission du Caire, le groupe de» orthodoxe* solidement fixés en Égypte »t disposés par cela même à identifier leurs intérêt» avec ceux du pays. CVUil, de l'autre, avec l. commission d'Alexandrie, le groupe des étrangers habitués à ne point détourner les yeux de Constantinople ou d'Athènes et toujours prêts a s'appuyer sur le consulat général du royaume hellène. Dans c.-s conditions, rien n'était plu* facile pour le Phanar que de susciter mille difficultés au patriarche alexandrin choisi contre son gré. Il n'y manqua point. Les désordres nés de ses démarche* à Constantinople, à Saint-Pétersbourg, a Athènes, a Alexandrie et au Caire, ont rempli tout un quart de siècle rt troublé trois patriarchats successifs, celui de Callinique Ier (1856-1858), celui de Jacques (1838-1866) et celui de Nicanor (1866-1870). Voir pour les débits O. Schneider, *Beiträge sur Kmmtous der gricchisch-orthodoxen Kirche Ägyptens*, Dresde, 187L A la mort de Callinique, d'interminables débats amenèrent une premiere intervention de Constantinople. A celle de Nicanor, la rivalité. des deux archimandrites Eugène ct Nil, les querelles sanglantes des partis qu'ils représentaient, forcèrent â recourir un» seconde fois a l'instigateur unique de tous ces d< «ordres, c'est-à-dire au Phanar. Olui-ct désigna pour le siège d'Alexandrie un vieillard du nom de Sophrone qui avait débuté en 1839 comme métropolit de Chio et avait occupé le trône œcuménique de 1863 à 1866. Mir Sophronios vient de mourir en 1899, âgé de 105 ans, après avoir ramené h paix et courte le parti indigène sous te joug des grecs.

Sa résidence favorite était, durant la te-Ile saison. Vite de Léros. Ses deux prédécesseurs passaient l'hiver au Caire, dans le quartier Hamsaoui, ct l'été à Alexandrie, dans le monastère joint â Ifglise Saint-Sabbas que l'histoire mentionne <b* l'an 720. Rien n'est moins déterminé que la residence des quatre prélats* qui. aux termes des décisions prises en 1867. forment le saint synode patriarcal d'Alexandrie. Métropolités honoraires de Pdluse, de la Thébaïde, de la Pentapole et de la Libye, ces quatre prélats n'ont aucun diocèse â gouverner el vivent tantôt d'un côté, tantôt de l'autre. Le Caire, Alexandrie cl Port-Saïd sont les villes ou ils séjournent le plus ordinairement. L'un d'entre eux, celui de h Pentapole, dirige à Athènes une sorte de grand séminaire connu sous le nom d'école Rizeios ou de Rizcion.

Le patriarche grec d'Alexandrie porte le titre de béatitudo. Les salutations liturgiques officielles le proclament : < Père el pasteur, pape et patriarche de la grande ville d'Alexandrie, de la Libye, de la Pentapole, de l'Éthiopie cl de toute la terre d'Égypte, père des prres, pasteur des pasteurs, treizième apôtre el juge de l'univers. » De tous ces titres, le moins curieux n'est pas le dernier D'après quelques auteurs, il remonterait a l'an 131 el serait la récompense décernée à saint Cyrille pour le rôle qu'il joua dans le troisième concile. D'apres quelques autres, il aurait son point de départ dans la sentence rendue au xr siècle par Théophile d'Alexandrie a propos d'un différend qui divisait l'empereur Basile H le Bulgaroctone (971L1025) ct le patriarche de Constantinople Sergius H (999-1019) Ce fait raconté par le grand logolhèle Epiphane a été Inséré par Dosithre dans ^»n *Histoire des imtriarchs de Jerusalem* (en grec),L VH. c. xix, § 9, Bucarest, 1715, p. 716; mais on ne peut l'accepter aveuglément. La seule chose certaine c'est que bi judicature universelle des patriarches d'Alexandrie apparaît pour la première fois dans leur titre au xvr siècle. Dans un discours de saint Grégoire de Nazianze. saint Athnnase est appelé « œil de l'univers >, mais point • juge ». « pontife des prêtres, » mais [X]inl t pasteur des pasteurs ». *OratM xxv, m laudt tn llrronis, P. G.*, t. XXXV. col. 1113. Dan» une lettre plus ou moins authentique de Nectaire à saint Cyrille, le fameux Théophile

lm gouverne au nom du patriarche avec h· titre de vicaire patriarcal.

·r* *Annrmrm*. — lx*u arméniens n'ont jamah été nombreux en Égypte. mai* il y ont joui, en ce «irete, d'une grande nillm tier μήπ· à leur* ran.< aptitude commerciales et â).« puissante protection dr Nubar pacha qui était des leurs. Aujourd'hui, leur nombre m d· pntst> point » (jiX> ; tes deux lier* sont rn communion avec h· Siiint-siege, lrs autres adherent a l'Ejîlim· grégorienne. la* arménien* unie forment un dioc· -e constitué en 1850 et *otimis, comme l· * diocèse.* de Turquie, ni patriarcat de Cilicte-Constantinopte.

Ψ *Maronites*. — L» * maronites descrndtis pour le commerce du Liban sur lrs boni* du Nil ne possèdent ois i iiroii <l'é«Tlié. I'ur nombre s'accroît toujours* nn parle de placer très prochainement un évêque a leur ·. te.

7· *Syrien**. — L Eglî*»· syrienne, dont le chef r» *nh* â Mardin avec le titre palnarval d'Antioche, ne compte pa* plus de'JM) fidele* partage·* entre le Caire et Alexandrie. Un chorévrque, fixé au Caire, représente l'autorité patriarcale.

S· *Chaldrna unit*, — Les chaldérns unis *ont également lres peu nombreux. Ils n'ont aucune organisation speciale.

M. ü. Chevalier donne dan* h· n *Wprrtoirr dr** souren hi>?o~rûpie* du moyen ûg·. *TopodUbtigra*] hit, in-V. >· ntb^bard. IK.it (l tiliclr .l *Irxand*> te, une listen* · r o nq.hu d* - «vττiρ* c 'firemant la capitale do l'Égypte chrétienne. tv n n* ml.rv d'entre eux *e trouvent d'ailleun» indiqu* 4 au cx>ur> de notre Iravail Un h· ci iitvntrru d«> signaler ici U> pnneipam. †n écartant a de** n ceux qui traitent exclu--ivrincent delÉgiia copte. J.-IJ. Softer, *Tractatu* hintorico-chi onoloffictct dr patriarche* Aieuraridriw, ιη·M., Anvers. 1708: *Tractatu*prrbmtnans dr patnarcM** *Alexandrin!**, dans *Acta ^anctorum*, t. vit jun ; E. lûnaudit. m *patriarcharum Ale.ruulrir,urina*, in-ι P:r.*, 1713; la* Queln. Oriens *chrittianu**, Parii, 1740, t. n. p. 399442: t.lîi. p. 1141-11AG; J. M. Ncalo, A *history of the holy ta·dm Church, The patriarchate of Alf.raudrta*, 2 vol. in-H*. Londres. 1847; A. v. (iuUcbrnid. Vrr?ric/ani> *drri Patriarch*™ eo·i *Alexandria*, dans A'teinr *Schriptrn*, t. II. in-#. Leipzig, 1880. p. P. Itehrbach. *the Patriarch' n eon Aternridrvi*.dan* *PrruKfurhr Jahrbüthcr*, (·', IK>2. p. 50-83. *2117-233 <ne va que 31*qu'en W>h; l'archimandrite Porphyre, *L'Orient chrHirn. l.r patriarchat d'Alexandrie* (en ru-·«). L 1, ιη<B·, Solnt-IVtercbuurg. 1800.

J. PaHGiiIKE.

II. ALEXANDRIE (Conciles d'). On troliu vit· s sou* ceth* rubrique um· trentaine d'assembly's ccdésia*-liqurs; toutes notant |ms certaines ou ne mentant p.t* le titre de conciles, il suffira <l indiquer sommairement les principales.

///' siér/r. — En 231. l'évéquo Démétrius présida deux synodes contre Oogone, ordonne irrégulièrement a (>'sank·; celui-ci fut d'abord déclare indigne d'en*eigner rt exclu de l'Église d'Alexandrie, puis déposé de la dignité* sacerdotale, Photius. *Ihhhotfi.*, cod. 118, /*. G., I. cm. col 391v

n· 9>i cb·. — En 306. sous Pierre. Mélèco, évêque de Lycopolis, dans la suite auteur du schisme mvléticn en l-gvpte, est déposé pour avoir *acnlié aux idoles En 320 ou 321, eut lieu l'assemblée lieaucoup plus importante qui porta le premier coup a l'arianisme et prépara le grand concile de Nicée; pres de cent évêque* de l.l.gypt· et de la Libye, réunis par *aint Alexandre, eveummunient Arius ct ses |>artisans. Peu après, une antre assemblée du clergé alexandrin et mareotique adhère a la *Lrltre rntyclifpie* du patriarche. Vers 323> durant le séjour d'O*ius de Cordouc en Egypte, un aynode s'occupa des questions religieuses qui troublaient ce pays; rn particulier, il déclara milles les ordinations faites par Colluthus, simple prêtre, qui avait fait schisme. AthanaKc.A/foLrontr.nriiin, n. 73, /*. G., t. xxv.col. 385. Soni l'épiscopat de saint Alhanase il y cul quatre reu-nion* notable*. En 339 ou 39), une centaine d'év·ypies de la province ecch siaslique d'Alexandrie témoignent eu

faveur du «tint H n intrnt l<«> »rrn«Mirms portée* contre lui dan* une lettre synodale, *Apol. mntr Anan* , n. 3 ¶ . / <· t. xxv, · ol 2.72 F n 3U>.<pMud d r· ntr-j dans -a ville après <a justification au Concile de Sardiqu, AtlunuM* tint un nouveau eynode pour (aire eenfirmcr Ire decrete dp cette a*-wmlé<· Aprre b mort de icm-prn or Conetanc>* en ^>2. autre réunion provoquée par Euwelie de Verrril ct appel> e < concite dre Ct>nfre«e-nr* ·. dont l'importance m· tm surtout du rapport intime qui existe entre cr cnndlc d'Atenndrte H Γo-uvre de Nicée, rétablie · n quelque sorte rt défendue pur «sint Atha-mjM'; nous sa pn'sjdcnce, vingt rt un rrèques d'Italie, d'Arabie, d'Égypte rt dr Lilne y n-gterent pinceurs point* importante : condition* λ eiigi-r dre hérétiques fioor leur reconciliation, b principale étant l'adhésion pure et «irnpte au symbole de Nicée; profesion dr foi en b divinité du Saint-Esprit: solution dre matentendu* existant mire Grecs et Latin* au «ujet dre mote ὑποτάσσ·... y>rw>nn, affirmation d«· \âmrr hitntairr du Christ contre h-s apoUinan-tes ; envoi de deux év> que* • Antio> he. pour essayer dr mettre fin au schisme mtre le* mélétien* ct !·< ru<L>lhirns. S Athana«·e· *Tontu> nd AHhffrhrtioe*, P, (t.9 t. xxvt. col. 71<J. Enfin, aprre h mort de Julien Kaposiat, en 31î3. Athamse pr -mde en-core une assemblée de sa prorince erclréiaidiqu ou l'on rwiige pour te nouvel empereur Jon>n une lettre *vnodate contenant b foi dr Nicée comme base de l'orthodoxie. Epate *ad Jovian*.^ P. G.t t. χχvi, col 813. Le dernier concile alxandnn du IV· rircie reî relui que l'archevêque ThC-ophite réunit, en .399. contre lrs origénststre. P. L., dans *Opera S. f/ieronymi*, t. xxn. col. 738.

t· xvete. — En 430, *aint Cyrille preside contre Nee-tonu* b célèbre assemblée qui fut comme l* prélude du concile o'cuinrmque d'Ephrse; il y redige sa lettre synodale avec lrs douze anathèmes. P, L., dan* *Opéra Marii Mereat.*, t. xlvhi, col. 831. En kri. synode ou Protenus, patnarche orthodoxe, approuve le* d<crefs du concile œcuménique de Chalcdoine et <b'pose avec quelques-uns de ses partisan* Timothée Ailuro* ou te Chat, chef d>* monophysile* «gyptiens. Suiv> nt phisi 'tirs, conciliabules mooophysites où d< * patriarches intrus anathémalisent te meme concile · Timoltu-e Allure* <teux foi*, vers 157 rt 477; Pierre Monge en 482. L'année d'avant, Jean Tabjn. en union avec le svnode qui Γ> lut. avait donne connaissance de son élection au pape Simplicius.

v r rirrèe. — On ne cite qu'une assemblée ecch^sias-tique, tenue en 589 sous Enlogius; sorte dr tribunal d'arbitrage entre deux partis de samaritains, qui *· disputaient au sujet d'un text· du Deutéronome, xxin. 15. Photius. *Hibhoth.* cod. ccxxx. P. G.» t. au, col. IU8r-1085.

i/r> ii/cte. — En 633. le patriarche inonothélite Cyrus opere l'union de ses partisans avec tes thixwlosiens. **cte de monophysites, et publie â celte occasion un décret synodal composé de neufc articles qui favorisent *on erreur d'une manière déguisée et subtile. Hefele, *Hist, de> conciles*, traduction IL Leclercq, l. tu, p. 339 sq. S'il y eut la un vrai synode, il clûl l'erv des couciks alexandrins.

Voir, pour la liste complète des anemblées ccrié-4a>tiques dit> · c ncdt— d'Alexandrie [)tchou>unrr urur · ·v·; <·(de* par M. t*ahbé IMUcr, dans l'*Fucyctopcdh- theol- <lc Xtlgnv; Ulpse Chevalier, /iejM-rfoirr <te< *o*>n· ·' h' dunque> du dyr.ropcebibtur/raphieA'* ia-cic·. Montbéliard. 1891. au mot .llrjNiridrir. cuncites, où t'en trouvera, ;>our chaque AMumibléa, tas références aux collection* condltaires lo* (lus cwnpl< t**· comme celles do Ld>be. Colrü cl surtout Mansi. Pour le* di-cu.MîODs critiques cl chronologiques. Hcielc. *HutoiTr det cuneib* † trad Lock-req. t. i. n. m. Sur l'important condio de l'an 3>>2, Newman, /h* Ariens of the fourth Century, \ édit., I/»πiIyya, 1876. IP port., c. v. *rct. i; plus portteub>veinent Eug. iteviUuul, Lc concite de Aicii'rt te concite d'Ate.nin</rie...doiiS*

U JirrtM rfr. < *questions hietor.*, 1874, L xv. p. 329-386, puis 2 vnl. in-8., Parts. 1881 cl 1898 : *Le concile de Nicée d'après U» textes coptes et les diverses collections canoniques.*

X. Le Bachelet.

m. Alexandrie (École Juivo d*). — L Œuvres principales. IL Auteurs. III. Importance.

Alexandrie, fondée en 332, recul depuis la prise de Jérusalem par le premier Lagide (320) des prisonniers juifs cl ensuite des émigrants volontaires qui ont constitué le noyau de la colonie juive. L· montagnard de la Judée, échappant au monde fermé où il n vécu jusqu'alors. va se trouver dans un des milieux les mieux informés de l'antiquité (musée, bibliothèques du Brucheion et du Sérapeion); il fera pour s'y adapter et y être accepte un effort persévérant. Sans doute, on ne peut pas montrer qu'il y ait eu â Alexandrie une école juive, comme il y n eu plus tard, au sens strict du mot. une école néo-platonicienne et une école chrétienne, mais il y » en. chez les Juifs alexandrins, un étal d'esprit nettement caractérisé qui paraît être bien plutôt l'expression de l'opinion collective du groupe (opinion formée dans les proseuques, les synagogues et les écoles voisines), que le resultat d'initiatives individuelles.

L (Et VUES PRINCIPALES. — Les efforts des Juifs alexandrins vont â faire donner à leur histoire el â leur religion, contenues dans la Bible, la place d honneur dans l'encyclopédie alexandrine. A cette lin, les Juifs se mettent â compiler et à comparer, comme les savants grecs d'alors, leurs modèles, avec la même méthode incomplète el sans critique, et avec un parti pris d'apologie nationale en plus ; conditions dont il importe de tenir compte pour apprécier les renseignements que les Juifs nous ont transmis. D'abord, il fallut traduire les Livres saints. Le nombre de ceux qui lisaient l'hébreu diminuait de plus en plus, La traduction fut faite et eut bientôt son histoire, légendaire pour une bonne part, écrite par un Juif sous un nom grec; c'est le récit de *Pseudo-Aristée*. Voir Septante. Une littérature apologétique commença bientôt.

En premier lieu, il fallait expliquer le silence des historiens grecs sur Israël, faire entrer l'/iiftoirejitii't dans l'histoire générale. C'est l'œuvre d'historiens, dont les noms et des extraits nous sont donnés par Josêphe, et, d'une manière plus d» taillée, par Eusebe. H nous reste dans Eusebe, *Præp. et.*, I. du Iłpi 'Iouðaiwv tē 'Aσσυρία d'Eupolème deux fragments : le premier. IX. xvn, /*. G., t. xm, col. 705-709, sur Abraham, maître des Phéniciens et des Egyptiens, et sur les gén»alogies primitives : Atlas est le même personnage qu'llénocli, etc.; le second, IX, xxvi, col. 728, sur Moïse maître des Juifs, des Phéniciens et enfin des Grecs; 2° du Iłpi 'Iouðaiwv d'Anstee (distinct de Pseudo-Aristée), un fragment, IX, xxv, col. 728, qui est une amplification de l'histoire de Job, fils d'Ésaï el de Bossara; les interlocuteurs de la Bible deviennent des rois et des tyrans; 3° des 'Iouðaiχά d'Artapan, IX, xvm, col. 709, une histoire fabuleuse d'Abraham; du Iłpi 'Iouðaiwv du même auteur, d'abord, IX, xxm, col. 725, l'histoire de Joseph, le héros d Égypte, qui. le premier, mesure, partage et cultive les terres, dote les déshérités, etc., etale plus, IX. xxvil, col. 727-7.V>, l'histoire de MoLse, le Musée des Grecs, le maître d'Orphée el des Égyptiens, l'inventeur des hiéroglyphes; 4° d'un ouvrage, sans titre connu, de Démétrius, IX, XXI. col. 713-721, une chronologie plus complète et plus précise que celle de la Bible, donnée a propos de l'histoire de Jacob; 5° du Iłpi Iouðaiwv de Cléodème dit aussi Malchas, IX, xx. col. 713. l'histoire d'Abraham père d'Afer, d'Assur et d'Afran, compagnons d'Hercule en Afrique, el par eux père des Assyriens et des Africains; (V des Τξηγτ,στι: τή Μωϋσιω: γραφή d'Aristobule, Vil, xiv. col. 548; XIII. xn, col. 1097-1104, une tentative pour rattacher a la révélation juive toute la science païenne. Platon a étudié â fond (πιριπργασμένο) la lui juive et

l'a prise comme guide (χατηχολούΟησι). Suivent ensuite des Vers apocryphes d'Orphée et d'Aratus. sur le Verbe et la Puissance de Dieu; 7° des fragments d'histoire, composés dans les genres poétiques chers aux Grecs ; IX, xxvni-xxix, col. 730*718, des extraits d'une tragédie d'Ezechiel sur la sortie d'Égypte; IX, xx. χxiv, xxxvh, col. 712, 725, 756, quelques vers d'un poeme d'un Philon Iłpi 'Hροσολυμων; IX, xxn, col. 721-725, une longue citation du poème de Thêodote Iłtpi 'Iouðaiwv. Nous avons de plus, 8° un fragment de ISemlo-Ilécatee, dans Muller, *Fraym. hist, rfræc.*, t. u, p. 393-396. L'auteur idéalise les rapports d'Alexandre avec les Juifs; d cil? des vers de Sophocle sur Abraham; enfin si les Grecs n'ont pas parlé de i histoire juive, c'est qu'elle est sainte et inaccessible aux profanes.

En second lieu, il fallait dissiper les préjugés grecs et faire accepter la *doctrine juive* el les livres de fioriture qui la contiennent. Celte préoccupation a été de la première heure; on la constate dans les écrits de ISemlo Aristée. L'interprétation allégorique de l'Écriture et la théorie de la Sagesse de Dieu seront les grandes r s-sources de l'apologétiquo judéo-alexandrine. Eusebe, *Pncp. rv.*, VIII. ix, P. G., I. xxi, col. 625-636, nous donne la lettre du grand-prêtre Éléazar sur le sens allégorique, lettre qui se rattache à la légende des Septante. L'auteur de ce morceau s'applique â montrer le sens caché el spirituel des prescriptions matérielles de la loi, qui sont uniquement le symbole d'idées morales el religieuses el par suite acceptables pour l'esprit railleur et h-genn· de vie émancipé des Grecs. Les mêmes idées sont développées dans les deux fragments d'Aristobule el appliquées aux expressions figurées de la Bible : le bras, le visage, les pieds de Dieu, *Præp. re.*, VIII, X, P. G., I. xxi, col. 636-650, et le repos de Dieu au septième jour, (or. *cil.*, XIII, xn, col. 1097-1104. Pour la conciliation de la métaphysique grecque el du monothéisme biblique, les Juifs alexandrins attachaient beaucoup d'importance â l'idée de la Sagesse. En dehors des livres de l'Écriture postérieurs au livre de Job, et avant Philon, nous voyons celte idée apparaître dans Aristobule, *Præp. ev.*, VII, xiv, col. 518.

II. Acteurs. — Eupolème, Aristée, Arlapan, Démétrius sont cités par Eusèbe, d'après le IłpA Iouðaiwv perdu d'Alexandre Polyhistor, qui écrivait de 90 a 75 avant Jésus-Christ. Le poète Philon est cité d.ipns Polyhistor et Josêphe. La citation de Cléodème dans Eusebe est copiêede Josêphe., InL *pid.*, I,xv.L'historien grec Ilécatee vivait sous le premier Ptolémêe; l'auteur des retouches et interpolations tendancieuses faites â son œuvre, se place environ vers l'an 100avant Jésus-Christ; c'est Pseido-Hécatee. Quant aux vers apocryphes cités par Pseudo-Hécatee et par Aristobule, il semble bien qu'ils aient été empruntés parces auteurs â des collections antérieures. Sur l'authenticité des œuvres d'Aristobule, les critiques sont divisés. Deux questions se posent. D'abord notre Aristobule qui «lédia sonœuvreâ Ptoléinée Philomêtor (181-146), Eusèbc, *Chron. ad Olynip.*, 151. /*. G., t. xix, col. 565. el Clément d'Alexandrie, *Stitnn.*, î, 22. /*. (L. t. vm, col. 893, est-il le même que l'Aristobule de II Mach., I, 10, Juif alexandrin, de famille sacerdotale, maître ou conseiller d'un roi d'Égypte qui serait Ptolémée V Epiphane (204-181)? Cette identification, admise par Eusebe, *Præp. re.*, VIII, ix, P. G., t. xxi, col. 630, et Clément d'Alexandrie, *Strom.*, v, 11, P. G., t. IX. col. 115, est lres vraisemblable. En second lieu. Aristobule est-il un personnage authentique, ou simplement une invention d'un écrivain postérieur désireux d'antidater son œuvre? On n'a rien dit de tout â fait décisif pour prouver la seconde alternative, Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*; Body, *lie Ihbliorum textibus*, 1705; A illrick, *Juden und Gnrchn cor der ntakliabaischen Erhebung*, 1895; la premitre doit donc tire maintenue, t peut être appuyée

do bonnes raisons. Valkenaer, *Diatribes Anstobulo Judiro*, 1806.

III. Impo iu a n c l . — Pour plusieurs historiens de la philosophie (Ilaviiisson, Vacherot, Fouillée, etc.), y a eu a Alexandrie une véritable fusion du génie grec et du génie hébreu. La pensée juive et la pensée grecque se cherchaient en quelque sorte, disent-ils, ut leur p<-nte naturelle, une nécessité logique, devaient les amener à se rencontrer et à se mêler. Sans doute, il y a très loin du naturalisme de la première philosophie grecque au Dieu transcendant de la religion juive, mais des deux côtés, une évolution aurait eu lieu qui, par des mouvements parallèles et de sens contraire, aurait effacé les différences primitives entre la théologie juive et la philosophie grecque elles auraient préparées à s'unir. C'est par la théorie des *intermédiaires* dieiis. les Idées et le Bk η Chez Platon, la sagesse chez les Juifs, que les deux courants intellectuels diraient parvenir à se joindre. Cette théorie, dictée surtout par le désir de construire une vaste synthèse, ne peut pas être maintenue après une étude complète des productions diverses du judaïsme alexandrin et après l'analyse de la notion biblique de la Sagesse. Les œuvres précédemment énumérées ont un caractère artificiel des plus marqués; elles semblent plus d'une fois de purs jeux d'esprit. Au lieu d'une fusion, il faut parler de rapprochements forcés entre des données juives et des données grecques : de là tant d'identifications fantaisistes de personnes et de lieux, tant d'étymologies complaisantes, tant d'allégories conciliantes, et la métaphysique disparate destinée à accorder la Bible et Platon. Or, pour ce dernier chef, on peut montrer que la notion biblique de la Sagesse n'a rien de commun avec les préoccupations métaphysiques d'où sortiront plus tard les intermédiaires divins chers à quelques Judéo-Alexandrins. Si cette personnification doit être prise à la lettre, il faut l'interpréter autrement. En résumé, il n'y a pas eu de préparation juive de la littérature judéo-alexandrine : celle-ci est née, non pas d'une nécessité logique, mais d'une nécessité historique: le rapprochement subit et la vic cole à côte de deux races tout à fait étrangères l'une à l'autre. Cette conclusion est rendue plus manifeste encore par l'étude de la philosophie de Philon, le représentant le plus complet et le vulgarisateur du judéo-alexandrinisme, dont il a déterminé la destinée et l'influence. Voir Philon.

Dahno, *OciIdchtichr Darntetlung der jUdisch-alexandrinischen Religions* pAitotop/ite, Halle. 1834; Blet. *Essai sur l'Ecole juive d'Alexandrie*, Paris, 1854; Bois. *Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine*, Toulou», 1890; bchurcr. *Geschichte desjüdischen Volkes*, 3^e édit., 1898, L ni, p. 301 mj. L. Saltet.

IV. ALEXANDRIE (Écolo chrétienne d»). — I. Données historiques. L'époque et le milieu. II. La théodicée alexandrine. III. L'allégorisme scripturaire, conséquence de la théodicée alexandrine. IV. Les fondements de la morale. Anthropologie. V. Premières conceptions d'une synthèse théologique. Rapports de la foi et de la raison. VI. Premières ébauches d'une exposition systématique des mythes. La théologie du Verbe.

I. Données historiques. L'époque et le milieu. — I. *PEi OLE Ei SES MAILHKS. EXPOSE CUHOXOLOGRWD* — I. *L'éclair.* — D'après une ancienne tradition (Eusebe, //, n, III, P. G., l. xx, col. 173; S. Jérôme, *De vir. illustribus*, vm. P. L. t. xxiii, col. 654), l'évangéliste saint Marc aurait fondé l'Eglise d'Alexandrie. La christianisme y lit de rapides progrès; et celle ville devint bientôt la métropole de l'Orient chrétien et lettré. Dans l'antique capitale des Ptolémées abondaient les ressources d'une haute culture scientifique : centre intellectuel où s'unissaient les influences orientales et occidentales. De bonne heure, suivant le témoignage d'Eusèbe, (ξ αρχαίου έθου, J/. A., V, B>, P. G., t. \x, coi. 453, il exista une institution scolaire portant le titre

d'école des catéchumènes, τή ααττ,χτ,σιω Eusèbe, II. E, vi, 3, P. G., t. xx, col. 528 sq. Dans la seconde moitié du n^e siècle, elle prend une grande importance et devient une véritable école de théologie scientifique. D'après toutes les apparences, cette école est une dépendance de l'Eglise. L'évêque intervient dans la nomination et la révocation de ses chefs : elle a un caractère officiel ou semi-officiel. De la sorte, elle semble la première institution de ce genre, ayant avec l'Eglise d'étroites relations; les écoles de Justin. Talion, etc., étaient plutôt des écoles privées. Harnack, *Leatencyclopédie für protestantische Théologie*, & «dit., Leipzig, 1896, art. *Alexandria*. Autant que nous pouvons en juger, du temps d'Origène, l'organisation paraît avoir été des plus rudimentaires. Point de local déterminé, semble-t-il; on se réunissait à la maison du maître, à une heure quelconque de la journée. Pas d'appointements, mais des libéralités privées — du moins dans cette période primitive du II^e et du III^e siècle. Un riche Mécène, Ambroise (voir Mir Ifa-lifiol, t. nrrrmrs 'iltér. chrél.; la littérature grecque, Paris, 1897, p. 182) entretenait pour Origène tout un personnel de scribes : < Sept tachygraphes et plus, qui se relevaient à tour de rôle, écrivaient sous la dictée d'Origène : il y avait autant de bibliographes, et aussi des jeunes filles exercées à calligraphier. » Eusebe //, λ., vi, 23, P. G., t. xx, col. 576.

Le recrutement des auditeurs se faisait dans les milieux les plus divers : étudiants de toute condition et de tout âge, idolâtres aussi bien que catéchumènes et chrétiens baptisés. Dans son *Panegyrique*, saint Grégoire le Thaumaturge nous donne quelque idée du programme des études : vaste encyclopédie, où l'esprit se formait d'abord par une culture générale des sciences, puis étudiait et commentait les écrits des poètes et des philosophes de toute école. Il n'y avait d'exclusion que pour les épicuriens. Platon et Aristote étaient tenus en grande estime. La préoccupation morale pénétrait et dominait tout cet enseignement. Surtout, l'effort total semblait converger vers la méthode dialectique. Sans doute, il faut entendre par là une méthode avant tout préoccupée de distinguer et de définir les notions fondamentales de la morale et de la religion.

2. *Les maîtres.* — La direction de l'école était confiée à un chef, dans certains cas assisté d'un coadjuteur. C'est ainsi que se succédèrent : Pantène (finalement assisté par Clément), Clément, Origène (avec l'aide d'Ilé-raclas), Hyménès et Denys, puis probablement Iluognoste, Pierius, Scapion, Pierre, Macaire (?). Didyme le Rhodien.

La critique actuelle rejette le témoignage de Philippo de Side suivant lequel Athénogore aurait précédé Pantène. De Pantène nous savons fort peu de chose. D'après Eusebe, II. E., v, 10, P. G., t. xx, col. 453, c'est un stoïcien converti, quelque temps occupé à propager le christianisme dans les Indes. Clément, quisedonn pour son disciple, *Hypotypose*, dans Eusèbe, II. E. t. vi, 13, *ibid.*, col. 518, parle d'ailleurs dans ses *Symboles*, l, I. P. G., t. vni, col. 700 : « De ces hommes saints et dignes de toute louange dont il a eu le bonheur d'être le disciple; l'un en Grèce, il était Ionien; deux autres en grande Grèce, l'un était de Cudè-Syrie, le second d'Egypte; deux autres en Orient, l'un d'Assyrie, l'autre un Hébreu de Palatine. Mais celui que j'ai rencontré le dernier et qui était le premier pour la valeur, je le trouvai caché en Egypte, et n'en ai plus cherché d'autre que lui. » Ce dernier semble bien être Pantène.

Sans doute originaire d'Alexandrie et païen converti, Clément succède à son maître vers 190. Origène, d'abord son disciple, le remplace durant la persécution de Septime Sévère. A cette époque, Clément semble avoir quitté Alexandrie sans retour. Il mourut vers 215, il avait composé de nombreux ouvrages, dont nous possédons encore : le *Pixtraphcus* (awrtissement aux Grecs),

le *Pédagogue*; lrs SfromaMt (lapisycrIM), el le court traite : Qui* dires *salvetur?* (Quel riche sera sauvé?) Voir Clément r'Alexan ihue.

Son successeur, Origenc, porta au plus haut point la renommée de l'école catéchétlque. A peine âgé de dix-huit ans il en «Lut le chef. Après deux période d'enseignement, entre lesquelles il faut placer une visite n Rome «t un premier séjour ĩ Césaréc de Palestine (215), Origenc séjourna de nouveau à Cêsarve «t lit un voyage jusqu'à Athènes. Lorsqu'il revint a Alexandrie (231), ĩ<rnétrius le lit déposer. Il se retira à Cesarée de Cappadoce et emprisonné sous la persécution de Déco, mourut à Tyr en 253, par suite des mauvais traitements subis. Son activité littéraire avait été incomparable. Voir Or i-

En 231, lléraclas lui avait succédé. Mais il fut remplacé lui-ii férne, dans la fonction de caléchèle, par Denys, disciple d'Origme el converti par ce dernier. Érudit profond, philosophe remarquable, le nouveau chef de l'croie suivit souvent lrs traditions de son maître, autant que nous pouvons le savoir par des fragments conservés. Il illustra le siège épiscopal d'Alexandrie (258-261). Saint Basile lui donne le nom de Grand. *Epist.*, CLXXXVfii, l». G., t. χχχii. col. 668. Ses successeurs furent probablement Théognosteet Pierius, d'après Photius et l'.l/fo/of/ô. pour *Origine*. Voir Mer Batiffol, *Anciennes littérature* chrétiennes ; ta littérature grecque*, p. ISI-1K). Paris, 1897. Au cours du iv» siècle l'école «omble perdre son importance et disparaître graduellement, malgré l'éclat passager que jeta l'aveugle Didyme, prodige de science encyclopédique, dont la réputation lit venir à Alexandrie Hulin el Jérôme, Les Pères Cippadocirns recueillent, dans leur dogmatique, l'héritage intellectuel des Alexandrins et ils en perpétuent les éléments vraiment traditionnels.

fin a récemment proposé de comprendre sous la désignation générale «l *Ecole d'Alexandrie* quelques théologiens do la lin du iv siècle et du v. siècle; le plus Important est saint Cyrille d Alexandrie. Ixur caractère commun, d'après la récente critique allemande, serait · de «être placés au point de vue «antithétique de l'école d'Antioche, et d'avoir été les pères du monophyM-lisine aussi bien que de l interpnlalion antim «torienne du concile de Chllcédoine et. de la sorte, d'avoir ı-p les iii'tig iteirs inteliectlleb *the geidigen l'rheber*. des décisions du lli· et du V. concile ·. Harnack, dans *llealencyclopâdie*, 3· édit., U*ip/ig, l8*M», article *Ab rumina*. La formation de ce groupe, d'une part, il autre part son rallachement ĩ l'ecole catéchi tique, supposent des vues systématiiplies, surajoutées nu point de vue historique proprement dit; elles ne sauraient être considérées comme l'expression de faits positifs, acquis à la science. Voir CYRILLE (*Sand*) D'ALEXANDRIE.

//. LF MlbIEU FT LES bOI THAES PEÊhOMIXIXTES, — 1° *Tendances idéalistes, éclectiques et morales de l'épague. Transcendance et ininianence*. — Dans le inonde païen, s'opérait alors un vaste travail de dissolution rl dr n*eonstitution. *Dissolution* des vieilles croyances, universellement ébranlées par la critique dos sceptiques et sophistes; disparition ou décadence des ancien* systèmes philosophiques, pythagorisme, platonisme, aristotélisme : le stoïcisme, l'pcuri^mc el le scepticisme se disputent* leur succession. Mois au«i tentatives de *miHisiitulation* : tendances idéalistes el tendances éclectiques.

L· - traits généraux du grand mouvement idéaliste au fi* siècle, Zeller, *Philosophie drr Griechcn*, t. ni 6. p. 251, «ont < une opposition dunlistique ĩle l'élément divin et de l'élément terrrstn·; — une connaissance ĩle Lidiv mité toujours envelope ed .detraction ;— un m» pris du monde sensible, qui se rattache aux doctrines platoniciennes de b mati» re ctdc la descente des âmes dan·» les corps, l'hypothrse de forces intermédiaires, par ou

rnctivitédivinentleint le monde phénoménal, la recherche d'un ascétisme libérateur de la sensualité, h croyance aux révélations d'un rnthuusiaste mysticisme ·.

Nous pouvons résumer tous ces caractère- dan* lr< deux suivants, les plus importants, les plus souvent imputés au néo-platonisme et générateurs logique* de tous les autres : *transcendance* et *dualisme*, — 1. *Trom-Tendance* delà divinité* : elle est absolument oôdrnb·, c'est-à-dire absolument *indéterminée* parce qu'aucune perfection, c'est-à-dire aucune détermination reconnue dans lrs créatures, ne saurait lui convenir : ni les perfections d'ordre corporel, ni même celles d'ordre spirituel. — 2. *Dualisme* du monde spirituel et du monde corporel, bans la tradition platonicienne, le second est conçu comme l'image du premier; mais plus souvent et surtout sous l'influence de doctrines orientales, le monde corporel est conçu comme principe de déchéance et d'imperfection.

D'ailleurs, cet idéalisme est essentiellement *éclectique*. Car l'éclectisme est un procédé universellement admis et pratiqué au cours du tr siècle. On s'empare des débris des anciens svstemes.on veut les utiliser avec disor-nement pour <les constructions nouvelles. Ainsi procé-daient les *Judéo-Alexandrins*, les *Néo-Pythagori-riens*, tels qu'Apollonius de Tyane et Moderatus de Gndès au temps de Néron, les *Platoniciens éclectiques* (Calvisius Taurus, Atticus, le médecin Galion, Nutné-mus d'Apamée, et *Crise*, l'adversaire du christianisme: son Λόγο αληθή semble avoir été composé vers 178), surtout les Ar'r>-*Pbttoniriens* de l'école d'Alexandrie, et plus Lard,ceux de l'école syrienne et de l'école d'Athènes. Ils s'inspiraient loulà la fois ĩle l'Orient et de la Grèce. L'influence orientale qui fournit Lantôt la matière, tantôt la forme des doctrines et des institutions nouvelles, est essentiellement caractéristique de celte période, Hitler, *Geschirhte der Philosophie*, l. IV, § 414; mais elle ne suffit pas a en expliquer complètement les tendances, il faut tenir compte de causes plus intimes, des dispositions psychologiques et morales inspirées par la décadence de l'ancien ordre de choses, cl le pressentiment dune rénovation. Zeller, *Philosophie der Griechcn*, 3* «Hit . t. m, p. 70.

Ainsi, toutes ces tentatives de reconstitution éclectique portent un caractère commun. Elles sont inspirées por le souci de niorn/isme et commandées par ses exigences. Cet idéalisme n'est pas une doctrine purement spéculative. Il cherche la restauration des croyances disparues et se propose généralement un but pratique. Il veut la religion pour la morale, c'est-à-dire pour le perfectionnement de l'homme, pour son relèvement et sa purification.

En dehors de l'éclectisme idéaliste, les stoïciens «ont les repr»sentants les plus décidés de celte tendance morale el pratique : elle est surtout caractéristique de la période comprise entre Cicéron et le temps des Sévère. Toutefois, en dépit de l'élévation de sort but moral, le stoïcisme est vicié par l'insuffisaiice el la fausset· de ses doctrines spéculatives. Dans l'ordre dogmatique, tout le système repose sur une physique matérialiste et l'idéal moral ne peut s'en dégager. Dieu se confond avec le monde, dont il est lame; la théodicée n'est qu'une cosmologie; entre l'immatériel et les qualités sensibles la démarcation devient de plus en phisubtile et insaisissable quand on examine de près la philosophie des stoïciens.

L«iir philosophie est une philosophie de *Vinimanmcc*. Comme telle, en dépit de la communauté d'ellorl moral, elle s'oppose à tous ĩ· - systèmes précédemment décrits qui ont exprimé une philosophie de *IraHxrendancr*. Li philosophie do transecdance reléguait Dieu dans un lointain inaccr-sible; b philosophie de l'immanence ĩflenlifinit avec le Uni et b* créé, l'une et l'autre compromettaient lr« ventes religieuse- essentielles el h

monile dont elles sont solidaires. L'éclectisme, dépourvu de tout principe régulateur, dégénérât en opjortunismu conciliant, et l'œuvre de reconstitution échouait de toutes pari*.

2. *Le syncrétisme alexandrin. Gnose et néo-platonisme.* — Alexandrie nous apparaît comme h* centre le plus actif de ce* mouvements intellectuels et de ce* aspirations morales. Maître,* et disciples, accourus dr toutes parts, se livraient a l'étude des doctrines philosophique.* et gnostiques, orientale*, juive* et chrétienne*. Il en » sultail une promiscuité de* enseignements lrs plus disparates rl la fusion des auditoire* les plus divers, animés d'un commun esprit de tolérance el de conciliation. Dans celte mêlée de doctrines, il faut distinguer tout particulièrement le gnosticisme et le néo-platonisme.

La gnose élaborait, sous une forme particulièrement orientale, le mélange des éléments empruntés a la Grèce et à l'Orient. L'origine en est incertaine, l'Égypte el la Sjrie y revendiquent leur part. Ce que l'on pe ut dire sûrement c'est que, dans Alexandrie, la gnose atteignit son plus haut point de développement et de célébrité. Vers l'an 125, le syrien Basilide se fixait dans celte ville; Valentin paraît y être né vers la même époque. Les doctrines de l'un et de l'autre acquirent en Égypte un en dit que nous atteste toute la littérature des n· cl ill· siècles.

ki gnose cherchait à résoudre à sa manière le problème idéaliste et religieux : une de ses principales données est la notion abstraite et mystérieuse d'un *Dieu indéterminé*. Les historiens de la philosophie signalent celte notion comme donnant a la doctrine une physionomie étrangère à la Grèce, plus particulièrement caractéristique de l'influence orientale. Celle indétermination divine exclut toutes les qualités que nous reconnaissons aux choses cnêfs. Parfois le dieu gnostique est le germe homogène d'où sortira, par différenciation évolutive, la variété du cosmos (évolution ascendante), mais, le plus souvent, il est l'Être suprême et innommable don s'écoule, par chutes et dégradations succe**iv«s, le torrent des créatures (émanation descendante). C'est la doctrine de la transcendance, exagérée jusqu'à sa forme la plus absolue. La divinité demeure dans un Joinbin inaccessible, au sommet des créations. Entre elle el le monde, s'échelonnent des intermédiaires nombreux, des êtres qui représentent tous les degrés possibles de perfection décroissante. Pour expliquer métaphysiquement ces nuances nombreuses, on faisait intervenir *lu matière*, principe de multiplicité, d'imperfection et de limite, opposé au principe souverain «limité el de perfection, raison première de toute déchéance el de tout mal moral. Celte explication constituait encore le fondement d'une murale déterministe et matérialiste, dont certains traits rappellent la physique «les stoïciens, tout imprégnée de fatalisme.

Mais en général, stoïcisme et gnosticisme s'opposaient par un caractère fondamental. Nous avons dit que la théodicée stoïcienne enseigne un Dieu *immanent* au monde; le gnosticisme enseigne le plus souvent la doc-tum· «l mi Dieu *transcendant* au monde. Par suite, il reproduit, au moins extérieurement et superficiellement, les principaux traits de *l'idéalisme* décrit précédemment : tr.inscrnd.ince exagérée jusqu'a l'agnosticisme, émanation panthéiste, sauvegardant la continuité de Dieu rl du monde, dualisme cosmologique, etc.

Le néo-platonisme, parallèlement au christianisme, nagit contre la gnose. Comme celle-ci, il professait la doctrine de la transcendance; mais en même temps, il reprochait a la gnose l'excessive multiplication des émanations proprement divines, la confusion fréquente des deux éléments spirituel et sensible, el surtout son pessimisme dualiste. En dépit d'inspirations élevées, le néo-platonisme fut impuissant dans si tentative de re.s-buration philosophique cl religieuse. Ce u'est pas a

pr«M·nl le lieu d'examiner quelles furent les causes de cette iinpuiance, quelle fut pourtant sa part d'influence doctrinale et morale, quel b * furent surtout les relationi do voisinage, et b.* échange* d'idées entre le courant néo-platumcien et le courant chn tien. Voir Pl a t o - n i s m e .

III. *MISSION DS Vtrout CBHSTIËNNS OAUXANDliK AU MIUfiU bfi IRS boCTRINB* PUIUMPBIOT^S H i. I f i a c f i b t t G N O S T I C I S M S .* — La véritable réaction contre le gnosticisme est venue du christianisme, sur le domaine propre de la raison ans*i bien que sur le donume de la for Cette r· action est précisément la raisou d'être de l'école chrétienne d'Alexandrie ; par la, nous comprenons m place dans l'histoire du développement théologique cl son rôle providentiel dans les premières tentatives d'un enseignement traditionnel. C'est ainsi que l'historien du dogme doit ne placer *au point de t ne artfi/Ac*/c'est-à-dire de l'erreur ou ensemble d'id«s, qui, a un nmiUunt précis, néces*itenl de nouveaux développements de doctrine cl de nouvelles définitions, point de vue d'un usage nécessaire et fn*«lueut pour l'intelligt nce des développements de la doctrine ebr· tienne.

En effet, les divers *momenle* du développement th*:o-logique s'expliquent par les exig«nc«> du *milieu* et par les besoins de la controverse. L'on ne saurait se reprendre exactement un pareil mouvement d'id-es. comprendre l'auteur ou l'école dans lequel il a trouvé son expression, si l'on ne considère attentivement le point de vue *antithétique*. En outre, comme ks divers ti-moi-gnages «le la tradition pn>entent, aux veux du théologien, une signification et une autonlé inégales, *t- lte signification et celte autunte sont partiadièiYmeut dt terminées par le /xànt de eue an(itheiuiue, vii d'autres termes, par la mission providentielle de l'homme ou de l'école, de l'apologiste ou du docteur, dans le moment historique donné, dans le milieu intellectuel spécial* Voir dans Hurler. *Theulag. general*, Inspruck, lî^Ü, t. i, n. 225, h notion du triple développement : hk-torique, modal, antithétique.el A. de la Barre, S. J.. *La vie du dogme catholique*, Paris, 1918. p. 181 L'cole chrétienne d'Alexandrie eut à reagir contre les <ectes philosophiques dont nous venons de retracer l'ensi inble ; c'est précisément celle n'action qui doit la caract ri*cr. Au commencement du III· siècle, el dans le mouvement universel de dissolution cl de reconstruction, ou s'agihient les questions fondamentales «le la religion naturelle et de la morale naturelle, la théologie chrétienne «levait pri-cis< menl affirmer ses donn«-vs primitivi >(celles que de nos jours on réunit sous le nom d'apologétique ou de théologie fondamentale) et les pn tenter au monde sous l'égide delà rrvtlaliun, avec l'autorité d'une tradition surnaturelle, non seulement comme un enseignement philosophique, mais encore comme une doctrine théologupie.

Elle accomplit culte mission; et telle fut la réaction contre le gnosticisme. Dans le domaine de la raison, le christianisme «levait accepter la philosophie «le la fivms-cendane. tout en évitant ses excès. Pour c>da. il devait affirmer : 1· un Dieu supérieur à tous les degrés de l'être (transcendance ontologique); 2 par conséquent un Dieu supérieur a touti- les catégorie* du la pen-<e (transcendance logique). El tulles furent les Hums les plus remanjuables «le la théodicée alexandrine : nous en donnerons tout à l'heure un rapide aperçu.

S'il fallut les accentuer pour reagir contre lu stoïcisme el l'anthropomorphisme, l'école sut néanmoins en éviter lus excès agnostiqm-s. Dieu ne fut jxis relégué d'ins un lointain inaccessible, d'ins la région du pur indéterminé, dans l'ablme ténébreux de* gnostiques <mana-ti*tus, disciples de Valentin. Aussi les memes alexandrin.* ont insisté : 1. sur la *présence de Dieu*, intime à tous les êtres, parfaitement conciliable avec *a transcendance ontologique, 2. sur la *cwmamance de Dieu* «iu

moyen des créatures (l'une et l'autre vérité affirmée d'ailleurs par l'Écriture sainte).

L'« domaine de la raison comprend encore un ensemble de vérités *anthropologiques* et *morales*. C'est également contre le matérialisme gnostique, contre certaines formes de panthéisme matérialiste (reconnaisables chez les stoïciens), contre l'épicurisme païen, que les alexandrins ont puissamment affermi les principales données relatives à l'âme humaine, à sa dignité, à sa liberté, à ses devoirs individuels et sociaux, à son immortelle destinée.

En outre, le gnosticisme prétendait au rôle de *synthèse universelle*. Il conciliait toutes les tendances; ou, plus exactement, s'efforçait d'obtenir un ensemble exempt de contradiction, réclamé par les tendances éclectiques de l'époque. Aux premiers apologistes s'imposait un programme analogue. Introduit dans cette universelle fermentation comme un principe de vie plus puissant que les religions mourantes et les écoles de plus en plus incertaines, le christianisme apportait au monde une révélation *supernaturelle*, il est vrai, mais non pas l'absence de tout l'ordre des vérités naturelles.

Il prétendait comprendre celles-ci dans le solide cadre de son enseignement traditionnel. Il les rapprochait donc des vérités supra-rationnelles et tout en les distinguant, il en faisait la synthèse totale. Non seulement, en proposant le double enseignement de la raison et de la foi, le magistère chrétien proclamait *leur unité primordiale en Dieu*, auteur et source de tout l'ordre intelligible; mais encore, il usait de la raison comme *instrument, pour exposer la foi*. — En résumé, la tradition devait, d'une part, proposer et défendre les vérités rationnelles, d'autre part les rapprochant de la vérité *supernaturelle* qu'il proposait au monde, elle devait en former un tout cohérent. Du moins, il fallait indiquer la possibilité d'un assemblage, d'une conciliation, d'une cohérence quelconque. Le difficile n'était pas à Alexandrie de n'être pas conciliant, mais de ne l'être qu'à une juste mesure, et de combiner la théologie élaborée par les philosophes juifs ou grecs, avec la tradition apostolique sur le Christ, sans violenter ni dénaturer cette tradition, b. Denis, *La philosophie d'Origène*, p. 7.

Telle fut, dans ses traits essentiels, dans ses résultats les plus solides et les plus durables, l'œuvre accomplie par l'école catéchétique. Cette œuvre, d'ailleurs, ne fut pas une œuvre anormale, épisodique dans le monde chrétien; au contraire, elle fait partie d'un mouvement général qui signala les dernières années du II^e siècle, et la première moitié du III^e. Vers cette époque, Borne, Édesse, Césarée, Antioche nous apparaissent comme des centres d'activité théologique, exégétique, apologétique. Quelques noms servent à marquer cette évolution scientifique de la pensée chrétienne : à Home, Hippolyte et Catane; en Orient, Jules Africain, Alexandre de Jérusalem. et un peu plus tard, Firmilien de Césarée, Anatole de Laodicée, etc. Les apologistes de l'âge précédent, Justin, Irenée, etc., avaient bien été les précurseurs de ce mouvement. Mais la période présente semble se distinguer par un caractère tout spécial de développement intellectuel et de culture intensive. Voir M. Batiffol, *Anciennes littér. chrét.; la littérature grecque* : Seconde période, D7/ippolyte de Rome à Lucien d'Antioche, — et dans Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I, p. 591 : *Du alexandrinische Katechetenschule*.

Il est vrai, cette évolution et ces tentatives diverses rencontraient çà et là des défiances, des oppositions. Quelques esprits timides se demandaient à quoi bon cette intrusion de science profane dans la science ecclésiastique. Il y eut donc des hésitations, des récriminations, des luttes tantôt sourdes, tantôt ouvertes. Tel était l'état d'âme de ceux que Clément appelait les *simples* et sur lesquels les *Stromates* nous ont laissé des révélations curieuses.

L'œuvre des Clément et des Origène, des Hippolyte et des Lucien s'accomplit néanmoins. Ils ne surent pas éviter tous les écarts. Leur génie connut les heures de défaillance; mais l'œuvre surmonta les obstacles et survécut. Elle se poursuivit après la disparition des grands initiateurs; elle devint l'œuvre de la tradition chrétienne, activée par l'impulsion de grands évêques et de grands docteurs, dirigée et modérée par de grands papes.

II. La Théologie alexandrine. — 1. *La transcendance divine*. — La théologie chrétienne a de tout temps reconnu un double procédé : d'une part la *néga-*tion qui marque la transcendance de l'Être divin, en lui refusant les perfections bornées des créatures ou du moins en les corrigeant (voir Agnosticisme, Analogie, Éminence), d'autre part, *l'affirmation* qui parvient au même résultat en lui reconnaissant des perfections analogues et suréminentes. Clément et Origène ont grandement insisté sur cette doctrine, à cause des préoccupations contemporaines et des nécessités de controverse. Clément a plutôt adopté le point de vue négatif; Origène le point de vue positif.

Le Clément d'Alexandrie. — Parmi d'autres passages caractéristiques, le chap. xxi du V^e livre des *Stromates* est célèbre pour sa doctrine de la théologie négative et de l'incompréhensibilité divine qui en résulte. Voir Petau, *Theologica dogmata*, I. I, c. V, § 6, qui rapporte sur ce sujet de remarquables témoignages de la tradition. Voir encore Ginoulhiac, *Histoire du dogme catholique*, I. I, c. vu. On a beaucoup reproché à Clément cette doctrine. Déjà, dans son *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, IV^e part., c. I, *Méthode des alexandrins, Analyse*, Vacherot la signalait comme une importation de provenance étrangère, et comme l'un des excès caractéristiques de la méthode alexandrine. Puis il se plaît à la montrer dans les écrits aréopagites « le monument le plus complet et le plus curieux de l'influence du néoplatonisme sur la théologie chrétienne », *ibid.*, t. II, p. 23, et dans la métaphysique de saint Bonaventure, *ibid.*, p. 135 sq. Nombre de critiques postérieurs sont revenus sur ce point. Par exemple Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford, 1883, p. 61-65. Au dire de ce théologien protestant c'est h « une conception essentiellement païenne. Le résultat en est une chimère, une force abstraite, dont on ne peut dire qu'elle existe ou qu'elle n'existe pas ». M. Fouillée insiste également avec complaisance sur ce qu'il regarde comme une marque d'identité entre la théologie patristique et les doctrines hégéliennes ou mystiques des néoplatoniciens. *La philosophie de Platon*, Paris, 1889, t. II, m. *Histoire du platonisme et de ses rapports avec le christianisme*, I. IV.

À ces divers griefs, il convient d'opposer une triple réponse : 1^o cette doctrine ne constitue pas une altération du dogme, une importation étrangère; 2^e elle s'explique par les besoins de la controverse; 3^o elle trouve un correctif dans la doctrine de la connaissance de Dieu par le moyen des choses visibles et l'usage de la raison, doctrine professée par Clément.

En premier lieu, il est inexact de voir dans cette doctrine un point de vue purement philosophique, totalement étranger à la tradition. Au contraire, l'enseignement traditionnel, patristique et scolastique, l'a toujours tenu pour le commentaire légitime des textes scripturaires : *Deum nemo vidit unquam*. Joa., t. 18. *Nemo novit Patrem nisi Filius et cui voluerit Filius revelare*. Mallh., xi, 27. Voir Franzelin, *De Deo uno*, sect. II, th. X. Aussi la terminologie incriminée n'est pas spéciale aux alexandrins. Elle n'est pas un courant particulier, distinct dans l'histoire théologique. Plusieurs de nos adversaires le reconnaissent, s'attachent même à le montrer. C'est une doctrine expressément autorisée : par les écrits apostoliques, par l'école de commentateurs

et de mystiques qui a'y rattachent, par saint Thomas et toute l'école du moyen âge. D'ailleurs, il faut avoir emprunté certaines idées et certaines formules antiques ne suffit nullement pour constituer une altération du dogme catholique il faut le redire sans se lasser. En second lieu, la terminologie s'explique par les besoins de la controverse. Pour le comprendre, il suffit de se rappeler toute la description précédente du *milieu intellectuel contemporain*; il faut spécialement se souvenir des tendances propres à la philosophie stoïcienne, *philosophie de l'immanence*. L'effort commun d'Origène et de Clément est dirigé contre cette philosophie. En troisième lieu, Clément a donné le correctif nécessaire par un clair enseignement de la doctrine complémentaire : Dieu connu par la raison au moyen des choses visibles. Un peu plus loin.

2 *Origène*. — Origène s'est également appliqué à faire admettre la transcendance de l'être divin : il y a été amené par la nécessité de combattre non seulement les erreurs épicuriennes et stoïciennes, mais aussi les erreurs anthropomorphiques qui se répandaient alors dans l'Église d'Alexandrie. Voir *hi Joa.*, torn. xm, P. G., l. xiv, col. 433, note 133, relative à toutes les écoles qui matérialisaient la divinité : Οὐκ ὁμοιωσαντες ὁμοιωματα τοῦ θεοῦ. Il ne se borne donc pas à répéter d'une façon générale que Dieu est supérieur à tout être uni, créatures intellectuelles, essences d'ordre quelconque : « Quand donc nous disons que le Dieu de l'univers, Dieu simple, invisible, incorporel, est une intelligence ou quelque chose de plus élevé que l'intelligence et l'essence... » *Noŋ, ἡ ἐπικεινὰ ὄντος καὶ οὐσίας*. *Contra Celsum*, L. VU, n. 38, P. G., t. xi, col. 1173. Il insiste particulièrement sur la transcendance de Dieu, relativement à la matière sensible et visible. Il ne cesse donc d'affirmer que Dieu n'est point corporel, d'expliquer en quel sens il est un esprit, en quel sens des mots, primitivement destinés à exprimer des choses matérielles, telles que lumière, feu, vie, peuvent néanmoins être usités en parlant de Dieu. Voir dans cet ordre d'idées, le début du *De principiis*, I. I, c. I, P. G., t. xi, et le *Commentaire sur saint Jean*, P. G., t. xiv, col. 133. Ce dernier passage est un de ceux qui font le mieux comprendre ses préoccupations polémiques : « Puisque les doctrines émises sur la divinité sont nombreuses et diverses, les uns en faisant une nature corporelle, subtile et éthérée, les autres la voulant incorporelle, d'autres enfin transcendante par la priorité d'origine et par la puissance, ὅτις ἐχειν οὐσίαν; πρὸς οὐσίαν καὶ δυνάμει, il nous semble à propos de voir si les divines Écritures nous autorisent à dire quelque chose touchant la nature de Dieu. Et ici, il nous est dit que *Vesprit* est en quelque sorte son essence, λέγεται οὐκ οὐσία εἶναι αὐτοῦ το πνεῦμα. < Dieu est esprit > et dans le livre de la loi, c'est un *feu*, puisqu'il est écrit : « Notre Dieu est un feu consumant. » Pour saint Jean, il est encore une *lumière* : « Dieu est lumière, nous » dit-il; en lui il n'y a pas de ténèbres. » Si nous nous contentons bonnement de descriptions, sans rien chercher au delà de la lettre, il sera tout simple de dire que Dieu est un corps : et cependant un petit nombre saura voir l'absurdité des conséquences ou tendrait notre opinion : bien peu en effet se sont mis en peine de la nature des corps. »

Tels sont les traits les plus saillants de la doctrine de la transcendance chez les alexandrins chrétiens. Nous avons dit que cette doctrine s'est continuée dans la théologie subséquente. Elle existait déjà chez Philon. Mais on ne saurait identifier le point de vue de ce dernier avec celui de Clément, encore moins avec celui d'Origène, qui sait amplement compenser et corriger par les formules de la théologie positive, celles de la théologie négative. Au contraire, ce dernier point de vue est absolument prépondérant chez Philon.

II. *LIEU où se trouve et accessible à la*

ro.v.VAWA.vrr, — Les alexandrins chrétiens, tout en étant si attachés à la transcendance, ont su éviter les exagérations néo-platoniciennes et gnostiques. Ils ont professé que Dieu « est intimement présent à ses créatures par son immensité; accessible à l'intelligence humaine qui le reconnaît dans toutes les créatures.

1° *Dieu présent au monde*. — Les alexandrins, comme toute l'antiquité patristique, ont connu et proclamé cette doctrine. Voir Pelau, *Theologica dogmata, De Deo*, I. HI; Thomassin, *Theologica dogmata*, t. j. L. V; de San. S. J., *Tractatus de Deo uno*, Louvain, 1858, t. i, p. 310 sq. On a prétendu trouver la thèse contraire dans Clément, en se fondant sur quelques passages des *Stromate*. Mais d'autres passages sont formels en faveur de la présence divine, telle que les théologiens l'ont toujours entendue, et les textes incriminés s'expliquent, si l'on tient compte de la controverse anti-stoïcienne. Voir de San, *loc. cit.*

2° *Dieu accessible à la connaissance*. — 4. *Clément d'Alexandrie*. — La doctrine de Clément, sur ce point, corrige ses formules négatives. Cette doctrine est professée en divers passages, spécialement dans le I. 1. livre des *Stromates*, Voir le chapitre xix, P. G., L. vm, col. 8)6. ou l'on montre que les philosophes grecs ont eu, de la divinité, une connaissance certaine, bien que confuse et énigmatique. Cette dissertation est amenée par le discours de saint Paul à l'aréopage et par son allusion au *Dieu inconnu*. Voir encore *Strom.*, I. VL c. xvn, P. G., t. ix, col. 380 sq. : que la philosophie n'a pas donné une connaissance parfaite de Dieu; quelle est pourtant un secours providentiel. — 2. *Origène*. — Bien qu'Origène se soit exprimé avec force et insistance sur la transcendance divine, cette doctrine ne l'empêche pas de reconnaître dans les œuvres de la providence une manifestation des perfections de Dieu : « Selon la vérité, Dieu est absolument incompréhensible, mais il ne faut pas en conclure que nous n'en puissions non entendre : comme nos yeux sont trop faibles pour considérer directement le soleil, mais peuvent en apercevoir quelques rayons, ainsi les œuvres de la providence et l'art qui regne dans l'univers sont comme des rayons de la nature divine, et notre intelligence ne pouvant par elle-même voir Dieu tel qu'il est, conçoit par la beauté de ses œuvres et les ornements de son temple, le Père de l'univers. » *Princ.*, l. I, c. I, n. 6. P. G., I. xvt, col. 121.

III. L'ALLEGORISME SCRIPTURAIRE, QOXSÊQCNCX DE LA THÉODICLÉ ALEXANDRIE. — Cette thèse de la transcendance se retrouve donc au fond des considérations qu'Origène fait valoir contre les stoïciens et les anthropomorphistes. Il devait l'accueillir et l'employer avec d'autant plus d'empressement que, d'une part, il y était disposé par le platonisme; d'autre part, il était facile de confondre cette thèse, proprement philosophique et dogmatique avec une thèse plutôt religieuse fournie par la tradition : la thèse du symbolisme scripturaire. Expliquons ces deux points importants.

I. *Le Symbolisme des faits contingents, conséquence de la transcendance alexandrine*. — Dans les doctrines platoniciennes, on a particulièrement relevé (voir le texte de Zeller. *Philosophie der Griechen*, I. m b, p. 251, cité plus haut) : 1. la conception de *Telement sensible*, envisagé comme un élément inférieur, dénué de réalité, ou, du moins, tenant sa réalité tout entière d'un élément supérieur; — 2. l'opposition dualistique résultant de la conception du double monde, κόσμος; αισθητό, κόσμος; νοητό. Pour le moment, peu importe qu'Origène fût un platonicien de profession, connaissant et employant avec rigueur la terminologie de l'École, ou bien qu'il faille reconnaître dans ses développements poétiques le reflet plus ou moins conscient des doctrines ambiantes. Denis. *La philosophie d'Origène*, Paris. 1881, p. 60. Toujours est-il que l'usage habituel de pareilles conceptions

favorisait la thèse de la transcendance et pouvait donner lieu à son exagération, c'est-à-dire à la doctrine du Dieu absolument indéterminé, n'ayant aucun trait de ressemblance avec la créature. Pour éviter cet écueil, il fallait insister sur une autre vérité, souvent entrevue par l'école platonicienne, mais dont les néo-platoniciens ne surent pas tirer des conséquences utiles : que *le monde sensible estime image du monde spirituel*. Cette vérité, d'ailleurs, était proclamée par l'Écriture, Bom., I, 20. *Invisibilia ipsius a creatura mundi per eaque facta simt intellecta conspiciuntur*. Malheureusement, les alexandrins s'habituaient à voir partout et toujours dans les objets sensibles et, par extension, dans tout événement historique, un symbole sans réalité ou, du moins, un symbole dont la réalité historique était moins objective que la réalité supérieure, d'ordre supra-sensible, dont il est la figure. Pour eux, par une pente insensible de l'esprit, tout le réel et tout l'historique devenait un symbole. Parfois même, il devenait *exclusivement* un symbole, c'est-à-dire qu'il était permis de refuser à l'élément historique toute autre valeur que la valeur représentative.

2. *L'Alégorisme scripturaire unit au symbolisme les faits contingents*. — Préparés à cette conception par les habitudes de la métaphysique platonicienne, poussés sans discernement à ses dernières conséquences, il leur émit facile de confondre cette thèse métaphysique outrée avec une thèse exégétique affirmée dans l'Écriture et la tradition : suivant cette thèse, les hommes et les choses de l'Ancien Testament étaient figure des réalités plus hautes accomplies dans le Nouveau. Mais, pour identifier la thèse métaphysique à la thèse exégétique, il fallait outrer l'extension de la seconde comme on avait forcé les conséquences de la première. On en vint à rechercher patiemment et à découvrir subtilement une allégorie dans chaque détail de l'Écriture sainte, parce que tout fait de l'Ancien Testament devait être l'image et rien que l'image d'une réalité appartenant au Nouveau. De là, un système d'exégèse idéaliste, si fécond en applications bizarres, en erreurs et en témérités dangereuses. Ce pas fut souvent franchi.

Il n'en reste pas moins vrai que le point de départ contenait des principes vrais et féconds. Si Clément et Origène ne s'en étaient tenus au principe métaphysique de transcendance, tel que l'Écriture et la tradition nous l'ont donné, et au principe d'exégèse symbolique, sagement appliqué, ils eussent évité la plupart des défauts plus ou moins graves qu'on leur a reprochés. Leur tort est surtout d'avoir appliqué systématiquement à l'exégèse le principe d'analogie que, d'une part, la tradition leur offrait comme moyen de connaître Dieu dans la nature, qui, d'autre part, leur semblait un principe absolument général, une non seulement cosmologique, mais encore historique et morale.

En résumé, le principe de transcendance métaphysique et le principe d'exégèse symbolique, sagement appliqués, pouvaient donner de bons résultats. Ils les ont donnés, de fait. Et la tradition théologique chrétienne, après avoir condamné ses déviations de l'origénisme, a su, par de heureuses applications, préciser la portée de ces deux vérités fondamentales.

IV. Les fondements de la morale, anthropologie. — *TEVDIVRS MORALFS EGR ANSEIGNEMENT ALEXANDRIN*. — études consacrées aux doctrines alexandrines, durant le XIX^e siècle, furent généralement dominées par des préoccupations trop exclusives. L'attention s'est tout entière concentrée sur l'étude de quelques dogmes, les principaux, il est vrai. Dans les milieux rationalistes et protestants, fort actifs sur ce point, on a surtout recherché quelle avait été chez les auteurs antérieurs au concile de Nicée l'exactitude ou même l'orthodoxie des doctrines trinitaires et christologiques. Sous l'empire de cette préoccupation, explicable d'ailleurs

par l'importance du sujet et les besoins de la controverse, on a souvent perdu de vue d'autres matières qui tiennent dans la littérature alexandrine chrétienne une place importante, bien souvent une place prépondérante. Tantôt ces doctrines sont proprement dogmatiques, bien qu'elles se rencontrent *aux confins du dogme et de la morale* (doctrines relatives à la nature de l'homme, aux notions fondamentales de la morale, à la conception générale des vertus ou à leur analyse psychologique, etc.). Voir Capitaine, *De Origenis ethica*, Munster, 1898. *passim*. Tantôt elles sont plus spécialement *morales* : tels sont divers points traités par Clément d'Alexandrie dans sa *Pédagogue* (détails de la vie quotidienne, luxe, besoins du corps, etc.) et dans les *Stromates* (la continence et le mariage, le martyre, etc.).

Du fait de ce procédé, c'est surtout Clément qui a été sacrifié. Car Clément est surtout un théologien moraliste. Voir de Eave, *Clement d'Alexandrie*, Paris, 1898, I^{er} par., c. m; II^e part., p. 157-159. Consulter en outre : Cognat, *Clement d'Alexandrie*, Paris, 1859, I. IV, c. V-IX, et Winter, *Die Ethik des Clemens*, Leipzig, 1882. Nos remarques s'appliquent moins particulièrement à Origène. Quand on l'étudie, il est naturel que l'attention se porte de préférence sur son *apologétique* qui se révèle avec tant d'éclat dans sa dispute contre Celse, sur ses tentatives de dogmatique systématique, spécialement sur cette brillante conception du *Logos* qui lui inspire de magnifiques et parfois téméraires développements, mais encore plus particulièrement sur sa métaphysique, au sommet de laquelle quelques grandes conceptions paraissent dominer et commander l'œuvre tout entière : l'éternelle activité de Dieu et la liberté de l'homme, la préexistence des âmes et leur incorporation. Pourtant les préoccupations apologétiques d'Origène, et ses idées relatives au dogme trinitaire sont loin de constituer toute son œuvre. Une grande partie de sa métaphysique concerne les fondements de la morale, voir Capitaine, *op. cit.*, et sa psychologie est tout entière orientée vers ce but. D'ailleurs, plus d'un juge clairvoyant a su reconnaître sa place parmi les théologiens moralistes. « L'intérêt des homélies origéniques est trop peu remarqué. Origène y reste l'exégète allégoriste systématique qu'il est toujours, mais le moraliste et le catéchiste y ont une part plus grande et qu'il conviendrait d'étudier », M^{re} Batiffol, *Anciennes littératures chrétiennes; la littérature grecque*, Paris, 1897, p. 123.

Enfin nous marquerons plus loin quelle influence prépondérante et quel rôle initiateur Origène donnait à l'éthique, dans son plan d'une encyclopédie scientifique,

II. *DOCTRINES MORALES ET ANTHÉOLOGQUES COMMUNES À CLÉMENT ET ORIGÈNE*. — Il est possible de signaler un certain nombre de points importants, communs aux deux illustres représentants de l'école. Comme ils ont alterné les fondements naturels de la théodicée, ils ont pareillement défendu et souvent mis en lumière les fondements naturels de l'anthropologie et de la morale.

1. *l'Anthropologie*. — Leurs écrits contiennent de fréquentes et vigoureuses affirmations de la dignité humaine. L'homme occupe dans la création une place toute spéciale : pour Clément comme pour Platon et Plutarque, c'est une plante céleste, une créature grande et belle entre toutes. Son âme ne tire point son origine de l'acte générateur : οὐ κατὰ τὴν τοῦ σπέρματος καταβολὴν γένεσιν. *Strom.*, I. VI, P. G., t. IX, col. 359. Voir Winter, *Die Ethik des Clemens*, Leipzig, 1882, p. 74, 75.

Aussi son aversion pour les doctrines épicuriennes est remarquable. « Clément ne peut souffrir Épicure et son école. Il les exclut de son catalogue de philosophes. Dans un passage où il énumère les opinions des anciens il s'écrie : Épicure est le seul que je passerais bien volontiers sous silence. C'est la loi qui a inventé l'athéisme. Les épicuriens sont les bâtards de la philosophie. C'est à eux

que songeait saint Paul lorsqu'il avertissait te* Colossicus de ne pas se laisser séduire par la philosophie. » De Fayt, *Clement d'Alexandrie*, Pan*, 1898, p. 152. Origène définit l'homme un animal raisonnable, λογικὸν ζῷον : définition el privilege que son disciple Grégoire de Nyase soutiendra plus tard avec beaucoup de vigueur. Cf. Hill, *Des hl. Gregor von Nyssa Lehre* rom .Wrnac/irn, Cologne, 1890, c. n. Il a nettement professé la distinction du corps corruptible et de l'âme vivifiante, conséquemment l'immatérialité el l'immortalité de l'âme, bien que l'on rencontre des difficultés sérieuses et des apparences de contradictions dans certains de ses passages relatifs à la corporèl/é de l'ânie. Cf. Rcdpenning, *Origenes*, t. H, Bonn, 18Π, p. 33\$; Schnilzer, *Origines über die Grund-lehren der Glaubcnswissenschaft*, Stuttgart, IKJ3.

En vain les panthéistes ont voulu voir dans les alexandrins des partisans de l'unité de substance; en vain ils ont appuyé leurs vues sur la théorie de la participation (naturelle ou surnaturelle). Tandis que Philon el Plolin identifiaient lame a la substance divine, cf. Hatiner, *Grundlinien der Geschichtc der Philos.*, Mayence, 1881-1881, p. 2118, Clément affirme que lame est < une en a-ture du Tout-Puissant », κτισι τοῦ Παντοκράτορα, Strofli., in, i r, *P. G.*, t. vm, col. 1194. S'il dit que nous jxxrtci-pons au Logos, cette participation est κατὰ ἰδιότητα et non κατ' οὐσίαν. Voir Capitaine, *De. Origenis ethica*, p. il, n. 2. Cf Rcdpenning, *Origines*, t. i, p. 125. Quant à Origène, aucune erreur ne répugne autant que te monisme a l'ensemble de sa doctrine.

2e *Liberté morale*. — Il suffit pour s'en convaincre d'examiner sa défense de la liberté humaine.

Clément el Origène ont vigoureusement soutenu l'existence du libre arbitre, méconnu ou nié par diverses erreurs, notamment par le déterminisme des gnosliques. Ceux-ci ne voulaient voir qu'une différence physique entre le bien el le mal et surtout envisageaient la matière comme chose essentiellement mauvaise. Clément combat celle erreur, *Strom.*, l. IV, c. xxvi, *P. G.*, t. vm, col. 1372 sq. : Ou κακὸν φύσιν το σώμα, et comme la plupart des écrivains chrétiens contemporains, il établit la réalité de notre liberté morale en considérant l'idée du mérite et de la sanction, qui spontanément s'impose à toute conscience humaine. *Strom.*, l. I. c. xvn. *P. G.*, t. vm, col. 8UÛ. Cette insistance quand il s'agit d'affirmer la liberté el la responsabilité individuelle chez l'homme déchu, au cours de la polémique anli-gnosliqie. l'a même conduit à une doctrine peut-être incomplète et obscure sur le péché d'origine.

Il esl incontestable que la notion de la liberté est fondamentale dans le système d'Origène. C'est spécialement contre le déterminisme gnostique qu'il s'attache a montrer comment le bien moral ne nous esl pas inné, el comment les divers être» spirituels onl celle propriété commune de devenir bons ou mauvais par l'usage du libre arbitre.

3* *Loi naturelle*. — Enfin on rencontre chez les deux alexandrins une idée qui doit tenir une place importante dans les fondements de la morale augustinienne, puis dans la morale scolastique : l'idée d'un *ordre naturel, règle discriminante de nus actions*. Déjà les alexandrins avaient reconnu cette vérité importante : se conformer a l'ordre, c'est se conformera la volonté divine. Aussi Origène, dans son plan d'encyclopédie, veut que la physique ail pour objet la connaissance de l'ordre, destinée à régler notre conduite momie : *Naturalis (disciplina) est ea, ubi uniuscujusque rei natum discutitur, quo nihil contra naturam geratur in vita. Prolog, in Cant. Cantic.*, *P. G.*, t. xm, p. 75. Voir un peu plus loin tout le contexte de ce passage.

V. PREMIÈRES CONCEPTIONS D'INE SYNTHÈSE THÉOLOGIQUE. Rapports de la foi et de la raison. — / . b'SAGK DK l l P///LOSOFO///JT GIU'IVL'E. — Non seulement un reconnaît facilement, dans l'Église d'Alexandrie,

des courants d'opinion divers, relativement à la valeur de la culture grecque et π l'utilité du savoir profane, non seulement il y rut de- rimy>lirioREV,qm témoignaient une grande défiance à l'égard de ces nouveautés, tandis qu'une élite intellectuelle «entait la nécessité des connaissances profanes, et cherchait a leur faire une part légitime dans renseignement encyclopédique chrétien (voir E. de Fayot, op. ciL, part. II. c. iPinj. Mais encore, il est difficile d'établir sur ce point d< beat une concordance absolue entre les deux représentante le* plus illustres de l'école chrétienne. Clément et Origène appn*«-cienl diversement la philosophie grecque; ils sont loin d'en faire le même usage. Le premier en parle plus favorablement, le second ne lui accorde guère de cr dit. Du moins il est certain qu'ils en ont une connaissance plus qu'ordinaire. Elle apparaît du premier coup dans les nombreuses citations de Clément. Pour Origène (voir D. Kœstchau. *Origines Werk*, l. I. Leipzig. 1899. *Einteitung*, p. 36), elle est affirmée par les contemporains, notamment par saint Grégoire? le Thaumaturge. — Celle connaissance suffit-elle pour faire de Clément et d'Origène des philosophes de profession? — plu* philosophes que théologiens dans leur méthode, absorbant la science sacrée dans la science profane? On serait tenté de le croire, après une rapide étude de leurs œuvres; car on y remarque de fréquentes théories, du moins des conceptions el points de vue qui relèvent de la philosophie ancienne, des allusions certaines aux systèmes platoniciens ou stoïciens. De là, les nombretis*. * études entreprises depuis cinquante ans, dans le but de démêler la part des diverses écoles, et leur influence sur le développement de la pensée alexandrine : études dont l'inspiration première rappelle ce mot de Cousin . • Cherchez dans la philosophie grecque : vous y trouverez la source des dogmes chn tiens. »

Mais en pareille matière, l'expérience a prouvé le danger des conclusions précipitées. C'est ainsi qu'on a le plus souvent cherché une précision chimérique en voulant rattacher Origène aux écoles de philosophie grecque : • Origène s'est servi incontestablement d» la philosophie grecque pour l'expression de scs doctrines, et cela non seulement en lui empruntant son langage, mais encore lui empruntent, toujours avec d'assez fortes modifications, des hypothèses qui sont comme la mise en scène de ses idées. Mais il ne faut pas trop descendre dans le détail et dire» : telle ou telle doctrine. Origène l'a empruntée à Platon ou aux stoïciens. Non, le* doctrines sont de lui et de s<»n temps. » Denis, *La philosophie d'Origène*, Paris. 1831, p. 59-61. Voir ibtd . p. GIX. Tel est encore à peu près l'avis du récent éditeur d'Origène. dans la collection patrologique entreprise -ou* les auspices de l'Académie scientifique de Berlin : < Il a beau être Grec» el profondément imbu de l'esprit grec, il évite nettement de s'identifier avec les Grec* ou avec l'esprit grec. A la vérité, dans ses vues pbiln<ophi(pies fondamentales, il suit les platoniciens d'aussi près que possible; mais il s'en sépare en toute occurrence où foi chrétienne lui trace une infranchissable limite. Ce serait donc une erreur de le rattacher a une «-cole philosophique déterminée. » Dr Koelschau. op. cit., p. 38. Harnack fait le même aveu, *Dogmengesrhichte*, t. i, p. 516. Quelle que soit l'indulgence de ces appréciations sur l'orthodoxie d'Origène, elles sont sûrement justes quant à la difficulté de tracer chez lui (et en général chez les alexandrins) une filiation de doctrines, historiquement et philosophiquement exacte. Tantôt leur terminologie, tout en rappelant les métaphores symboliques usitées dans le système philosophique, lui empruntent pour ainsi dire» sa mise en scène, n'exprime au fond que des idées assez communes; tantôt c'est une terminologie courante dans le milieu lettré où vivait l'écrivain, sans doute inspirée» par les idées philosophique-, mais non pas définie suivant la rigueur déductive el les exigences

systématiques. Enfin, à supposer nettement établi le fait d'une filiation doctrinale, si réellement un système rationnel de provenance humaine, entre dans la trame de renseignement caléchétique, encore faut-il se demander s'il entre à titre de *source* ou bien à titre d'*insirument*. En toute rigueur de termes, les systèmes rationnels sont plutôt des instruments que des sources de l'exposition linéologique. Voir A. de la Barre, *La vie du dogme catholique*, Paris, 1898, II* part., c. Hl, IV. Si l'on veut absolument dire, avec nombre de manuels de théologie fondamentale que la philosophie profane est une source de la théologie chrétienne, il convient d'y apporter les réserves logiques et les explications nécessaires.

Zf. XIFAI? DF LA SyXrnFSF TUÜOLOGIQUE DFS ALFXAX-diuns. — On ne saurait donc s'appuyer sur l'histoire de la philosophie païenne pour séculariser absolument la synthèse théologique dont Clément et Origène ont tenté l'exécution. On ne peut légitimement la considérer comme une pure réduction du divin à l'humain, une absorption de la théologie surnaturelle dans la théologie naturelle et profane.

Est-ce du moins une synthèse définie suivant une méthode rationnelle? est-ce une simple encyclopédie? Les alexandrins partageaient certainement les aspirations de leur milieu scientifique : ils visaient au savoir encyclopédique; au centre de ce savoir ils voulaient placer la croyance chrétienne. Mais ils ne possédaient encore que de vagues plans d'ensemble, et ne formulaient sur la méthode que des principes très généraux. Il est sage de ne point forcer leur pensée en cherchant à la préciser. On ne doit point leur prêter de vues systématiques et complexes, relativement à l'existence d'une méthode théologique. mais seulement constater et définir une certaine connexion qu'ils prétendent établir entre les sciences humaines et la science divine. Cette connexion se présente suivant une double forme : tantôt ils conçoivent l'encyclopédie profane comme un *acheminement*, un *préambule* à la véritable sagesse; tantôt considérant les vérités de foi comme des *principes de synthèse*, ils y rattachent les vérités humaines; ou bien, se servant d'une autre métaphore, c'est sur le fondement de la foi qu'ils élèvent l'édifice de la gnose. Ainsi la seconde méthode encyclopédique répond assez bien à ce que nos manuels de théologie appellent *usus rationis post fidem*. C'est l'intelligence de la foi telle que l'ont comprise saint Augustin, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Anselme, etc. Voir Ilurler, *Theolog.gcnr.*, Innsbruck, 1880, t. i. n. 290, . 58

La première méthode (la science humaine envisagée comme *préambule*) se rapporte, plus imparfaitement, il est vrai, à nos méthodes d'apologétique contemporaines, *usus rationis ante fidem*.

1° *Premier point de vue : Les sciences humaines sont considérées comme acheminement et comme préambule.* — C'est le point de vue souvent adopté par Clément, particulièrement *Strom.*, I. I. c. xx. *P. G.*, t. vm, col. 813, de quelle façon la philosophie est utile pour atteindre la vérité divine. D'autre part, Origène conçoit l'ensemble des connaissances comme réparties suivant un triple étage : éthique (moral), naturel (physique), théorique (contemplatif) : *Moralis autem disciplina didetur, per quam mus vivendi honestus aptatur, et instituta ad virtutem tendentia præparantur. Naturalis est ea, ubi uniuscujusque rei natura discutitur, quo nihil contra naturam geratur in vita... Inspectiva dicitur, qua supergressi visibilia, de divinis aliquid et caelestibus contemplamur, eaque sola mente intuemur, quoniam corporeum supergrediuntur aspectum. Prolog, in Cant. Cant., P. G.*, t. xlii. p. 75. Sur cette conception encyclopédique, remarquable par le point de vue tout à la fois dogmatique et moral qui la domine, voir Capitaine, *De Üngenis ethica*, Munster, 1898, p. 12, 13.

En somme, cette méthode, dans la pensée d'Origène comme dans celle de Clément, est une méthode ascendante qui part du visible et du créé pour monter vers l'invisible et l'incrété. Nous la retrouvons dans une idée familière à saint Thomas comme à son maître Albert le Grand. Nous sommes conduits comme par la main, aisément et naturellement, du visible à l'invisible, *manuductio*. Voir particulièrement saint Thomas, *Opusc. LXIII, q. n. a. 3. Utrum in scientia fidei, quæ est de Deo, liceat rationibus physicis uti?.. Cum in imperfectis inveniatur aliqua imitatio perfectorum quamvis imperfecta, in his quæ per naturalem rationem cognoscuntur, sunt quoniam similitudines eorum quæ per fidem tradita sunt. Sicut autem sacra doctrina fundatur super lumen fidei, ita philosophia super lumen rationis. Inde impossibile est quidquam sine philosophia, sint contraria iis quæ sunt fidei, sed deficiunt ab eis; continent tamen quasdam similitudines eorum et quadam ad ea præambula sicut natura præambula est ad gratiam. Opera*, Parme, 1865, t. xvii, p. 362. La même idée d'une encyclopédie, où les sciences humaines jouent le rôle d'introductrices et fournissent le préambule naturel de la science sacrée, est reprise un peu plus loin par le docteur angélique, *ibid.*, ad 7um. *Scientiæ quæ habent ordinem ad invicem, hoc modo se habent quod una potest uti principiis alterius... Unde metaphysica quæ est omnibus superior, utitur his quæ in aliis scientiis sunt probata : et similiter theologia, cum omnes scientiæ sint ei quasi famulantes et præambulae in via generationis, quamvis sint dignitate posteriores, potest uti principiis omnium aliarum.* Voir la même idée dans Albert le Grand, *Opera omnia*, Paris, 1806, t. xn, p. 2, où les sciences profanes sont considérées comme *gradus et manuductiones ad speculationem divinam*. Enfin, cette idée est fondamentale chez saint Bonaventure et chez les écrivains de l'école de Saint-Victor.

Il est évident que chez tous ces écrivains, cette notion d'une encyclopédie préambule de la foi, *manuductio*, ne saurait se confondre avec les *præambules*, entendus au sens de l'apologétique moderne. Ce dernier point de vue, quand il est mentionné, par exemple chez saint Thomas, est soigneusement distingué des autres. *In sacra doctrina, philosophia possumus tripliciter uti. Primo ad demonstrandum ea quæ sunt præambula fidei... Secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea quæ sunt fidei, sicut Augustinus in libris de Trinitate utitur multis similitudinibus ex doctrinis philosophicis sumptis ad manifestandum Trinitatem; tertio, ad resistendum his quæ contra fidem dicuntur, sive ostendendo esse falsa, sive ostendendo non esse necessaria... Loc. cit.*

L'idée de la *manuduction* est très nettement exprimée par Clément. Nous la trouvons sous la même forme que dans le passage cité de l'opuscule de saint Thomas : les sciences humaines précèdent la foi dans un certain ordre d'acquisition : *quasi famulantes et præambulae in via generationis*. Tel est le sens de la fameuse allégorie d'Agar, que Philon avait déjà sans doute vulgarisée dans l'école judéo-alexandrine, et qui devint classique dans l'école chrétienne. Agar est la science humaine; Sara est la science divine. Il fallait d'abord qu'Abraham eût un fils de la servante, avant d'en avoir de la maîtresse : < Il est donc loisible à celui qui a reçu la culture préliminaire, προπαιδέντα, d'aborder la sagesse, mère et maîtresse, αρχιχωράτην, par qui se propagera la race d'Israël. De la sorte, on voit la possibilité d'acquiescer didactiquement la sagesse où parvint Abraham, en s'élevant de la contemplation des astres à celle foi et cette justice qui sont en Dieu. Disons donc «pi» la culture préliminaire, προπαιδίσαν, préparant le repos qui est dans le Christ, est un entraînement pour l'esprit, γυμνάζην τον νοον, un stimulant de l'intelli-

genre. συνζῆν, qu'elle produit cet affinement spirituel, naturellement inquisiteur au moyen de la véritable philosophie : philosophie que possèdent les initiés, l'ayant trouvée, ou plutôt l'ayant reçue de la vérité même. » *Strom.*, I. I, c. v, P. G., t. vin, col. 723, 727.

Tel est encore un des sens — et probablement le sens primitif — de la fameuse formule *Philosophia ancilla theologia*. Clément semble avoir été le premier qui l'ait vulgarisée dans le programme des études chrétiennes. Voir Petau, *Thcolog. dogmata*, Prolegomena, c. iv, n. 4, 5.

2° À l'égard de ce point de vue : La foi considérée comme un principe, un point de départ, un fondement. — Ce point de vue est également très fréquent chez Clément. Voir par exemple *Stromates*, I. II, c. xi. P. G., t. vin, col. 984. Que la connaissance déduite de la foi est la plus certaine de toutes. Ce qui ne l'empêche pas de tenir compte des motifs de crédibilité, et d'en ébaucher la théorie, spécialement dans *Stromates*, I. I, c. XX, *ibid.*, col. 813. En quelle manière la philosophie nous aide pour atteindre la divine vérité. Au même point de vue, et sans exclure l'usage préalable de la raison, Origène affirme la certitude fondamentale de la foi; tous deux parlent d'une gnose édifiée sur la foi. Ils distinguent la foi simple, ψιλὴ πίστις, et la foi précisée, enrichie, développée au moyen des connaissances humaines. C'est en partant de la πίστις qu'on arrive à la γνῶσις. Cette conception de la gnose chrétienne, considérée comme un développement de la foi, est devenue plus tard celle de saint Anselme, de saint Augustin et des scolastiques. Voir Didiot, *Logique surnaturelle subjective*, Paris, 1891, p. 254 sq., et l'écrit de t. x. La théologie est l'évolution vitale en même temps que scientifique de la foi, ayant à l'égard de celle-ci le rapport d'un effet à l'égard de sa cause, et la reconnaissant par une vraie subordination morale envers elle. Chez Clément, et chez d'autres anciens, spécialement saint Basile, cette théorie de la foi surnaturelle se compliqua d'une autre théorie, analogue et parallèle dans l'ordre naturel; là encore, la foi, c'est-à-dire l'adhésion aux premiers principes, se trouve être le fondement de la science. C'est à cette foi, à cette Adhésion aux premiers principes que plusieurs écrivains modernes veulent donner le nom de *croyance*. Voir les textes patristiques dans Petau, *Dogmata theologiae*, Prolegomena, c. viii, n. 2; et, en ce qui concerne spécialement Clément, dans I. Cognat. *Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polémique*, Paris, 1859, p. 183 sq. Voir l'explication de ce point de vue dans Kleutgen, *La philosophie scolastique*, trad. Sierp, Paris, t. n, p. 400. Voir l'explication du point de vue aristotélicien, aussi bien que du point de vue moderne, dans Ollé-Laprune, *La certitude morale*, p. 217-218, et l'usage des termes « sentiment » et « croyance », par exemple dans les écrits de Claude Bernard, dans A. de la Barre, *Certitudes scientifiques*, Paris, 1897, p. 30, 45.

VI. Premières ébauches d'une exposition systématique des mystères. La THÉOLOGIE DU VERBE. — Les alexandrins furent moins heureux dans leurs tentatives d'exposition des principaux mystères. Ils ont fourni à la théodicée nombre de conceptions importantes; on doit se délier de leur terminologie, quand on aborde l'étude de la doctrine trinitaire et de la christologie. D'ailleurs, sur ces points importants une exposition générale serait insuffisante et trompeuse. Clément et Origène, les seuls maîtres que nous connaissions, ne sauraient être confondus dans un même résumé doctrinal. Il faut se borner à quelques points spéciaux les plus importants, à ces indications générales, ultérieurement complétées par les monographies.

1. LA THÉOLOGIE DU VERBE. — Que les plus illustres représentants de l'école catéchétique aient nettement professé la foi orthodoxe, touchant la divinité de Jésus-Christ, n'en est plus contestable. Clément est formel

sur ce point. Voir surtout l'éloge du Verbe qui termine le chapitre x du *Protreptico** : Notre purificateur et sauveur plein de douceur, le Verbe divin, manifestement et réellement Dieu, ὁ φηρώτατος ὄντων βεβαιός, ἐπὶ αὐτῷ αὐτὸς ὁ κύριος τοῦ κόσμου, ὁ ἀρχηγὸς πάντων, ὁ ἀρχὴ τοῦ κόσμου, ὁ ἀρχὴ τοῦ κόσμου, ὁ ἀρχὴ τοῦ κόσμου, etc. » Voir aussi les axiomes controverses de Bull. *Defensio fidei Nicæmæ*, Paris, 1784, t. I, p. 299, sect. II, c. v; *ibid.*, L. II, p. 28. — e. l. m, c. H. On a voulu, néanmoins, s'appuyer sur d'autres passages pour trouver dans Clément des traces de subordinationisme. Les protestants Bull et Domer combattent absolument cette manière de voir. Huet l'accepte. Redepenning, protestant, recourt à une solution intermédiaire. Schwane s'exprime ainsi : « Le Fils est élevé au-dessus de toutes les choses créées et finies, et rangé dans la catégorie du divin, dans les écrits de l'alexandrin ; cependant, Clément voit dans son rapport au Père une subordination, et ne s'élève pas encore à une conception parfaite du dogme de la Trinité. » *Histoire des dogmes*, traduction Bellet. Paris, 1886, t. I, p. 146. Ces incertitudes ne peuvent être éclaircies que par une étude consciencieuse de la question subordinationnelle.

Le langage d'Origène et de ses successeurs n'offre pas moins de contradictions apparentes et de points obscurs. Bien loin de regarder le Fils de Dieu comme une créature, il l'appelle l'incréé, le premier-né de la création. Par exemple. *Contra Celsum*, c. vi, n. 37, P. G., I. xi, col. 1239. A la façon dont il défend la divinité du Sauveur, *ibid.*, c. vi, n. 27, 41, il est évident qu'il s'agit pour lui du point le plus important de notre foi. Et pourtant, ses explications inexactes, ou même fautes, tendent à donner au Fils un rang intermédiaire, ou la divinité n'apparaît plus que comme une dérivation. Aussi, des Pères et des écrivains subséquents l'ont accusé d'athéisme. Dans sa 64^e hérésie, n. 73, P. G., t. xli, col. 1197 (*hérésie* d'Origène), saint Epiphane le compare à un serpent venimeux. Saint Thomas dit de lui : *In unitate quorum fons Origenes imbutur, posuerunt Filium alium non Patri esse in diversitate substantiarum. Sum, theol.*, I^o, q. xxxiv. a. 1.

Toutefois, pour la saine interprétation d'un grand nombre de passages, il ne faut pas perdre de vue la position d'Origène en face des hérésies de Sabellius et de Bérulle, par conséquent la nécessité où il se trouva d'insister sur la personnalité distincte du Verbe, d'élucider les rapports d'origine, exagération qui prenait la forme du subordinationisme.

La même remarque s'applique évidemment aux alexandrins postérieurs. Il faut constamment se souvenir de la diffusion du sabellianisme vers le milieu du III^e siècle, de sa pénétration dans la Haute-Lybie, dans la Pentapole, et particulièrement dans le diocèse d'Alexandrie. Le plus illustre des successeurs d'Origène, l'évêque Denys, dans son écrit à Armodius et à Euphanor (maintenant perdu), entreprit d'affirmer avec force et clarté la personnalité distincte et éternelle du Verbe incarné. Mais il tomba dans l'exagération coutumière à ses contemporains. Il n'était guère possible alors de choisir ses expressions assez exactes pour rejeter directement et explicitement toutes les hérésies imaginables. Ce que saint Basile, dans le siècle suivant, écrivait touchant Denys d'Alexandrie, on peut l'entendre plus ou moins de plusieurs apologistes antérieurs au concile de Nicée : « Nous n'admirons pas tout ce que ce grand homme a écrit; il y a au contraire certains points que nous rejetons. Car le premier il a répandu, autant que nous pouvons le savoir, pour ainsi dire les semences de la doctrine anoméenne qui se propage maintenant. La faute en est, selon moi, non pas à des vues erronées. οὐ πονηριὰ γνώμη, mais à un zèle excessif dans la polémique anti-sabellienne. Lorsqu'un jardinier veut redresser une plante, il la fait pencher du côté opposé.

Nous remarquons en lui quelque chose de semblable. Dans XI vive attaque contra ! impiété lybionne, tl n'a point remarqué qu'un ide outre le faisait excéder en sens inverse. » *Epis!*, ix, P. G'., t. XXXII, col. 267.

Ce passage est remarquable quand on cannait les doctrines et les tendances de saint Basile, son antipathie pour les excès de l'allegorisme alexandrin, sa d's fiance envers l'intrusion de la philosophie grecque dans les écrits des théologiens contemporains. Cependant sans articuler a la charge de Γ· vêque Denys l'un ou l'autre de ci's griefs, il se borne à lui reprocher un zclo excessif dans la résistance a Sabellms.

h. i. rubis sun les ixruxers pr.ATOweiRsxrs. — La postérité n'a pas été aussi équitable pour l'école alexandrine. Tantôt on lui a reproché de s cire laissé corrompre par l inlillnilion platonicienne, comme plus tard la scolastique devait se laisser pénétrer el altérer par l'institutéisme. Tantôt on a allecte de la confondre avec i'origéiisme. En tentant une réhabilitation de ce dernier, et en montrant tout le mouvement thrologique du moyen âge issu d une double source — l'origénisme et l'ar< opagitisme — il « lait facile de jeter sur l'Eglise catholique l'odieux de la condamnation d'Origène. En même temps, l'Eglise semblait avoir manqué de clairvoyance, et sein-laisse mintelligemment envahir par les erreurs mêmes qu elle condamnait. C'est dans ce sens qu'ont Iravaill· depuis deux siècles les diverses écoles protestanies el rationalistes. C'est l'ensemble de theses que leur influence a cherché à faire prévaloir.

Pour cela, on a le plus souvent usé d'une équivoque. Il a suffi de constater quelques doctrines communes, en psychologie ou en théodicée naturelle, pour laisser croire a une influence plus profonde, à une véritable filiation, ou les dogmes catholiques auraient pris naissance.

Ce mouvement date surtout de l'apparition du livre de Souverain : Le *platonisme dévoile, Ou essai touchant L* Verbe platonicien*, Cologne (Amsterdam), 1700. Cet ouvrage fit un bruit considérable, et souleva les plus vives pol< iniques . il prétendait montrer que la doctrine chrétienne était déjà profondément corrompue, au temp» d Adrien et d Ignace, par l impur alliage de la philosophie, qu'on ne saurait en conséquence la trouver avec sa pureté premiere, en dehors des saintes Ecritures. Apres la réponse de F. Ikillus, *Défense des SS. Pères accusés de platonisme*, Paris, 1716, une ardente polémique s'ensuivit à laquelle prirent part Mosheim, *De turbata per recentiores Platonicos Ecclesia*, b na, 1725; Keil, *De causis alieni Platoniorum a religione Christiana animi*, 1785; et *De doctoribus veteris Ecclesia cul/Ht corrupts per Platonicas sententias theologia liberandis* (*Opuscula academica*, édiL Goldhorn, Leipzig, Ib21·.

En France, au cours du xjx· siècle, deux hommes ont donne une vive impulsion à ce mouvement d idées : M. Cousin par ses travaux sur la philosophie néo-platonicienne, et M. Vachrol par sa célèbre *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, Paris, 1810-1851. Un célèbre d» nieb entre M. Vachvrot, directeur de l'école normale, et le P. Gratry, aumônier de la même école, suivit la publication de ce dernier ouvrage.

Il n'appartient pas au pr· sent article de discuter et de r soudre le problème «les influences platoniciennes ou m <>-piatonicivnnes. Voir PtATOXUME.

*i. m^rotss q/.vîxaut ot L*trout catS*nCnovr, rtovvrs. rn·srsisri, o/wa.v/iar/ox.* — H. E. F. Gurrikn, *Dr schola qux Akxandrur floruit cutrchetica, commentai lo historien et theolispca*, Pan» prior de exlenia wehnl hi*U>ria, Halle, 1824-1825; C. F. W. Haselbach, *De ichobi qu* Alexandri* fluruit cal·ch^tica*, Stettin, 1826-1839; Ch. Kingwley, *Alrcandrhi and hcr schools*, Cambridge, 1854; Ch. Bîgg, *The Christian Platomsts of Ab xandna Eight factum preached before the Vniuermtv of Oxford in the pear 1886*, Oxford, 1886; De Faye, *Clement dALexajuh tr, Étude sur Lee ruppurts du clu istiuiasmc et de*

lu philosophie grecque au n· siècle, Parte, 18F8, Introduction. C.J. auMil : l(d*M*Ibacti, *De catechunicnorum ordmlbus*, Stettin, 1839; SchniUcr, *tfrigenes ül*r dir Grundb h< en der Glaubrno·lofasensth·tfi*, Stuttgart, 1835, Redcprnnlng, *Orlgenr**, rine DgrnteUung seines Ixbens und snrrr Ixhrr, Bonn, 1811. I.i, I. I; Matter, *Histoire de fècole d'Alexandrie*, Paris, 1815; J. Simon. *Histoire de l'rcofa d'Alexandrie*, Purin, 18V»; E. Vacherot. *Histoire critique de récofad'Afa randrte*, Parte,18MM4H.

//. 3FA *Lir.iT as t ssriurs lma> ti u·txor. uni· (enoos/x rr si s u: nou DKLl m.u: no vi n/ur u v.vr, — J. Denis, //Blairew< theories et des idées murales dans l'antiquité*, Parta, 1856, p. *255: Epicure et Z/iv η; F. Bavai*.* n, *sur te stoïcisme*, Pana, 1885; J. Dii ltinger, *Heidenlhutn und Jndmlhuni*, ilMisbonnc, 1887,passim ;Ga*»ton Bulb'dcr, *La religion romaine d'A ugudsuux Antonins*, Pari·» 1874 (voir surtout : I. il, c. m, M phlleM·phl© romaine opri» Auguste; c. Vi, philo^j bic apri s Sénèque; c. vu, l.a Üiéologie romaine/; T. W. Allici, *77e furmatton of Christendom*, Londres. 1875, t. ni (voir surtout : c. xvi, Noo·sloicifui and tho Cbrtetiau church; u. xvn, xvm, xix, Ntopÿiha·g· rinn, etc.; c. xxi.The n qiective powerof tho (îrifk philaoophy and the CËriatian church to construct n society, etc.); Cb. Bigg, *op. cd.*, lecL vu ; F. Ogercau, *Essai sur le sylemr philosophique des stoïciens*, Parts 1885; E. do PretM'MÔ, *L'ancien monde et le chnstimieme*, Paris, 1887, I. IV : Lo paganimnu gy< co-r^muin et mid·'-cadence; Fr. L'cberweg, *Grundrixx drr (jVa·chichtcdcr Philosophie des AUerUiums*, Berlin, 1891. p. 312-359: Dnlte Période der gricchtechn Plillusoplilo; Adolf Harnack, *Lchrbugh der Dogn\engcsdiichte,\l*, Fribourg, 1891 : Geadlicht·lichO Oricntinmg, p. 3o2 oq., et Clemons und Origenes, p. Wri·048; M·' T.dnnu», *Ix Origin! del Cristianrsimo e il pensa ro stoico*, Rome, 1892; Chollet, *La murale stoïcienne el la morale chri tienne*, Paris, 1808. Voir encore De l'aye, *op. cil.*, II' part. : La question historique; Redcpcnning, loc. cd.

Ul· SVH LA THLUIHCXK, L'AXTHHOrOLOOir CT LA SmKALr nri ALrxA.vbmNs. (Ces références sont restreintes aux points qui font fobjet du préM'nl article.) — II. IC. F. Guoriko, *De schola qu* AlexandriT floruit catechetlca*, Halle, 1825. Pars posterior (Theologia de Deo in universim, p. 125-131, 182-197, 313-319. 333-336; Anlhnqxilogia. p. 139-1 M, 228-237; Ethica, p. 46CM48); J· Simon, *op. cit* ; E. Vachcrot, *op. cil.*; Freppcl, *Clément d'Alexandrie*, Parte, 1866, et *ürigène*, L I, Paria, 1875,2* édit.; J. Schwano, *Histoire des dogmes, t i*, trduction Hclet. Paria, 1886, ¶ 17, Théodicée do Clément; s 21, Thdodicêo d'Origène; § 56-57, D e·trines anthropologiques do Clément cl d'Orlgène; Ch. Bîgg, *The Christian Ptatonisls of Alr.randria*, Oxford, 1886 <I>i inéihodo cTnnalyse ou méthode négative, p. 62^66; lx* libro arbitro d'après Ctcment, p. 78-80; Morale do dément, p. 83-160; All< gurisme. . 134-152; Un nature do Dieu d'après Origen·, p. 157-101); P. L'cberweg, *Grundiiss der Hcsch. drr Philos, der patristischen und scholastischen Zeit*, Berlin, 181'8, 3 13 : demuns von Alexandria und Origenes; Adolf. Harnack, o>. cil. -- On trouvera do fréquentci r· Irrenccs et Indication» bibtiûgmphlquce, relatives à la comparaison do dément et d'Origène, dannGuill. tüiptaine, *De Origenis ethica*. Mun-ter, IK»M. Vulr encore des appréciations relatives u celle mémo comparai-on dan· Denis, *Di philosophis d'Ongene*, Pari», 1884, Théologie, p. (; Anthropologie, p. 217.— H. Huet. *Uritpniana, P. G.*, t. xvü, ouvrage important· mate bo borne à te monographie d'Origèno.

On trouvera, pour te eomparnteon do ces doctrines rationnelles avec l'enseignement traditionnel et cihiwtiquo, de» eXj»o«lUoui didactique» et des références notnhn v·* n dans Potau, *Theologica l·t· pηi't*. p ms. 164it> I. I. C· v·. I. II «\ m, n. 16; I. II!, c. jx; M<* (hnouhlac. *Histoire du dogme catholique*. Puris, 1866, I. I, . i. n, vi, vπ; I. H. c. v, sur la nature divine et ses attritaita; L. de San, *Tract de Dru uno*, I. I. teiuvaln, IKD, part I, c. m, sur te connaiMkinco do Dieu, et part. III, c. (il, » ur romlnprêncnco; Franxelin, *Tract, de Deo uno*, H »mc, 1876.l. l. c. 11, th. vi, vu, sur lu Connab-mnce do Di» u; S» ntmp, *Prirlect. dogm. dr Dco uno*, !n»pruck, 1878, p. 311-317, sur l'omnlpréMcncc.

A. DE IA II VitRE.

ALEXEIEV Pierre-Aloxolevitch, théologien russe du xvHF siècle· Né à Moscou en 1727, il étudia les sciences sacrées à l'académie gréco-slave de cell·» ville. Il reçut le diaconat en 1752. Devenu prêtre p<*u de temps apres, l) remplît pendant deux ans les fonctions de *catechislc* ou conférencier à l'université de Moscou. Nommé, en 1756, calêchi'de a l'église de l'Assomption do relie ville, el.en 1771, archiprêtre de la cathésrlrale, il mourut •dan» l'exercice de celle dernière fonction, le 22 juillet 1801.

La majeure partie de la carrière scienliÜque d'Alcxêcv

a été remplie par la lutte qu'il soutint contre le monachiMnn ou, plus exactement, contre le *clergé noir* ou h int clergé. Fih d'un pauvre sacristain de Saint-Nicolas le Thaumaturge, pré* de Moscou, i) avait pour ainsi dire sucé avec le lait la hainu du clergé noir, seul possesseur en Hussie des hautes dignités de l'Eglise. Non content de réclamer pour les prêtres séculiers le droit de prétendre a l'épiscopal, Alexeiev revendiquait cette dignité comme l'apanage exclusif du *clergé blanc*, sous prétexte que la profession monastique répugnait, par son essence même, a l'exercice des honneurs. A l'appui de sa thèse, il apportait l'exemple des apôtres, dont plusieurs avaient été mariés avant d'entreprendre leur mission, et l'autorité de quelques évêques de la primitive Lglise. C'est dans cet esprit qu'il publia en 1781, â Moscou, une traduction de l'opuscule du fameux Agrippa de Nettesheim (1186-1535), *Dr nobilitate et præceltenha feminei tenu declamatio*, Poète à ses heures, il traduisit en vers quelques cantiques de saint Jean Damascene dans un petit volume intitulé : *La véritable piété de la foi chrétienne*, Moscou, 1768. <>n a encore de lui une édition de la *Confession de foi*, in-i0, Moscou, 1709, une traduction du *Dr veritate religionis* d'Hugo Grotius, une *Histoire de l'Eglise grco-russe*, un *Dictionnaire des hérétique* cl des schématiques*, des *Conferences*, des *Diomrs*, etc. Mais son principal ouvrage est le *Dictionnaire ecclésiastique ou replication des anciens mots slavons ou étrangers contenus dans les saintes Ecritures et dans les autres livres ecclésiastiques*, 3 parties, Moscou, 1773-1776; 2* édit., corrigée et complétée, 3 vol., .Moscou. 179t. Cost une immense compilation dont Théodore Baiter a osé dir»' : *Liber doctissimus et utilissimus (Oratio de Huslia ante hoc sirrulum non prorsus inculta*, 1796, p. 37), mais qui révèle chez son auteur plus île bonne volonté que d'esprit scientifique. A lire la préface, le but d'Alexeïex aurait été simplement d initier le lecteur à la connaissance de la littérature slave, en le ramenant a la vraie source de la l ingue, je veux diri' à l'intelligence des saintes Ecritures. Mais, quand on ouvre les volumes du *Dictionnaire*, on a sous les yeux une œuvre composite, un amas d'éléments disparates de toute provenance et entassés au hasard. L'antiquité classique y donne la main, par-dessus le moyen âge byzantin, a la Bu-sie moderne dont la vie rt les mœurs sont longuement exposées ; des notions de physique cl de zoologie s'y heurtent a des recettes de médecine. Quant au\ documenta mis en œuvre, l'auteur les a pris tour â tour dans la Bible et dans les Peres, dans la liturgie rt chez les écrivains russes, dans It's élucubrations byzantines rt dans lrs travaux des écrivains occidentaux, notamment dans Goar et Uaronius. De pures vétilles y sont l'objet <l articles étendus, tandis que les sujets importants ne reçoivent souvent que deux lignes insignifiantes. Sous h» mot *jésuite*, par exemple, on trouve celle notice *société de moines romains du XFP siècle, comiue de tout le monde*. CEuvre d un immense labeur, mais indigente et disproportionnée : image fidèle du génie slave, genie fécond, mais dépourvu d'équilibre^

Courte notice dan· lo *Brorkhoia russe*, P.'lrtehciirg, 18W). t I, p. 115; Soukbondlnov, *Dtonia rowlskoi Acadmii*, dans h-· *Zapudii* do l'Acndrinl© lin|«érinlo d.** science*. l\ iendw»uiy, 1871. l*. part., p. 280-343; Kor*skov. clan» le» ru».n. iss». n. 11, p. 15JMM0. Sur lo *Dictionnaire rciléliastiquif*, voir un article étendu do Crewevsky dnn* le *Journal* (en russe) *du Mimschr de l'instruction publique*, 1848. n ü.

I. l'I_T_I_Y.

ALEXI (Aloxlut do Saint-André), clerc r» giillicr do l'ortln» des écoles pics fondé par saint Joseph «le Cnlasanz, naquit à Nichotabourg rn Moravie en 1689 et mourut en 1761 Il fut deux fois provincial et enseigna la théologie i l lr droit canonique dans son ordre. Il publia rn 1757, une *7 héidogic morale* rn 5traités, Kempten, un vol. in-1*. Cet oui rage se recommande, dit Hurter, par l.t clarté de

l'exposition et la sûreté de la doctrine. Pour chaque matière traitée, apres l'exposition des principes on trouve de nombreuses solutions de cas pratiques. Aux question» de monde proprement dite sont ajoutées rn appendices deux dissertations canoniques sur les censures et les Wnéficc* eccléwi istiques.

Hurler. *Somrnchitor htrrarius*, Insprack, t. n. rnl. 157). A. Bf.i reerr.

ALFANI Thomns-Mnrie, dominicain de Salerne, professeur de mathématiques dans l'nniversité de celle ville, théologien de l'empereur Charles VI, mourut le 20 août 1712. Il a laissé entre autres écrite imprimés 1. *htoria drgh Anni Sanh dal di lorn cominciarn^nto sino al pontifcato di Benedetto XIII*, Naples, 1725. in-8*; — 2. Γl/α cd uffizzi del vcscovo seconda gh σηι-macstranirnti di S. Paolo r la continuata disciplina e spuito di S, Chiesa, Naples, 1728, in-8*.

Hurter, *Xomenctalor hlerarius*, In^rucl, 1803, L n, eoL 1350 P. Μλ μ μ »χ \ε τ.

ALFARO Joseph, jéiuite ni 1. n « \ ^uera. I II f vnrr 1639, admis le 28 judlrt 1653, enseigna la philosophie, la théologie au collège romain, fut nommé en 1691 censeur général des livres put>li« > par les j»-suites, et mourut à Home, le 21 avril 1721. Il avait été un des neuf examinateurs des propositions de Quvsnel, et des dix censeurs de celles de F< n» Ion. Il n'a bixsé aucun ouvrage imprimé, mais de nombreux manuscrite do théologie. On trouve cependant certaines de ses censures dans différente ouvrages : *Amniadversumcs... de prnbabilixmo*, dans Γlη <l< μ γ *Societatis Jciu*, de Concina (1769); — *Synopsis enarrationum... eorum gme acciderunt circa librum de recto usu opinionum probabdium a P. Thyrso Gonzalez, ibid.* ; — *Censura ern-turir lata anno 1674 u Hei isnnbus gtmerahbus S.* sur le même ouvrage, dans la *Theologia chruliana* de Concina (1751) et lus *lectiones theologia moralis* de Patuzzi (1751). — Son jugement, favorable à Fénelon, dont il ne lroulc condamnable aucune proposition, a été* insé ré d ms les *Analecta juris pontifiai*, l&SI, col. 631-7119.

Backer et Sommermgri. *Dibt. dr la O de Jésitt*, t. f. Cül 171-172; L VUI. cuL ItMMûM

C. SOMMEEnVOGEL.

ALFF Oolthntar, jésuite allemand, né a Saiut-Vilh. le 10 novembre 1667, admis nu noviciat en 1687. end igua les belles-lettres, i i philosophie et la théologie, fut prédicateur latin, directeur de congrégation cl mourut a Treves, lo 2 octobre 17.16. Dans un ouvrage publie en faveur des congréganistes «lu college d Hildesheim : Αναμαρτυσιατή θιοχόχου,sive *Mana pccruti immunis*, cl *Apologia pro B. Virgine Mana, Pars sccumla*, Hd-deshciin, 1707 el 1708. in-12. 2 vol., le P. AllT réfuta le ministre protestant Witter qui, dans trois opuscules, avait attaque te culte de la sainte Vierge.

ih« Bftckrr cl SonimerrogvL *BibL dr la C* de Jrim*, t. r, col. 172-174.

C. Sommeu vogel.

ALFONSE. Voir Al piion sb.

ALFRIC (Saint), archevêque de (ùntorbéry depuis le 21 avril 995. mourut le 16 novembre 10(X> ou le 28 août 1006, n été confomlu souvent avec d'autres personnages du même nom. Entre autres ouvrages nous posstkions de lui un recueil de trente-cinq canons qui traitent principalement des sept onlrvs mineurs et majeurs (can. 8-18). des obligations des prêtre* (can. 5,7. 19-32», en particulier du cêlteil ecclésiastique (can. 5-7). des livres qu'ils doivent postier (eau. 21), du resf>ect qu'ils doivent avoir pour les quatre premiers conciles œcuméniques, qui sont mis aunlosus de tous les autres (can. 33).

Vtabltlon. *Acta SS Bened.t* Pari*, 16<X. t. vi<i,p Claw, re-

pnxful par P. A. t cxxxix. col. 1455, More*. *De Elfneo Dvrobrncnsi archiepitcopo*, Londres, 1789; Wharton, *Je E(-fnc) archiep. Cantuartenis*, dans *Anglia sacra*, 1691. t. I. p. 125-134, reproduit dans P. L... *ibid.* col. «59-1470: Wright, *Biog. bril, hl.*, Londres, 1842, t. i, p. 480-491.

A. Vacant.

1. ALGER. Formô à l'école cathédrale de Liège, successivement clerc, diacre cl êcolâtre du chapitre de Saint-Barthélemy dans cette ville, puis, sous l'épiscopat d'Oiberl (1091-1119), chanoine de la cathédrale, Alger occupa cette dernière charge pendant vingt ans jusqu'à la mort de l'évêque Frédéric (1121). Il figure en cette qualité comme témoin dans des chartes de 1107 (original dans le chartrier de Saint-Jean aux archives de l'Etat à Liège), 1112 (Marlène, *Ampl. coll.*, t. iv, p. 1187), 1113 (cartulaire de Sainte-Croix f. 39 aux archives de l'Etat à Liège). Refusant les offres avantageuses de quelques évêques d'Allemagne, il embrassa la vie monastique à Cluny. Il y renouvela la donation qu'il avait faite jadis à ce monastère sous l'abbé Ponce, étant encore dans le monde. Mabillon, *Annales O. S. JE*, t. VI, p. 72; Bruel, *Charles de Cluny*, Paris, 1891, t. v, p. 330-331. il y devint prêtre et vécut encore dix ans*. Pierre le Vénérable, *Contra Petrobras*, P. L., t. CLXXXIX, col. 788; *Chron. Clunia.*, ou de Gérard d'Auvergne, dans Marrier, *Bibi. Clunia.*, annot., p. 139. On peut placer sa mort vers 1131 ou 1132. Pierre le Vénérable et Nicolas de Litge, ses contemporains, en font le pins grand éloge.

Alger est auteur de plusieurs ouvrages, qui furent tous, semble-t-il, composés avant son entrée dans le cloître: 1° un recueil de lettres sur des affaires ecclésiastiques, signalé par Nicolas de Liège, mais aujourd'hui perdu; — 2° un traité en faveur des droits de l'église cathédrale de Liège sur les églises secondaires de cette ville que Mot Q. Monchamp croit retrouver dans l'appendice au *Liber officiorum ecclesiae Lcodicmis* publié par MM. Bormans et Schoolmeesters, *Bulletin de la commission royale d'histoire de Belgique*, V. série, l. vi, p. 505-520 (communication privée d'un travail manuscrit); — 3° *Liber sententiarum magistri A*, manuscrits à Paris, cod. lut. 3881, à Troyes, cod. 1317, au Vatican, cod. 4361, etc., attribué à Alger par Henn. Hueffer, dont l'opinion a été admise par Maassen et P. Fournier. Ce traité offre de nombreuses analogies avec le *De sacramentis* d'Alger, auquel il a sans doute servi de base; il dépend étroitement de la *Panownia* d'Yves de Chartres et a été utilisé par Gratien. C'est une conception théologique plutôt que juridique; — 4° *De sacramentis corporis et sanguinis domini libri III*, édit. Erasme à Bâle, 1530; Malou à Louvain, 1817; P. L., t. cxxxv, col. 139-854; Hurler, SS. *Patrum opuscula*, l. xxi, Innsbruck, 1873, p. 58-370; trad. allem. à Mayence. Schœlfer, 1551. Dans le livre Pr, Alger expose la doctrine de l'Eglise sur la vérité de la présence réelle et substantielle du Christ dans le sacrement de l'autel et il la prouve par l'Ecriture et la tradition; il traite ensuite de la manière dont on reçoit le sacrement. Dans le livre II, il examine les questions relatives à la matière, à la forme et aux effets du sacrement. Dans le livre III, il combat ceux qui font dépendre la validité et l'efficacité du sacrement de la dignité du prêtre. Le livre d'Alger est surtout dirigé contre Bérenger et les vaudois. Alger continue et complète l'œuvre de Linfranc et surtout de Guitmond d'Aversa. Son argumentation est claire, subtile, pénétrante. Il accentue surtout la spiritualité et l'indivisibilité du corps du Christ, qu'il affranchit des lois de l'espace; du cette façon, sans employer, comme Paschase Radbert, le mot de *creari* combattu par Bérenger, il donnait une explication aussi facile que solide de la transsubstantiation. C'est également lui qui le premier a nettement et clairement établi la doctrine de la permanence des qualités sensibles, des éléments comme *accidentia per se* après la consécration, — 5° *Tractatus de misericordia et iustitia*, Martenc,

Thés, aneed., t. v, col. 1020-1138; P. L., t. ci. xxx, col. 857-968. Cet ouvrage est moins une compilation de canons qu'un exposé systématique de la discipline ecclésiastique; si l'auteur rassemble des matériaux, il les trie et les travaille. Hauck, K. G. *Deutschlands*, Leipzig, 1896, t. ni. p. 953. Le but de l'auteur est d'établir une concordance entre les contradictions apparentes des lois ecclésiastiques. Le livre I, *Dr la miséricorde*, examine dans quels cas il faut adoucir la rigueur de la discipline ecclésiastique et traite de la validité des sacrements conférés par des ministres indignes, le livre II, *De la justice*, expose les cas où il faut appliquer rigoureusement la loi et la manière de le faire; il traite de l'accusation contre les clercs, de la procédure à suivre, des appels à Rome. Dans le livre III, il est question des excommuniés, des condamnés, des schismatiques et des hérétiques, de la validité et des effets «le leurs sacrements, notamment «le la simonie, ce qui amené l'auteur à polémiquer contre saint Pierre Damien «propos de son *Liber gratissimus* et à parler des rapports entre le pouvoir civil et l'Eglise. Le travail d'Alger se fait remarquer par sa clarté et sa méthode; l'auteur énonce de courtes thèses, qu'il prouve par les Pères, les canons synodaux et les Décrétales* (parfois fausses). Richter n'a montré en 1834 que ce travail forme une source importante du décret de Gratien, qui lui a emprunté des titres de chapitres et «les citations; — 6° *Tractatus dr gratia et libero arbitrio*, Pez, *Thés, aneed.*, t. iv, pari. II, p. 111-118; P. L., l. CLXXX, col. 969-972, courte dissertation sur la liberté de l'homme avant et après la chute, la prescience divine et la prédestination, nécessité de la prière pour obtenir la grâce et la nécessité de la grâce pour faire le bien; — 7° *De sacrificio missae*, Mai, *Script. veter. nova coll.*, Rome, 1837, t. ix, p. 371-374; P. L., *ibid.*, col. 803-856; Hurler, SS. *Patrum opuscula*, t. xxi, p. 371-377, courte explication du canon de la messe, qui se trouve à la suite du traité précédent et «le la même main dans le cod. lat. 812 «le la Bibliothèque nationale de Paris, et que pour ce motif on a attribuée à Alger.

Sources : Pierre le Vénérable, Epistol., l. lit. epist. n, P. L., LCLXXXIX, col. 279; *Contra Prtrobr.*, *ibid.*, col. 788; *Dr miraculis*, l. I, c. xvn. *ibuL*, col. 852-853; Nicolas de Liège dans Mabillon, *Vrtrra Anatrcta*, Paris, 1723, p. 129. P. L., t. <XXXX, col. 737-738; *Opera* dans P. L., t. cxxxv, col. 739-972; Erasme, *Op-Ta*, édit. 17<U, *Epist.*, l. "<>, t. m, p. 1274-1277; Cœcilier. *Hot. gén. des aut. sacrés*, 2* «dit., t. xiv, p. 379-384; *Hist. litt. de la Eranee*, 2* édit., t. Xi, p. 158-167; J. François, *Hibt. gén. des écrivains de l'ordre d' Saint-Benoît*, Bouillon, 1770, t. i. p. 37; IlichU r. *Bfdlrage :ur Kmu/tiixx der Quelcn des kanonûchen Hechts*, Ixdpzig, 1834, p. 7-17; II. HurlTer, *Beitrag zur Gescli. der QueUcn d' kan. Hechts*, Munster, 1802, p. 1-67; Mam-s'n dans *Knt. VicrtelJnhrschrift do P<>-zl.* Munich, t. v, 1863, p. 1W1; doThCUX, *Chapitre de Saint-iMnibert à Liège*, Bruxelles, 1871, l. 1, p. 101M10; Bach, *Dogmngeschlchr des M. A.*, Vienne, 1873, t. i, p. 3x9-391; SChnlUer, *Rcrrngar von Tours*, Stuttgart, 1892, p. 370-390; F. Fournier, dans *Bibliothèque de CÊeole des Chartes*, 18<7, p. 651-66G; Hurler, *Xommclator litorarius*, Innsbruck, 1899, t. IV, col. 11-13.

U. Brni. iÊnE.

2. ALGER Guilloumo Rounsovillo, tlii'ologit'i amérîcain unitaire, ne à* Freetown (Massachusetts), le 30 décembre 1822, étudia la théologie à l'université Harvard, tout près «le Boston, et fut successivement pasteur «le plusieurs églises à Roxburg, Boston et New-York; depuis 1882 il s'est retiré à Boston. Son ouvrage principal est *lt critical hBtory of the doctrine of a future life*, dont la douzième édition a été publiée à Boston en 1885, livre érudit, mais dangereux, a enuse «le s' s tendances universalistes, ou l'un peut trouver les objections mod'ernes contre réternité d<s peines; un appendice contient une liste classifiée d'environ cinq mille ouvrages <c rapportant à la nature, l'origine et la destinée «le l'âme; c'èM l'œuvre «l'I/ra Abbot, devenu fameux par IVdiliou aim'ncaint» du *Dictionary of the Bible*. On doit ou m! à Alger *The end of the world and*

the day of judgment, 1870; *A symbolic history of the cross u/ Christ*, 1881. ♦
Voir Appleton* *Cyctoprdia of American Biography*, Ntr*-York, 1891, p. 49.

A. TΛNÇ/TETIEY.

ALIGNAN (d'| Banoît, théologien, évêque d< Marseille, était abbé du monastère bénédictin de Notre-Dame de la Grasse, au diocese de Carcassonne, lorsqu'on 1229, il fut appelé à l'épiscopat. A celle époque, Marseille était agitée par des discussions entre l'abbaye d· Saint-Victor »*t les bourgeois de celle cité au sujet de la juridiction civile dont les moines réclamaient une partie. Benoit d'Alignan réussit â tout concilier el, en 1239, se joignit â Thibaut, roi de Navarre, et au comte de Champagne, pour un voyage en Terre-Sainte. A son retour, il mécontenta ses diocésains en voulant les soumettre au comte de Provence. En 1200, il entreprit un nouveau voyage de trois années en Palestine cl Alexandre IV lui adressa ensuite une bulle lui enjoignant d'exhorter ses diocésains à se croiser. A la fin de sa vie, il était passé dans l'ordre des frères mineurs. Il mourut le 15 juillet 1*268. Il a composé un important ouvrage : *Tractatus fidei contra diversos errores super titulum de summa Trinitate et fide catholica tn decretalibus*. C'est un véritable traité de théologie par demandes et par réponses, remarquable par sa clarté ct sa concision. La préface seule en a été imprimée par Baluze, dans ses *Miscellanea*, in-fol., 1761, t. il, p.242, sous le titre *Pra-fationes Benedicti episcopi Massiliensis in commentarium suum de sancta Trinitate el fide catholica*. On trouve encor» dans Baluze un petit traité de Benoit d Alignan, au sujet des *dîmes* et dirigé contre les frer» s prêcheurs et les frères mineurs qui, dans son diocèse, avaient enseigné que ceux qui refusaient de payer les dîmes ne péchaient pas mortellement. Il avait composé également une exposition de ΓΟρᾶβον *dominicale* el de la *Salutation angélique*, <v m n'a pas été imprimée.

Gallia Christiana, t. 1, p. 6S1; *Histoire littéraire de la France*, t. MX, p. 81; Poitevin-Peltavl, *Notice sur Benoît dAltynun, évoque de Marseille*, in-8*. 1810.

B. Hh HTi DI7E.

ALIMONDA Gaétan, cardinal, naquit a Gênes le 23 octobre 1818, fut supérieur du s»'minaire de sa ville natale et devint évêque d'Albenga (province de Gênes) le 21 septembre 1877. b'on XIII le créa cardinal de curie, du titre de Sainte-Marie i>i *Traspontina*, le 12 mai 1879. ce qui l'amena â donner sa démission de l'évêché d'Albenga. Quatre ans plus tanl, 9 août IS83. il fut promu au siège archiépiscopal de Turin qu'il occupa jusqu'à sa mort, 30 mai 1891. Le cardinal Alimonda a laissé la réputation d'un prélat zélé, d'un écrivain savant, d'un orateur de talent. On a de lui : *Il sopranalurale nell'uomo*, \ vol. in-8.; *L'uomo sotto la leggedel sopra-naturale*, 1vol. in-8.; *I problemi del sec. XIX*, i vol. in-8*; *Luteru e l'ilalia*, 1888, in-8.; *La musica sacra*, 1887.

Hurter, *Nomenclator literartus*, Inspruck, IKK», t. lit, coi. 1250.

A. Hei g mt .

ALIPRANDI Lnuront. théologien italien de la lin du xvm· siècle. On lui doit *Osservazioni tcologico-polcmiche*, in-8», Pavie, 1787. Il y réfute les théories du protestant Perlsch qui, dans son lil»clle loin *Hecht der Beichstuhle*, critiquait comme nouvelle et inconnue de l'Eglise primitive la pratique de la confession auriculaire.

Hurler, *Nomenclator Uterarius*, Inspruck, 1835, t. m, col. 682.

V. < hu i t .

ALIX Ferdinand, prêtre français, né en 1740 â Frasne (Doubs). Il lit ses études théologiques à Besançon. Pendant la période révolutionnaire, il dut émigrer en Suisse. Il y publia, de 1794 â 1796, les ouvrages suivants ; 1· *Le manuel des catholiques* ; 2° *Les impies modernes*; 3**Le dernier prône d'un prêtre du Jura*. Son but est déckuicr les fideles et de les mettre en garde contre

les évêques intrus et schismatiques. Il revînt en France après la conclusion du Concordat et fut nommé a la cure de Verceil (diocèse de Besançon). C'est la qu'il mourut, le 4 février 1825.

Hoefcr, *Nouvelle biographie g+ntral**, Paris, 1@5; Hurter, *Nomenclator hterarius*, In.qruck, 1W6. L ni, cH. 7>i.

V. Otilet.

ALLATIUS Léon, du xvn· ait nt la biographie r*t encore a écrire. Quoique d une notoriété univr-«*lle, <on nom c*t loin de pn senter dans tous les pay*» la même orthographe. Tandis que nous disons communément Allatius, les Italiens écrivent Alkcioou Allacci rt les Grecs 'A/Üt iq;. Toutes ces formes sont également légitimes, chacune pouvant se réclamer de la signature de l'auteur. Celui-ci aurait dû, conformément a l'étymologie, écrire *Balacius* ou *Halacis*, du grec vulgaire 'A/ιτζη , *saunier*, sobriquet que son père Nicolas fut le premier à porter, au lieu de son patronymique *Vcstarchis*. C'esl du moins ce qu affirme Étienne Gradi. Né â Chio.cn 1586, du mariage de NicolasAllatius avec Sébastc Neundis, Léon montra, dès ses plus jeunes .innées, un goût très vif pour l étude, malgré rextreêne délicatesse de sa constitution. Telle t Lui sa maigreur qu'on lavait surnommé *Asperge*. Il étudia d'abord au% près de son oncle maternel. Michel Neuridus. pédagogue excellent, mais eévere. qui, pour mieux faire entrer la leçon, usait largement du fouet. Ci tait, au demeurant, un homme de grand con^ il et. comme tous *-s compatriotes, fort habile en atTaires. Lorsque Cb-menl VIII avait envoyé à Chio, pour y fonder un collège, les deux jésuites Vincent Castagnola et Georges Giustiniani, il n'avait cru mieux taire que de leur adjoindre le jeune Michel Neuridis, qui venait d'achever sa philosophie au college grec de Borne. Revêtant pour la circonstance l'habit religieux, Neuridis endigua le grec à ses compatriotes dans la nouvelle maison des jésuites. Au bout de trois ans, il repartit pour Home, emmenant avec lui son neveu L· on, qu'il désirait placer au college grec. Trop jeune encore pour être admis sur-le-champ, Léon fut laissé, a Paola, entre les mains de Mario Spinelli. Ires hé avec la famille du P. Castagnola* Apres l'avoir garde deux ans on Calabre, Spinelli envoya son hôte â Naples, où il lui lit apprendre le latin, mais t n négligeant le grec. Désireux do combler cette lacune, Léon demanda et obtint l'autorisation de se rendre à Rome. Arrivé dans celte ville le H novembre 1599, il entra aussitôt au college grec de Sainl-Allianase, fondé, vingt-deux ans auparavant, par le jupe Grégoire XIII Sous la direction de maîtres habiles, Léon apprit à fond le lutin et le grec. Au lieu de la stimuler, ses professeurs devaient plutôt moderer son ardeur. En peu de temps, grâce a une prodigieuse memoir», son esprit s'enrichit de tous les trésors de l'antiquité. Si vif était son amour pour la poésie qu à l'exemple d'Ovide, il ne s'exprimait qu'en vers. Le 9 mars 16t(). il soutint avec éclat ses thèses de philosophie el de théologie.

Son désir, en quittant le collège, était de rentrer à Chio, pour y travailler a l'instruction de ses compatriotes; mais Bernard Giustiniani, évêque d'Anglonu, le retint à scs côtés et lui confia, bien qu'il ne fût pas dans les ordres, la charge de vicaire gé néral. Apres trois ou quatre ans passés en Lucanie, Allatius, que tourmentait sans cesse l'amour du pays natal, s'embarqua pour Smyrne et de là se rendit à Chio. L'évêque latin de Elle, Marc Giustiniani, trouva en lui un précieux auxiliaire; il n'hésita pas à le nommer son vicaire général. Lorsque, peu de temps apres, Giustiniani se rendit à Home pour s'y défendre de certaines accusations portées contre lui par un» confrérie d»' son diocèse, il se fit accompagner d'Allatius. Celui-ci consacra â l'étude do la médecine les loisirs que lui laissaient les aillaires, el il suivit a la Sapience les leçons du célèbre Jules-César Lagalla, dont il écrivit plus' lard la vie. Au mois doc-

tobre 1616, il obtenait le diplôme de docteur en médecine.

Au lieu de repartir pour Chio avec son évêque, Léon reste à Home et devient l'hôte de Paul Begins, dont la maison est à culte époque le reniez-vous du monde savant. Attaché, en qualité d'errirram, à la bibliothèque vaticane, il entreprend dès lors à travers les manuscrites ces fructueuses enquêtes, qu'il «levait poursuivre avec une ardeur passionnée jusqu'à son dernier soupir. Le cardinal Benoit Giustiniani le fait nommer, peu après, professeur de rhétorique au collège S. iinl-Athanax». Mais, au bout de «deux ans, l'ambitieuse rivalité et les procédés blessante d'un autre Grec, Matthieu Caryophilis, l'obligent à se retirer, au grand préjudice du collège lui-même et au vif déplaisir du cardinal Barberini, le nouveau protecteur de l'établissement. Son ancien professeur de grec, Nicolas Alemanni, «pii était devenu *custode* de la Vaticane, lui fait confier par le pape Grégoire XV la délicate mission de se rendre à Heidelberg pour y prendre livraison de la fameuse bibliothèque palatine, offerte au Saint-Siège par Maximilien de Bavière, en retour des subsides qu'il en avait obtenus pour la guerre du Palatinat. Parti de Home le 28 octobre 1622, Allatius y rentre le 28 juin 1623, accompagné avec lui 196 «Misses remplies de manuscrites et d'imprimés précieux. B a lui-même écrit de ce voyage un intéressant journal, public» une première fois par Chr. Baehr, dans *Jriddelbrrgrr Jahrbücher der Literalur*, 1872, n. 31-32, et une seconde fois, par Giov. Beltrani dans la *Hevista Eumpra*, t. xxvm, p. 5-31. On a beaucoup écrit sur ce transfert de la Palatine. En dehors des ouvrages de A. Thciner, I8H, et de Baehr, 1845, il faut signaler le suivant «pii épuise complètement le» sujet : Curzio Mazzi, *Leonc Allaeri r la Palatina di Heidelberg*, in-8°, Bologne. 1893. Grégoire XV songeait à récompenser dignement Allatius quand il expira subitement, peu de jours après le retour de ce dernier (8 juillet). Allatius perdait en lui un protecteur qu'il ne retrouva plus dans le nouveau pape, Urbain VIII, dont il avait trop vivement critiqué les vers grecs. Il n'en resta pas moins fidèle à la science, au service de laquelle il avait voué sa vie. À défaut d'Urbain VIII, d'autres princes de l'Eglise romaine lui permirent par leur libéralité de poursuivre ses travaux. Le cardinal Biscia le nomma son théologien; Félix Conlelori, successeur d'Alemanni à la custodie de la Vaticane, l'honorait d'une amitié; d'autant plus vive qu'il trouvait en lui le meilleur auxiliaire pour la mise en ordre et le catalogue des manuscrites palatins. Ici s'arrête malheureusement la *Leonis Allatii vita*, d'Étienne Gradi, l'ami et le successeur d'Allatius. Du reste, en dehors de ses livres, cet homme célèbre n'a plus guère d'histoire. Travailleur infatigable, il mène l'existence calme et retirée du vrai savant, partageant ses journées entre l'étude et ses amis. Il entretient une correspondance littéraire avec Combells, avec Neuhaus, avec Goar. avec l'un des savants de culte époque, la plus fidèle pour la science «pii ait jamais existé. Tous lui demandent des consultations, et tous trouvent en lui un avis utile, un appui efficace, une direction salutaire. Certaines de ses lettres grecques ou latines sont de véritables traités, et combien agréables à lire! Les heures que lui laissent ses amis ou ses correspondants, il les emploie à traduire et à expliquer des auteurs grecs de tout genre. Il accumule chaque jour de nouveaux matériaux. car il nourrit un vaste projet que nul mieux que lui ne pouvait réaliser; c'est de réunir, dans une même collection, les œuvres de tous les écrivains profanes et sacrés. La *Byzantine* du Louvre le compte parmi ses éditeurs. Cependant, le monde romain et les travaux qu'il y accomplit ne peuvent lui faire oublier sa patrie. Le retour à l'unité de l'Eglise grecque le préoccupe «ans cesse. Il aborde tour à tour dans ses nombreux écrits les grandes questions controversées entre Rome et l'Église, atténuant les divergences, mettant au contraire

en relief les points de discipline communs aux deux Églises. Xun content de travailler pour la plume à ce rapprochement, il soutient cette noble cause par la parole; dans son éphémère existence (1635-1610), *l'Accademia Basiliana*, sorte de *Græcia orthodoxa* en action où se traitent les divers points du controverse gréco-romaine, ne compte pas de membre plus assidu, ni plus actif. Cf. P. BalitTol, *L'abbaye de Bot-tano*, in-8°, 1891, p. 11. Custode de la Vaticane depuis 1661, il en remplit les fonctions jusqu'à sa mort, c'est-à-dire jusqu'au 18 janvier 1669. E. Legrand a publié le testament de l'illustre savant, *Bibliographie hellénique du XVIII^e siècle*, t. m. in-8°, Paris, 1895, p. 117-159.

Les papiers d'Allatius, légués par lui au collège grec, ont passé à la bibliothèque vallicellane, où ils sont encore. Ils forment la matière d'environ 150 volumes manuscrites, dont 91 seulement sont classés et catalogués. Leur dépouillement fournirait sans doute beaucoup d'indications curieuses sur les affaires auxquelles Allatius a été mêlé, ou sur les auteurs byzantins pour lesquels il était particulièrement compétent. On y retrouverait peut-être plusieurs de ses ouvrages considérés jusqu'ici comme perdus. Le P. Falzacappa a dressé des 91 manuscrits classés un index dont A. Berthelot a donné une analyse sommaire, dans les *Archives des missions scientifiques et littéraires*, 3^e série, t. xnt, in-8°, Paris, 1887, p. 850-851. Quant à la volumineuse correspondance de notre auteur, elle reste presque complètement inédite.

À la fin du siècle dernier, un Chiois, Raphaël Vernazza, avait conçu le dessein de la réunir et de la mettre au jour. La mort, sans doute, l'empêcha de mener à bonne fin cette louable entreprise. Puisse un autre être plus heureux! Cette correspondance une fois publiée, on pourra songer à écrire une biographie «ligne d'Allatius, digne de ses éminents mécènes, digne de ses amis, «ligne enfin du siècle où il vécut et où il tint une si large place. » E. Legrand. *op. cit.*, I. m, p. (35).

Le programme de ce dictionnaire ne comporte pas la mention de tous les ouvrages d'Allatius. Écartant à dessein les écrits profanes, je me contenterai de citer, dans leur ordre chronologique, ceux qui, parmi ces ouvrages, traitent directement de questions théologiques, ou touchent à quelque point d'histoire ecclésiastique et d'archéologie chrétienne, ou «pii enfin sont utiles à consulter pour la vie même de l'illustre écrivain, le respecte naturellement, dans la transcription des titres, l'ordre et l'orthographe des éditions originales; j'ometts seulement le nom de l'auteur. J'indique aussi, pour quelques-uns d'entre eux, les réimpressions, «l'un accès plus facile.

1^o *De Joanna Papiste Fabula Commentatio*, in-V, Home, 1630; 2^o *d'Urbanæ sive de Viris illustribus, qui ab anno MDCXXX per totum MDCXXXIII, Roma adfuerunt, ac typis aliquid evulgarunt*, in-8°, Home. 1633; 3^o *De Pscllis et eorum scriptis diatriba*, in-8°, Home. 1634, reproduit avec rectifications dans A. Fabricius, *Bibliotheca Graeca*, 1^{re} éd., Hambourg, t. v, 1712; édit. Hartes, t. x, p. 41-97; P. G., I. cxxn, col. 477-538; 4^o *De adate et interstitiis in collatione ordinum etiam apud Graecos servandis*, in-8°, Horni, 1638; 5^o *De libris ecclesiasticis Graecorum, Dissertationes diae*, in-4ⁿ, Paris, 1615 et 1616, reproduit dans la 1^{re} édition de la *Bibliotheca Græca* de Fabricius, t. v; 6^o *Dr templis Græcorum rrrrtioribus; Dr Narthece Ecclesiarum veteris; nec non de Græcorum hodie quorundam opinionibus*, in-8°, Cologne, 1615. Les deux premiers opuscules avaient paru d'abord en appendice au traité précédent. *De libris reclusis Græcorum; De Ecclesiarum occidentalis atque orientalis perpetua consensione, libri tres*, in-4°, Cologne, 1648. Ouvrage capital pour l'étude des relations entre les deux Églises; il contient en appendice «deux dissertations : *Dr Dominicis et hebdomadibus Græcorum* et *Dr mixta prorsus-tificalorum*; 8^o *Diatriba de Gorgiorum scriptis*, publiée en appendice à l'édition

du Louvre de Georges Acropolite, in-fol., Pari*. 1651. Dissertation réimprimée par A. Fabricius, *Ihbliothcca Grtrra*, Hambourg, t. x; «Mit. Ihrlrs, t. xn, p. K»-hi2, 8 *Grirciir orthodoxie lointts primus*, in-V», Home. 1652; *tomus secundus*, 1659. Morceaux tirés des écrivains grecs favorable* a l union, réédités par H. Lâmmcr. in-8, l riboui g-en-Brisgau, 1864; 90 *Symmicta*, *lier Opusculorum, Grxrorum et Latinorum, Vetustiorum ae Hcccntioruni, Libri i/m>*, in-8', Cologne, 1653. On peut voir le titre des dilb rents opuscles que contiennent ces deux livres, dm* l'index des dix livre* des *Symmicta*, publié par Fauteur lui-même on 1668, et reproduit par Fabricius, *op. cit.*, t. xiv, p. I-2I. et E. bgnmd, *op. cit.*, t. II, p. 220-236; 100 *Dr uhiutgue Ecclesiar occidentalis atque orientalis perpetua m dogmate de purgatorio consensione*, in-8", Koine, 1655; réimprime par Migne, *Theologia cursus completus*, t. xvui, in-4-, Paris, 18»I, p. 365 sq. L'édition originale contient en outre quatre opuscles, dont Migne n'a reproduit que le troisième, celui d'Euslrate sur *VEtat des dmr* après la mort*; 12 *De processione Spiritus sancti enchiridion*. in-12. Koine, 1658; 130 *Symbolum magni Athanasii*, in-12, Home, 1659. Ces deux opuscles sont rédigé* en grec vulgaire; 11- *Librorum editorum elenchus*, in-80, Koine, 1659; 150 *Joannes Henricus Hollingerus frandis et imposturæ manifesto convictus*, in-83. Home, 1661; it? *Vindiciæ synodi Ephesinir et S. Cyrilh de proces-sione ex Patre et Filio Spiritus Sancti*, in-8-, Home, 1661 ; 170 *Dr octava synodo Photiana*, in-8-, Home. 1662 ; 180 *Dr Simconum scriptis diatriba*, in-44, Paris, 1661; reproduite par Fabricius, *op. cit.*, t. x, p. 296 sq.; 19 *In llob- rli Creightoni apparatus, versionem et notas ad historiam concilii Florentini*, in-...', Home, 1665; 200 *Dia-triba de Nilis, et coruAi scriptis*, en appendice a l'édi-tion des lettre* de sainl Nil, in-fol., Home, 1668. n im-primée par Fabricius, *op. cit.*, t. X, p. 20-35.

D'autres opuscles analogues compost's par Allatius n'ont vu le jour qu'apres sa mort. Tels sont : 210 *De Nicetarum scriptis*, publié par Mai.. *Vora Patrum biblio-theca*, t. xi b. p. 1-39; 22- *De Philonibus, ibid.*, p. 10-71 ; 23' *Dr Theodoris et rorum scriptis, ibid.*, p. 72-202.

Pour la viod Allathii. voir surtout liicnnc Gradi. *IxonisAllatii vltu* (restée incomplète}. publiée par Mal, *Vorn bibliotheca Patrum*, t. V], seconde partto, p. V-XXVIU, el E- Legrand. *Ih-biographie hellénique du xrttr sibcle*, in-8*, t. m. Paris, 1895, p. 435-471. Le* données de C. N. Satlia*. Νκοχλληνηχῆ ? <λολογ(χ, In-8 . Atb- ne . 1868, p. 268-274, sont fort incomplètes cl souvent Inexactes. Quant à ln biographie ailatiennu qui se trouve dan- le livre du faux prince Drnctrius Hhodokanakis, Leonis Al/aht *Hdlas*, Athènes, 1872, elle e*t, comme tou* le* écrit* de Rbuduka-nnkia, un salmigondis dc détails apocryphes et no mérite aucune créance. Cf. E. Legrand, *Dossier Hhodocanakis*, in-8-. Pari., 1885, p. 100 sq. La *bibliographie* déjà cit- c de E. Legrand con-tient une d< «cription minutieuse d- tous les ouvrage* d Allatius.

L. Pet it.

ALLÉGORIES BIBLIQUES I Notion et espèces. II. Recueils d'interprétations allégoriques.

I. Notion et espèces. — Il y a, dans la Bible, des allé-gories de deux sortes : 1- On y rencontre des allégories au sens classique du mot, des figures de rhétorique par lesquelles les écrivains sacrés disent une chose pour en laisser entendre une autre, des métaphores continuées ou développées. L image perle, non pas sur un mot seu-lement, comme dans la simple métaphore, mais sur une phrase entière, Matth., v. 13; Luc., Itl, 9, sur plusieurs phrases, comme dans les allégories de la vigne. Ps. i.x x i x, 9-18; l. saie, v, 1-6, et même sur tout un livre, tel que le Cantique qui, au sentiment du la plupart des interprètes catholiques, n'est qu'une longue allégorie. S. Grégoire le Grand, *Super Cantica Canticorum*, proœm., n. 2 et 3, *P. L.*, t. Lxxix, col. 473; Richard do Saint-Vic-tor. *In ('antic. Gantic.*, prol., *P. L.*, t. cx cvi, col. 105. L* mots de l'allégorie ne doivent pas être pris dans leur signification propre et ordinaire, mais dan* un sens

métaphorique qui eM le véritable sens voulu par l'écri-vain b*s Pures ont toujours* reconnu dans la Bible ces allégorie- qu'ils ont définie* avec Qinntilien, *Inst. oral.*, vin, 6. des tropes oratoires. S. Augustin, *Enarrat*, in *Ps cin*, n. 13, *P. L.*, t. xxxvn, col. 1347; *De Tnni^ (ate*, l. XV, IX. 15, *P. L.*, t. x l i i, col. 1068; Cassiodore, *Ejpinizio in Pt. XXXIf*, 13, *P. L.*, V LXX.col. 223; £rpn-nt m Ps. XCIX, l. dnd., col. 608; Jumliu*. *De par-hbus divina' Irgis*, L 5, *P. L.*, t. i XVIII, col. 18-19. — 20 Mais il y a, dans l Ecriture, des allégorie* d'une autre sorte que celles des rhéteur*; elles sont exclusivement propres aux Livres saints. Leur nom leur vient de *aint Paul, qui a dit de l'histoire d'isaac et d'hmaël : Ατινὰ ιοτιν · ces choses sont dites par allégo-rie. * Gai., iv, 2\$. L'apôtre appelle *alU gorie*, non les deux fils d Abraliarn, mais bien la signification spirituelle et mystique de leur histoire, Patnzi. *Intitulio dr interpre-tatinné liibliorum*, Rome. 1876, p. 170: Comely, *Com-ment. m epist ad Cor. altr/xini et a.l Galatas*, Paris, 1892, p. 518 Déjà, saint Chry*o%tome, *In Gai.*, iv, 2-. n. 3, *P. G.*, t. LXI, coL 662. avait remarqué que saint Paul employait le mol *allégorie*, < par calacbresv. · en dehors du sens ordinaire. L allégorie «spécialement biblique a. en effet, quelque analogie avec l'allégorie des rhéteurs, comme elle, elle dit autre chose que ce que les mots expriment : Άλλο μι* όγορτόci, â>/G oc voit, el, suivant Suidas : Ά)λο λ'γο/το γραμμχ, rat â))o r*) νόημα. Cf. Marius Victorin *In epist. Pauli ad Gal.*, iv, 24, *P. L.*, t vin, col. 1185; Cassien, *Collât.*, xiv. 8, *P. L.*, t. xux. col. 963-964; Gulbert de Nogent, *Comment, in Genesim*, i, *P. L.*, I. cl vi, col. 25-26. Elle en différé cependant, en c>' que le sens allégorique ne resulte pas immédiatement des mots qui font image, mais dc la chose exprimée littéralement par les mol*, *non in ecrbix, srd in facto*. S. Augustin, *Dc Trinitate*, I. XV, ix, 15. *P. L.*, I x l i i, col 1068. Dieu, en effet, a prôordonnc certains événements de l histoire juive, le renvoi d'Agar et d Ismael, Gal., iv, 30. 31 ; le passage de la mer Rouge, I Cor., x, 1; certaines insti-tutions. les victimes el les Ceremonies du culte juif, llob., xi, 9; les jours de fête. CoL, il 16. 17, certains personnages. Adam. Rom. v. II; Melchi*-lech, Hcb.t vu, etc., â rvpmsenler, en outre de leur réalité histo-rique. des événements, institutions ou personnages futurs de la nouvelle alliance. Sous le sens littéral du n cit biblique, se cache un autre sens, le sens allégo-rique, qui préfigure el annonce l'avenir; la narration dit autre chose que ce que les termes signifient. S. Thomas. Sum. *theol.*, I0, q. xix. a. 10. Entre l'allé-gorie biblique el l'avenir qu elle prédit, il y a toujours une certaine ressemblance, S. Augustin. *Enarrat, m Pt. ntl*, n. 13, *P. L.*, t. xxxvL col. 116; cl suivant les divers point* de ressemblance qu'il peut offrir, un seul cl même fait de l'histoire juive, un seul el même objet, un seul et même personnage, peut représenter plu-sieurs événements, objets et personnages de l avenir. S. Augustin. Serm.. xxxiL 6, *P L.*, l. xxxvni, col. 198; *Serm.*, l x x u i, 2. *ibid.*, cul. 171. Cf. Comely, *Intro-ductio geneixilis*, 2* édit.. Paris, 1891. p. 55>556. Les Pères ont recherché avec plus ou moins de prédilection le sens allégorique de l Ecriture. Lu lettre attribuée a saint Barnabe, le* écrits de sainl Clément de Rome, de saint Justin, de saint Irénée et de Tertullien. contien-nent déjà de nombreuses interprétations allégoriques. L'icole cxégélique d Alexandrie j excédé dan* celte voie et a vu des illégoric* d ms presque tou* les p, is*.ige* de li Bible. Ses membres piTii.ient pour des allégories, non seulement le* métaphores de l Ecriture, mais encore certaines explications plu* profondes qu'ils trou-vaient sou* la lellre el qu'ils pt (f raient .iu sens littéral. L'école d Antioche, les Pères cappadociens et, en gé-néral, les écrivain* de l Egli*e latine, su sont tenus dans des limites plus étroites. Ils ont rejeté l'abus des aile-

gorisatfons. S. Basile, *Hom.*, tx, in *Iterant.*, η. I, P. G., f. XXIX, col. 188; S. Jérôme, *Comment.* in *Amos*, iv; P. A., I. xxv. col. KM8; S. Augustin, *Dr civitate Dei*, xvn, 3, P. L., t. xu, col. 525-526. Mais plusieurs d'entre eux ont compris sous le nom général d'ailéporie toute signification mystique, tous les sens spirituels de l'Écriture. S. Augustin, *De utilitate credendi*, m, 5, /*. L., l. xi.ii, col. 68; *De vera religione*, 50, P. L., t. xxxiv, col. 166. Cependant, l'usage a restreint peu à peu l'allégorie biblique à notre plus qu'une espèce particulière du sens spirituel, celle du sens typique ou prophétique. On a voulu en trouver la signification précise dans saint Augustin, *De Genesi ad litteram*, i, I, n, 1-2, D. I., t. xxxiv, col. 247. Elle est nettement formulée par Cassien, *Collât.*, xiv. 8, Z*. L., t. xi.ix, col. 963. par Opposition au sens analogique et tropologique. Elle est répétée par Italian Maur, *Allegarie m tac*, *Script.*, P. L., I. exil, cul. 849, et elle a été consacrée par les scolastiques. S. Thomas, *Quodlibet*, VIH. q. vi, a. 16. Rapportée d'abord à la foi en généra), *ailegorius, quid credas (docet)*, elle a été catégoriquement appliquée par saint Thomas à la préfiguration de Jésus-Christ et de l'Église dans l'Ancien Testament. Cornely. *Introductio generalis*, 189\$, p. 537-539. Il en résulte que certains interprètes nient avec Patrizi, *Institutio de interpretatione Bibliorum*, Rome, 1876, p. 199-203. l'existence du sens allégorique dans le Nouveau Testament. D'autres y reconnaissent cependant des allégories concernant, sinon le Messie déjà venu, du moins l'avenir de son Église. l'baldi, *hitraduclio in sac. Script.*, Rome, 1881, t. m. p. 100-105; E. Schmid, *De inspiralionis Bibluirum ci ct ratione*, Brixen, 1885, η. 196-218; Cornely, *Introd. gen.*, 189\$, p. 562-56\$. Il faut admettre comme certaines les allégories de l'Ancien Testament qui sont indiquées en petit nombre dans le Nouveau. Toutes les interprétations allégoriques des Peres n's'imposent pas également à notre assentiment. Seule", celles qui présentent les caractères de la tradition, doivent être acceptées. Or, il faut qu'elles soient proposées sans aurum* contestation et comme un enseignement reçu dans l'Église. L's seas allégoriques que l'étude a fait découvrir aux Pères dans la sainte Écriture, n'ont plus l'autorité des témoins de la tradition; leur valeur e>t pr<q>oi tionnée à la science personnelle de ces docteurs particuliers et à l'analogie plus ou moins parfaite qu'ils ont avec la lettre. Ils sont donc plus ou moins probables, suivant les cas. || en est de même, el *a fortiori*, des interprétations allégoriques des commentateurs de la Bible; elles peuvent être discutées et même rejetées, si elles ne sont pas fondées.

11. R<XtFJLS DINTEUPHÉTATIONS ALT.<CORIQUES. — De oonne heure, on a placé par ordre des matières ou par l'Ordre alpliab<*tique, les allégories de l'Ancien et du Nouveau Testament. Os dictionnaires, qui sont plus ou moins amples, reproduisent les interprétations allégoriques de l'Écriture, sms indication de leur source et, par conséquent, de leur valeur. G? sont d<*s répertoires, dont le* élément* sont d'autorité inégale et auraient besoin d'être exactement triés. Bornons-nous à les mentionner La *Clavis*, attribuée a saint Mélilon el publiée par Pilra, *Spicilegium Sulr>mense*, Pari»». 1855, l. n, lit, p. 1-368, el *Analecta sacra*, Frascati, 188\$, t. n. p. 1-127, 585-623. C'est une compilation anonyme qui est. au plus tût, du v* siècle, puisqu'il y est fait des emprunts à saint Augustin, et qui est peut-être postérieure encore. S. Eiicher. *i'omiularum spiritualis intelhgentür liber tmus*, P. L., I. I, cul. 727-772, et Pilra, *Analecta sacra*, t. II, p. 484-543. S. Isidore de Séville, *Allegorise quasdam saerte Scripture*, P. L., t. t.xxxin, col. 97-130. ILikin Maur, *Allegorias in universam sacram Scripturam*, P. L., I. exil, col. 849-1088. Hugues de Saint-Victor. *UllrgoriSB in Vetus rt in Novum Testamentum*, P L, t. clxxv, col. 633-92\$. Garnerus, *Gregoriumum*

(extraits des «œuvres de saint Grégoire le Grand), P. L., t. exclu, col. 23-162. Guillaume, juif converti du XIII. siècle, *Allrgoriæ de principio el fine cujuslibet libri Veteris et Novi Testamenti*, cf, Hurter, *Nomenclator hterarius*, t. iv, 1809, coi. 207-208. Barthélemy <le (ihnville, *Allegoria et tropologia? in utrumgue Testamentum*, Paris, 1571 Antoine Belengati, *Figunc totius Hibha\ Jacques-\it.il llufutir. Speculum morale lotius sacra Scriptune, in guo univema ferme loca Veteris el Nm i Testamenti mystice explanantur*, in-1., Lyon, 1513, 1563; Venise, 1591, I6œ. lChkj. Odon Gérard, / *figuris Bibitorum* (manuscrit d. la bibliothepic du couvent des franciscains de Mirepoix). Antoine île Rampelogo, *Figura Bddiorum*, ouvrage souvent publié soim différents titres; cf. Hui ter, *Nomenclatoi*, t iv, col. 615-616. Jean Gray, *De figuris Bibliorum* Pierre de llavenne, *Allegoria? ct InrpologitD in locos utriusque Testamenti*, in-8% Paris, 1574. Othmar Luscinius (Nachligall), *Ailegoriæ Psalmorum Davidis propheta*, Augsbourg, L'>21; *Allegoria? simul rt tropologia) in locos utriusgue lestamenti selecliores*, in-8n. Pans, 1550,1571. Jérôme Laurel, *SHun seu hortus floridus allegoriarum tutius sarra Scripturae*, in-fol., Barcelone, 1570; Venise?, 1573. 2 in-4 . 1587; Paris, 1581; Cologne, 1701. François d'Avila, *Figura Bibliorum Veleris Testamenti quibus Novi veritas prodicatur et adumbratur*, 1571. Jean de Paiva, *Doctrinale same Scriptura*, in-fol., Coimbre, 1631 On peut y joindre les *Indices* XI.VI-XI.IX, de la *Palrih logic latine* <le Aligne, l CCXIX, col. 123-261, relatifs aux allégories el aux figures d. l'Ancien et du Nouveau Testament. (X lx» Long, *Bibliotheca sacra*, Paris, 1723, t. H, p. 1015; Pilra, *Spicilegium Solesmrnse*, Paris, 1855, t. n, p. lxxxix-lxxxvi. E. Manganot.

ALLEGRAZZA Joseph, né le |6 octobre 1715. mort le 18 décembre 1785. Dominicain à Milan, historien, archéologue, antiquaire. De 17-18 à 1751 visita le nord de l'Italie el le midi de la France, puis le midi <le l'Italie en remontant jusqu'à Milan. Préfet, depuis 1770, de la bildiollieque royale do Milan dont il constitua le catalogue. Couronné par Marie-Thérèse en 1775. — 1. *Spirgazinm r ri/lcssioni supra alcuni sacri monumenti anlichî di Milano*, Milan, 1757, in-1°; — 2° *Dr sepulcris christianis in icdibus sacris. Accedunt inscripHonrs sepulcrales Christiana? stcculo srptimj antiquiores in Insubria Austriaca reperDe : item Inscnpliones sepulcrales ecclesiarum atque icdiitm PP. ord. Pnvtd. Mrilio-lani*, Milan, 1773, in-tA; — 3° *Dc Mmiogrammalr D. N. Jesu Christi, rt usitatis ejus effingendi modis*, Milan, 1773.10-4@; — P *Opusculi eruditi latini rd italiani*, Cremona, 1781, in-1 ¶ Les premiers sont au nombre de huit, les seconds au nombre de trente-deux. Édités par le camaldule Isidore Bianchi. — 5° *Osservazioni antiquarie, entiche e fisu he, faite net regno di Sicilio*, Milan. 1781, in-8*.

Voyei în préface <k. *Opuscoli rrmliti*, cl juixtini.; Hurter, *Numciiclator hterarins*, Inspruck, ISO, t. m, cnl. SM*.

P. Manoouxet.

ALLÈGRE François Xavier, prêtre mexicain, du diocèse de Vcra-Cruz, mort le 16 août 1788. H a laissé *Institutiones theologia*., " vol. in-1A. Venise, 1789-1791.

Hurter, *Xuuiinclatur hterariis*, Inspruck, t<*,<, I. m. coL ->*< A. Vacant.

ALLELUIA. — I. Usage des latins. 11, Grief des grecs.

I. Usage des i vt ins. — L'Église romaine, s'inspirant de divers pas-ag>*s des Livres saints, a fail de *Valbduia* l'expression de la joie dans sa liturgie. taUe manière de voir et d'agir Ini a été à plusieurs reprises reprochée par les grecs qui n omeltenl l'allcluiia à aucun oRice, ni à aucune messe. Il v a lieu d'examiner ici la valeur de celte accusation Comme toutes les querelles de discipline ou d. liturgie, celle-ci ne peut être vidée que par l hisluirc. Interruions dune les documenta historiques;

peut-être nous montreront-ils la parfaite légitimité de ces deux Usages give Cl latin.

↳ L'origine, le chrétien «'emparèrent de l.» formule hébraïque, el «on histoire, dit le cardinal Pilra. serait tout un poème. *Uymnographie de l'Eglise grecque*, in-8*, Home. 1808, p. 35. Sidoine Apollinaire raconte, qu'au V* fticle Ira rain«tire de la Saône faisaient ivlcitir de ce même chant Ira écho* du fleuve. *Epist.*, I. II, 10, L.» h lAiii, col. 80. ban.* la v< de saint Germain d'Auxerre, I. IV, c. i, le moine liéric raconte un autre épisode. /*. /., t. cxxtv, col. 1176. Cet usage en quelque sorte profane de l'alleluia n'était que l'extension de son emploi liturgique. Admis de bonne heure dans la liturgie, l'alleluia n'y reçut point partout la même destination. Saint Augustin nous apprend que de miii temps mi ne le chantait guère que durant les solennités pascales, el cet usage, ajoute le saint docteur, se réclame d'une ancienne tradition *Scrm.*, C<l iî, *De diebus paschalibus*, xxifi. 9, *P. L.*, t. xxxviii, col. 1176. (l'était sans doute une particularité de l'Afrique; encore n'y était-elle point générale. C« même saint Augustin nous dit, en effet, dans un autre passage : *Ut aident Alleluia per dlos solos diet quinquaginta (id est a Pascha ad Penteaisten) in Ecclesia cantrine, nun usquequaque observatur; nam et aliis diebus vane cantatur alibi atque alibi; ipsis autem diebus ubique. Episi.*, t.v, I. II, *Ad inquisitiones Januarii*, c. xvn, n. 32, *P. L.*, t. xxxiii, coi. 220. Os dernières paroles laissent entendre qu'une large part était faite, dans ce domaine, à l'initiative privée. Certaines ègliM d'Espagne le chaulaient en carême, sauf la dernière semaine. Cet usage fut aboli par le canon 11 du IV'concile de Tolède (633). Libbe, *Concil.*, t. v, p. 1709. A Home même, l'usage n varié. Suzomène pretend que lalleluiu n'y était chanté qu'une fois l'an, le jour de Pâques. *H. E.*, vn, 19, *P. (i.*, I. l xvii, col. 1176. Barmins se récrie, il est vrai, contre cell*. aflirmation du l historien grec. *Notn ad Martyrol. rom. sub 5 aprilis; Annales ercles. ad an.* *ISA, n. 23; mais II. Valois donne raison à Soxomène contre Baronius, *Notte in Sozoni.*, lue. cit., et Benoit XIV essaie, apres Thomasius, de concilier les deux opinions. *De sacrosancto niw sacrificio*, l. II. r. v, n. 16. Il semble bien pourtant que Soroméne ait fait erreur, car saint Jérôme passe pour avoir apporté de Jérusalem it Rome, ait temps du pape Damase, l'usage de chanter l'allelui.i bore du temps pascal. C'est saint Grégoire le Grand qui r.iilinnc dans sa lettre à Jean «le Syracuse. *Epist.*, XII, l. IX. L., t. Lxxvii, col. 956; cf. Benoit XIV, *De festis D. N.*, I. I, c vm, n. 65. Ce même pontife, vn proscrivant l'alleluia durant le carême, prétend revenir au vieil usage romain. Voir la lettre citée à Jean de Syracuse, dont il est lion île rapprocher cette phrase du *Prcnaire romain* («lie 12 nmtiii : [Stmcfm* Gregorius Jfa/piiu] *constituit, ut CJrtra id tempus, quod continetur Septuagesima et Pascha, Alleluia dicrrrlur.* Ce (pie saint Grégoire établit à Rome, le concil*. «le Worms de 86K le promulgue pour la France. Cf. Amatorius, l)< *Eccl. uffle.*, m. 13. *P. L.*, I. c\, col. 1122; *Hibtiûlhrca Patrum Lugd.*, t xiv, cul 986. Il e-! permis de croire que les populations de l'Italie meridionale, plus directement soumises à l'influence du rit* grec, n'nceplèrent pas sans difficulté l'usage romain. Eu 1017, on voit le pape Benoit VIII autoriser les moines de Ripouil à chanter l'alh luia le jour de la Purification, quand celte ft te lombt. apres la Septuagesimo. Mabillon, jnnaE, l. l.IV, p. 253. Le *Corpus juns canonici*, écho de* bulles pontilicales et «les décrets conciliaire*, enregistre la tradition occidentale en l'appuyant sur dos raisons mystiques que l'on pourrait multiplier à l'inilni. Gnu *Ht duo*, 35, dist. I, *De consecratione*.

I xclu des jours «le pénitence pour des motifs d'ordre mystique, l'alleluia devait fatalement être proscrit des

office* funèbres. Ici enrnre, il y a eu plue d'une variation A Hom* même, l'alleluia m* chantait primitivement aux funérailles, témoin et. p.«**.ig« «le snml Jérôme «iéc-ri- vanl les obs«-que* d« f. ibioto ; *Jam fama wUrm tanti prununcia luctus, totius Urbis populum ad erenmas congregabat, sonabant psalmi, el aurata trita templo- rum reboans* lJ> *sublime quatiebat Alleluia.* Cf. Benoit XIV, *De festis D. N.*, I. I. c. vni. n. 63.

11. laAief des grecs. — Tout en modill.*nt pour lrrr compte h * anciens usages, l« latin» ne tongerent pas à soumettre les grecs aux même. ciangemrnts ni à leur reprocher leur* propn * coutumes. Ceux-ci se montrèrent Maucoup moins réservés vi*.i-vk des latins. Quand éclata, entre l«m d* ux Eglises, la grande querelle du xi. siiCle. L on d Achrid.i, s'inspirant mu * duut* de So/um« nv. lit un grief <ux latins de m chanter l ill>- lui.i qu « P.iqm * Corn. Will, *Acta et ^rjila quo de rmiirm rr*m Ecler^iu graxJe et latina .rcuii undt cioia composita restant*, in-V, Lripxig «t Marbourg, l>6l, p. 59. C'était une accusation toute gratuite, que le cardinal Humbert, dans mj réponse, relevé avec viva* il** : *Porro ipoum alleluia, sicut calumnmmim, mm solummodo tn Pa<-ha cantamus, srd ommbui toti is aum frmfmribus, cjxepth novem hebdomadibus, qutints id intermittere a patribus no*ins acteptmus*, et il continu> « n justifiant celle omission pendant neuf semaine- dv«tin«-cs à réparer les négligences commi.*.* le reste «lu temps. Will, *op* it . p. 122-123;/* L , : ou m. col. M

Une fois versé au débat, le grief ne cessa d cire repris par l* * polémistes des âges suivants. On le trouve con- sign> dans Topu^cule lîtpi τωv Φρxyvov χιι τ Αιτ.νωv. attribui' à Photius par lkrngenrother. mais sû- rement post*m ur aux événements de lU34 Cf. llergvn- rôlht r, *Photius, Patriarch run ComtantmoptJ.* m-8*, t. tn. Ratisbonne, 1869, p. 204-SÛ5; *Monunnnitn gnrea ad Photium cjusque histonam rlu<rn(ia*, m-Λ, llalhdtonne, 1869. p. 67. Nicêtis >oid« s d'Ironmm, lo renouvelle à son lour au xitf siècle. Cf. Allalius, *De EcrlesiK acrid, atque orient, perpétua l onsm^u oe*, in-K Cologne, 1618. col. 1112. Inutile «le poursuivre un*. enquête ou nous verrions les mêmes accusations provoquer sans cv*m. les memes réponses.

Que conclure de ce rapide examen? Que le.* grecs n'ont lws tout à fait tort de prétendre que l u*.»ge actuel de l EglîM. romaine s'écarte en plu* d'un point de l an- cienne coutume, mai* qu'ils se sont rendue ridicules en invoquant un grief aussi futile pour cicttecr h ur M-po- ration II* semblent bien, du reste, ne plus ajouter au- jourd'hui aucune importance à la question. Voir l.» note «h» l *llondugiou*, in-S . Venise, 1S*\ p. 16-17; Atlune*, 1891, p. II. t* proluitr par N. Nilles, *Kaleiidanum ma- nuale ulriusque Ecclesisc orient, et oertd* , m-8^.

In*. pruck, t. II. p. 18. B on vient celte n serve t Prul-eire de ce qu'ils ont eux-mêmes laissé leur discipline varier mit ce point. Sans doute, l'alleluia continue à «dre chez eux un refrain de* funérailles, et il not jamais com- plètement supprimé ni à l onice, ni à la nu**e; on n'a donc l>as à le reprendre au temps pascal. Mai* on *ait que dans le rite grec Poflice férial se distingue essen- tiellement de l'office festival par le chant «le neuf alleluia supplémentaires à matines (opûpo), et comme cet oH'ico férial ne *e dit plus que pendant le grand can ine et la veille «le la Pentecôte, l'addition des alleluia n'a h» u que ces jours-la. du moins d'apres le Typicon du Uon<lanli- nopte, Γνχιγ'αν τη; μχγάλη Εκκλησία;., Constantinople, lî<^.

pa.^im Lancien typicon de saint Sabha* indique «n outre b * lundî*, mercredis et vendredis d* * trois autre* carêmes, et de nombreux jours de l année avec fête secondaire «h. stints. La Grande-Église a jugi bon de sallrancbir de c» * prescriptions : les latins ont-ils jain.ii* songé à lui en faire un reproche? Je ne parle pas de la suppression de Palleluiu pendant la semaine τη άχύχρω et la semaine suivante, le mercredi el lu

vendredi exceptés; elle n'a lieu qu'à matines, et elle ne saurait être légitimement invoquée contre les grecs dans une controverse à ce sujet. Hergenrother, op. cit., t. m. p. 205, et Nilles, op. cit., t. II, p. 17 ont eu tort de le taire après Allatius.

L. Petit.

ALLEMAGNE (Empire d'). En premier article se i consacré à l'état religieux de l'empire allemand; un second aux publications sur les sciences sacrées; un troisième aux institutions où s'enseigne la théologie catholique. Dans le second, nous nous occuperons de l'Autriche et des provinces allemandes de l'empire austro-hongrois actuel, pour l'époque antérieure à 1866. Nous serons même entraîné quelquefois, par la connexité du sujet, à signaler des publications qui ont paru en Autriche, après cette date.

I. ALLEMAGNE (Empire d'), état religieux. — I. Statistique des confessions. II. Morcellement des confessions* et fusion des confessions : vicissitudes de la carte religieuse d'Allemagne. III. La situation juridique des confessions religieuses en Allemagne : les concordats. IV. Le caractère protestant du nouvel empire. V. Divisions géographiques de l'Allemagne catholique. VI. Les missions catholiques allemandes. VII. Les œuvres sociales et charitables des Catholiques allemands. VIII. Les missions protestantes allemandes. IX. Les œuvres sociales et charitables protestantes.

La statistique des confessions. — L'empire allemand, en 1895, comptait en bloc 31026810 protestants. 17671921 catholiques et 567881 Israélites. *Stahstisch»» Jahrbuch für das deutsche Reich*, p. 6, 1891, Berlin. La statistique suivante de la répartition des confessions dans les grands Etats de l'Allemagne permet, tout à la fois, d'apprécier la situation confessionnelle de ces États et de mesurer les vicissitudes numériques des deux confessions rivales au cours du quart de siècle qui s'écoula entre 1871 et 1895.

I. STATISTIQUE DES CATHOLIQUES ET DES ÉVANGÉLIQUES

	CATHOLIQUES		ÉVANGÉLIQUES	
	1871	1895	1871	1895
Prusse	82GN30I	109995@	16640750	20351 VW
Saxe	53G42	1402@	248IG75	8011670
Bavière	3464364	4 112623	1342502	1640133
Wurtemberg	553 542	621474	12W800	1440240
Bade	942300	1057417	491008	
	239688	8058@	581391	ohiuto
Alsace-Lorraine	1234686	1216791	271251	35».V>S

II. AUGMENTATION DES CATHOLIQUES ET DES ÉVANGÉLIQUES

	CATHOLIQUES		ÉVANGÉLIQUES	
	1871	1895	1871	1895
Prusse	2731394	83,0	4310098	26,87
Saxe	86fU3	161.52	11270@	49,42
Bavière	648259	18,06	297541	22,10
Wurtemberg	67932	12,27	191380	15,32
Bade	1H857	12,19	146506	29.85
Hannovre	6DS07	27,91	110579	18,92
Alsace-Lorraine	12105	0,98	85207	31,41

III. MOYENNE SUR 10000 HABITANTS

	CATHOLIQUES		ÉVANGÉLIQUES	
	1871	1895	1871	1895
Prusse	3340	3453	6497	6380
		373	9755	9535
Bavière	7123	7073	27C4	2823
Wurtemberg	3041	2QM	6867	0920
Bade	6M9	61A	3359	30X
Hannovre		2963	6852	67 ul
Alsace-Lorraine	7'J73	528	1741	2172

Nous empruntons ce tableau au livre de M. P. Pieper, *Kirchliche Statistik Deutschlands*, p. 18-19, Leipzig, 1899. On y voit qu'en Prusse, en Saxe, en Hesse, la confession catholique, dans la période de vingt-cinq ans dont l'année 1816 marque le terme, enregistre plus de progrès numériques que la confession protestante; en revanche, dans le duché de Bade, le Wurtemberg, la Bavière et l'Alsace-Lorraine, c'est la confession protestante qui a fait le plus de progrès. On remarquera que Bade, la Bavière, l'Alsace-Lorraine, sont des pays où la majorité est catholique, que la Prusse, la Saxe, la Hesse, sont des pays où la majorité est protestante : ainsi, puisque dans la première catégorie d'Etats ce sont les protestants qui progressent et que, dans la seconde, ce sont les catholiques, nous pouvons en tirer cette conclusion. que les minorités religieuses ont une vigueur et une élasticité de développement qui font défaut aux majorités. C'est là une règle à peu près générale : dans chaque région, la minorité religieuse s'augmente, proportionnellement, beaucoup plus que la majorité. Parmi les grands Etats de l'empire, le Wurtemberg seul fait exception : les protestants y ont la majorité, et ils y font, cependant, plus de progrès numériques que les catholiques. Mais si l'on envisage l'ensemble de l'empire allemand (grands et petits Etats réunis), on découvre que de 1871 à 1890, le nombre des catholiques s'y est accru de 18,88 p. 100 et le nombre des protestants de 21,29 p. 100; ces chiffres, qui sont à l'avantage du protestantisme, c'est-à-dire de la majorité religieuse, sont une nouvelle dérogation à la règle générale que tout à l'heure nous énoncions. Bien de plus délicat, d'ailleurs, que ces questions de statistique et que les inductions qu'on s'efforce d'en tirer : d'ordinaire, ce sont des phénomènes étrangers à la vie religieuse — phénomènes politiques, commerciaux, économiques — qui contribuent à modifier la force respective et la situation réciproque des confessions.

II. Morcellement des confessions et fusion des confessions : vicissitudes de la carte religieuse de l'Allemagne. — Jetons un coup d'œil, en elle, sur la statistique des conversions individuelles. La conversion, voilà le fait essentiellement religieux qui enrichit une confession et appauvrit la confession voisine; elle représente le facteur religieux, parmi les multiples influences qui modifient la carte religieuse d'un pays. En Prusse (et nous entendons par ce mot tout l'ensemble du royaume), il y a eu, de 1893 à 1897, 16 496 catholiques qui ont passé au protestantisme et 1617 protestants qui ont passé au catholicisme. En Saxe, de 1889 à 1897, 1330 catholiques ont passé au protestantisme, 359 protestants au catholicisme. En Wurtemberg, de 1889 à 1897, 403 catholiques ont passé au protestantisme, 452 protestants au catholicisme. En Bade, dans l'année 1897, 53 catholiques se sont faits protestants, 18 protestants se sont faits catholiques. Dans les districts rhénans de la Bavière, de 1889 à 1897, le protestantisme a conquis 714 catholiques et le catholicisme a conquis 1128 protestants; et dans l'ensemble du royaume de Bavière, de 1880 à 1897, le catholicisme a gagné 1912 Ames sur le protestantisme et lui en a laissé prendre 1 184. Tous ces chiffres, en somme, sont assez médiocres : ni de part ni d'autre, on ne peut parler, en aucune région, d'un mouvement de conversions; il y a tout simplement des cas individuels, dont le total, suivant les pays, fait plus d'honneur aux protestants ou bien aux catholiques.

Une seconde influence — mi-religieuse, mi-sociale — qui exerce une répercussion plus importante sur le développement numérique des confessions, est celle des mariages mixtes. Ils sont nombreux dans l'empire; et c'est, pour les deux confessions, une question très importante, que celle de l'éducation des enfants issus de mariages mixtes. En Prusse, en 1895, sur près de

600000 enfants Issus de mariages mixtes, la confession protestante en possédait 68299 de plus que ta confusion catholique. En Bade, les mariages mixtes profilent a la confession protestante : d'après le recensement de 1890. 10275 enfants de mariages mixtes étaient protestant*, et 8G71 seulement catholiques. En Hcsm., h* deux tiers des enfants de mariages mixtes, d'apres le recensement de 1885, étaient protestants; Prusse, Bade et Ih**e réunis ont environ 310000 mariages mixtes, et le nombre des enfanta protestants nés de ces mariages dèpa**e de 81600 celui des enfants catholiques. Quant a la Saxe, a la Bavière et au Wurtemberg, les statistiques -ont a cct égard insuffisantes ; mais il semble que, somme toute, dans les deux premiers Etats, les mariages mixtes profitent au protestantisme, ct que. dans le Wurtemberg, le catholicisme plutôt en bénéficierait légèrement : c'est du moins l'impression de M. le pasteur Schneider, Â'irc/i-liches Jahrbuch au/ da* Jahr 11)00, p. 153. Voir sur la question des mai iages mixtes, outre les ouvrages cités de MM. Pieper et Schneider : Braasch, Zku Conto zwischen der evangeliechen und katholisehen Kirehe auf dem Gebiet der Mischehcn in Deutschland, hua. 1883.

L'immigration, en troisième lieu, exerce une réelle influence sur la situation confessionnelle des divers Etats de l'Allemagne. Munich, Cologne, Eribourg-en-Brigau étaient au début du siècle des villes purement catholiques; elles comptent respectivement, aujourd'hui, 48000, 31000 et 13000 protestants. Berlin, autrefois, était une cité exclusivement protestante : elle compte maintenant près de 100000 catholiques. Les Etats héréditaires de Saxe furent longtemps exclusivement protestants; on y comptait, en 1887, 57000 catholiques. C'est la loi sur la libre circulation dans l'empire, Freizûgigkcit, qui. dès le lendemain de l'unité allemande, permit et provoqua ces échanges de population* et amena la dislocation des anciens noy. iux confessionnel* homogènes. Par surcroît, dans certaines régions. Alsace d'une part, Pologne prussienne d'autre part, la Prusse protestante introduisit systématiquement des éléments protestants; la Ligue évangélique, l'Association de Gustave-Adolphe, au nom des intérêts communs du protestantisme et du germanisme, seconderont celte immigration; et c'est ainsi que les combinaisons de la politique, non moins que les exodes spontanés de paysans.ou d'ouvriers, ont contribué à un certain mélange des confessions dans les régions mômes où, depuis la Déforme, l'une ou faillie confession était à peu près exclusivement maîtresse du terrain.

Voir Mirce* diver* fxiInta : ttebensburg. Festschrift zur Eutweihung der evangrlischm Chrutuskirche m A<5». Cologne, 1894; Itaggo, Die Zitnahme dt s Kalludicutmux in der /Vunti: Jhandrnburg, Leljcdg. !8iG; !U<<b:l, Kathult*chr< Lrbrn m der Mark lirandinburg, Berlin, 1894; Scrbrufflrr. Der IbintzMand dr< K<i!holir»*inus m Sachsen, 1815 imd /NNN, Ncusalxa, 1889; Bermen*, Die on ttnamr Gcfahr der rvangrllschen Kirche und der deutschen Xatuinulitat in der Dtaff'ora drr dnitectu il Grenzinark-n, ta'lpiig. 1805; Blondd. !<»» population* rurale* de l'Allemagne, Paris, 1898; Goyau. L'AUCuaigne religieux. Pari*, 1898.

C'est par ces trois faits : conversions individuelles, mariages mixtes, déplacements des populations, que s'expliquent les ditlêronces survenues au xtx. siècle dans li situation confessionnelle de l'Allemagne. Deux cartes nous ont paru nécessaires pour tain. mesurer la portée de ce phénomène : la première nous met sous les yeux les divisions religieuses de l'Allemagne en 1555; la seconde nous met sous les yeux les divisions religieuses de l'Allemagne à l'époque contemporaine.

III. La SITUATION ItniDIQUK ms confessions iuliegieses fn Allemagne : les coNComiATS. — De 1555 à 4750, su formèrent définitivement les noyaux religieux,

petita ou grinds, que l'Allemagne unifiée par Napoléon Pf. puis par Bismarck, a peu a peu broyés les uns contre les autres La paix d'Augsbonrg. de 1555. garantiraît aux souverains ou aux villes libres le droit de profv*ser !a religion qui leur pLHs.nl : les sujets dans les Etats souverains ou lrs seigneuries, les citoyens dans les villes libres. curent des lors leur conscience enchaînée par la religion du prince, du seigneur ou de la vdie. Or, cette ancienne Allemagne < tait une mosaïque d innombrable* souverainetés; et ci* souveraineté», souvent, s'enclavaient les unes dans les autres; de la la juxtaposition, lres frequente au XVBI. siècle, de villages exclusivement protestants et de villages exclusivement catholiques, ou l'on retrouve, aujourd'hui encore, des majorités protestantes ou des majorités catholiques. Létal confessionnel »l. tel village illemand subsiste de no* jours commo l'indice ineffaçable de l'option faite jadis entre les deux confe&ivns par h. petit *eigncur dont le hasard avait fait le maître de cv village. Ainsi le morcellement politique de la vieille Allemagne eut des conséquences religieuses durables : si le gnind-duché de Bade, actuellement, r-t infiniment divisé au point de vue religieux, c v*t que les territoires qui le composent appartenaient, il y a a ni cinquante ans. aux possesseurs les plus divers: maison dAutriche, catholique, margraves de Baden-Duriach, protestants; margraves de Baden-Baden et <lecteurs Palatins, sans cesse oscillant entre les deux confessions, etc. De même, dans la Prusse orientale, l ancien domaine de l'évôque d Ermcland est demeuré catholique, au ruilitu des terres du duché «le Prusse, faites protestantes par Albert de Brandebourg.

Lorsque la Dévolution française et le premier Empire amenèrent un remaniement <le la carte «le l'Allemagne, la situation religieuse du pav* préoccupa tout de suite les diplomates. La dièlvde Ratisbonne, le 25 février 1803, «l. cid.i «pic les morceaux de territoires qui. par l'etTel des changements politiques, passaient entre les mains d'un souverain d'une autre confession, devraient être respectés dans leur foi; il était désormais permis, d'ailleurs. â tout souverain allemand, d introduire la liberté de conscience dans ses États. Ce fut la tin du principe : Cuju* iv gin, ejus religio, qui. depuis 1555, livrait l'Allemagne religieuse à l'arbitraire des chefs d Etats ou des petits seigneurs.

L< congrès de Vienne, de 1815, consacra les nombreuses M;cularisations d'évêchés qui avaient soustrait aux pouvoirs ecclésiastique* «h. l Empire toute propriété territoriale : le pape prolt*ta. en principe; mais des concordata conclus progressivi nu ni par le pape avec les Etats allemands pounun nl a ta dotation des évêchés dépouilles et r» Jemviib n nt a nouveau les divisions diocéxiims de l'Allemagne. Le pape traita d'abord avec la Baxière. h* 5 juin ISI7, puis avec la Prusse (bulle De Mi/uh. UMiuKirum. du IG juin 1821); puis avec le Hanovre (bulle Impt'nsa Ibananorum pontificum, du 2G mars 1821); enfin les bulles J'mvida solereque, du IG août 1821, et Ad doinmit i grrgi* custodiam, du II avril 1827, qui n glaïeul la situation religieuse de Bade, du \\urtvmhoFg et des liesses lurent, de 1827 à 1829, succssiveinent acceptées par ces divers États, relies furent, dans leurs grandes lignes, les assises du nouvel ordre* politico-religieux de l'Allemagne. Voir, pour plus de détail*, l'article Concordat.

Il y a un certain nombre* de petits ELits où ta lita rti. religieuse des catholiqms fut longtemps nurcliandt'e ou refusée par les autorités protestantes; el malgré rétablissement de l'unité de l'Empirc en 187L le duché «le Brunswick et les deux Mecklembourgs peuvent être* cités comme imposant, encore aujourd'hui, à la libre pratique du catholicisme, beaucoup d'entraves légales absidumeiit arehaïqm s — el parfaitement distinctes des mesures de dèilauce et du vexation qui subsistent encore

en d'autres États. en Bade par exemple, comme une survivance du *Cullurkampf*.

V. ir a ce sujet : Vering, *Lrhrbuch de» Kirchenrerht*». Fribourg, ISO; Ilruck. (λ m/hl/iic der kathohrthen Kirche ia Deni^chiand nu XIX Juhrrhundert, 3 vol., Mayenct. 1887-1890; Jul. B rhem. *Preuwn und dtr kalhotiiche Kirche*, Cologne, 1887; Seydel. *Hageri»chea Kirchenutaaturecht*, Fribourg, 1®W; Heiner. *Had. che Oetrlze die kalhulhche Kirche betreffend*, Frib 'urg, 1800; Gülther, *Der Slaat und die kathohuche Kirche un Kuüi. W· r(etnbeig. Stultgard, 1874; Lcdccr. Au j Mecklenburg'» Vergangenheit*, Itotinbonne, 188i. et ln brochurn : Da» VerhaU· him dr* Stante» zur kuthulmchen Kirche im Herzogthum DiaUhichwcig, Francfort, 1891.

IV. Le caractère protestant du nouvel Empire. — Si, remontant i la fin du xvm* siècle, nous envisageons l'aspect religieux de celte t.isle agglomération de territoires qui s'appelait alors l'Empire et qui avait Vienne pour métropole, et si nous y comparons, du même point de vue, l'empire allemand d'aujourd'hui, dont Berlin est la lèle, le caractère nettement protestant de la puissance politique qu'est l'Allemagne contemporaine nous apparaîtra dans son plein relief. Le parti du Centre, sans doute, défenseur des intérêts catholiques, possède au Reichstag une influence toujours croissante; Bismarck cl l'empereur Guillaume II onl achevé de balayer presque toutes les entraves que le *Cullitrkanipf* avait mises, en Prusse ou dans l'empire, au libre exercice du catholicisme; el lorsque l'empereur, en 1898, lit son retentissant voyage a Jérusalem, il donna aux catholiques, avec une générosité quelque peu bruyante, le terrain de la Dormition de la Vierge. Malgré tout, germanisme cl protestantisme demeurent des forces solidaires; c'est en protestantisant l'Alsace cl la Posnanle qu'on espère les germaniser; les sociétés protestantes qui s'occupent de lt diffusion ou de la cçnservation de la foi de Luther dans les pays catholique* de l'empire sont très protégées par le pouvoir central; le voyage de Guillaume II à Jérusalem fut salué par l'opinion protestante allemande, comme un nouveau triomphe de Luther, remporté au pied même du Calvaire; et lorsque, en 1881, l'abbé Mjjunke, dans une brochure qui Ht du bruit, dénonça l'unité allemande comme une main-mise du protestantisme sur l'Europe centrale et sur l'id· e du Saint-Empire, Majunke fut un prophète, que les faits ont justifié.

Voir rn particulier Majunke, Das *cuangelische Kai<ertuni*, Berlin, 1881; deux articles de la *Quinzaine*, i un anonyme, du 15 janvier 180L, sur le voyage de Guillaume II en Allemagne et le* intérêts protestants, l'autre do M. Cwi Murr, du 15 février IHM), intitulé : *Un nouveau Sainl-Einpire*; Lamy, *La France du levant*. Paris, 1000; Pinon et de Marcillac, *La Chine qui Couvre*. c, il ParU, 1000.

V Divisions géographiques de l'Allfmgne cxTim-LIQVI. — Le tableau ci-dessous permet de se rendre comple des divisions géographiques de l'Allemagne catholique *1 des ressources actuelles de chaque diocèse. Nous l'avons composé d'après les indications du *Taschrnkalender fur den kalhalischrn Klerus* que vient de publier le P. Eubel pour 1900, Munich, Abt.

A. ROYAUME DE PRUSSE.

I PROVINCE ECCLÉSIASTIQUE DE COLOGNE. — 1· Cologne (archevêché) : 200S612 catholiques; 851712 protestants; 18 doyennés; 858 paroisses; 707 chapelles; 1 721 prêiree séculiers; environ 100 réguliers.

2" Trêves (évêché) : 1050000 catholiques; 387000 non-catholiques; 46 doyennés; 713 paroisses; 150 vicariats cl chapelles; 813 prêtres séculiers; 36 réguliers.

3 Munster (évêché) : 1005839 catholiques; 510526 non-calholiques; 21 doyennés; 372 paroisses; 629 vicariats et chapelles; ! IH prêtres séculiers; 56 réguliers.

4« Paderborn (évêché) : 1070000 catholiques; 6000000 non-catholiques; 46 doyennés; 475 paroisses

ordinaires; I9 paroisses de missions; 124 vicariats et chapelles; 1 200 prèhxs séculiers; 15 réguliers.

II. PROVINCE ECCLÉSIASTIQUE DK POSEN. I· PoSMJ (archevêché* auquel est rattaché l'archldiocèse de (inc-srn) : 830259 catholiques dans l'archidiocrsc de Pom et 388337 flans celui de Gnesen; 12 doyennés; 518 paroisses; 668 prêtres séculiers.

2° Culm (évêché, dont le siège est â Pelplin) : 707119 catholiques; 700000 non-catholiques; 27 doyennés; 259 paroisses; 387 prêtres séculiers.

ill. DIOCESE de DHBSLAU. — Breslau (évêché dépendant directement du Saint-Siège) (comprend la Délégature de Brandebourg el Poméranie) : 2520000 catholiques; 8500000 non-catholiques; 85 archiprêtr»; &I6 paroisses et vicariats; 189 lieux de c Me non des-servis; 1 1X4 prêtres séculiers; 31 réguliers.

iv. diocèse D*EnJELAND. — Frauenburg (évêché dépendant directement du Saint-Siego) : '821000 catholiques; 2 millions de non-catholiques; 16 doyennés; 149 paroisses; 289 prêtres séculiers.

v. diocèse IYhil desiikim. — Hildesheim (évêché dépendant directement du Saint-Siège : 129000 catholiques; 1474000 non-catholiques; 15 doyennés; 86 paroisses; 98 vicariats ou chapelles; 189 prêtres séculien; 7 réguliers.

17. diocèse IYosNAnncce. — Osnobruck (évêché dépendant directement du Saint-Siège : 172000 catholiques; 472483 non-catholiques; 10 doyennés, 96 paroisses; 138 vicariats ou chapelles; 230 prêtres séculiers; 3 réguliers. (L'évêque d'Osnabruck administre la préfecture ecclésiastique de Schleswig : 21800 calholiquex, 1 195654 non-catholiques; 11 paroisses; 13 endroits de mission; 16 prêtres séculiers.)

vii. diocèse de FULDA. — Eulda (évêché suffragant de la province ecclésiastique de Fribourg-en-Brisgnu) : 159256 catholiques; 620000 non-catholiques; 15 doyennés; 153 paroisses ou charges; 170 prêtres séculiers; 14 réguliers.

vm. DIOCESE DE LIMDUHO. — Limburg (évêché suffragant de la province ecclésiastli<|uo de Frihourg-en-Hrisgau) : 350000 catholiques; 560000 non-catholiques; 15 doyennés; 169 paroisses; III vicariats ou chapelles; 315 prêtres séculiers; 25 réguliers.

B. ROYAUME DE BAVIERE.

i. province ecclésiastique HE Munich. — 1· Munich (archevêché) : 914000 catholiques; 80000 non-calholiques; 2 commissariats urbains; 36 doyennés; 399 paroisses; 1011 vicariats ou chapelles; 1080 prêtres séculiers; 110 réguliers.

2® Augsburg(évêché) : 751000 catholiques; IOOOOnon-catholiquen; 10 doyennés; 910 paroisses; 157 chapelles; 1 202 prêtres séculiers; 78 réguliers.

3· Rntisbonne (évêché) 802563catholiques;50000non-catholiques; 3 commissariats urbains; 29 doyennés; 167 paroisses; 641 vicariats ou chapelles; 1007 prêtres séculiers; 125 réguliers.

4* Passau (évêché) : 336500 catholiques; 2000 non-catholiques; 1 commissariat urbain; 18 doyennés; 198 paroisses; 221 vicariats ou chapelles ; 175 prêtres séculiers; 54 réguliers.

U. PROVINCE ECCLÉSIASTIQUE DE BAMBERG. — 1· Bamberg (archevêché) : 349000 catholiques; 725000 non-catholiques; 1 commissariat urbain; 20 doyennés; 193 paroisses; 181 vicariats ou chapelles; 386 prêtres séculiers; 17 réguliers.

2e Wurzburg (évêché): 510 391 catholiques ; 1200C0 non-catholiques; 30 doyennés; 439 paroisses; 279 vicariats ou chapelles; 703 prêtres séculiers; 88 réguliers.

3e liehslact (évêché) : 181 215 catholiques; 63000 non-catholiques; 17 doyennés; 207 paroisses; 139 vicariats ou chapelles; 314 prêtres séculiers; 27 réguliers.

4· Spire (évêché) .158311 catholiques; 400CC0 non

catholiques; 12 doyennés; 22\$ paroîMes; 92 vicariats on chapelle*; X»7 piètre* -êeuer*, 5 régulier*.

c IW l. //:v/;/

n/or/ s/; de dottemiudg. — Hottenburg (évêché, suffragant de l'archevêché de Frilioui g-en - Bn*gau) . 620471 catholiques; l \$00680 non-catholique*; 29 doyen-nés; 695 paroisses; 291 vicariats ou chapelles; 1057 prêtres séculiers.

i »./; .!///;.

PIOV.VCA' ECCI.ÛSIASTIQUEE DE Fflinni'ltG-fv-DIUSGaf. — Fribourg-cn-Brisgau (archevêché) 1030ÛÛ0 catholiques (dont 65000 en llohenzollrrn); 485000 non-catholiques; 39 doyennes; 838 paroisses; 383 chapelles ou vicariats; 1100 prêtres séculiers, 29 réguliers.

e. besse.

DIOCESE DE M yence. — Mayence (évêché, suffragant de Eribourg-en-Brisgau):293651 catholiques;0^774non-catholiques; 19 doyennés; 16\$ paroisses; 12 vicariats; 310 prêtres séculiers, 11 réguliers.

E. S.IA'E.

le Vicariat apostolique de Saxe : 105 117 catholiques, 3369352 non-catholiques; \$7 prêtres séculiers.

2° Pr-lecture apostolique de Meissen-Launtz 34900 catholiques; 383900 non-catholiques; 37 prêtres séculiers; 9 réguliers.

G. PETITS ÉTATS PROTESTANTS UV NORD (Hambourg, Brême, Lubeck, Oldenburg, Laucenburg. Mecklenburg. Schaumburg, Lippe).

Vicariat apostolique des Missions du Nord (administré par l'évêque dOsnabrück) : 34500 catholiques; 1605 400 non-catholiques; 16 paroisses; 1U chapelle» de missions; 31 prêtres séculiers.

IL /ILS.tCE-LOHRAINE.

I. DIOCESE bl sen\si.ounG. — Strasbourg (évêché, dépendant directement du Saint-Siège) : 790792 catholiques; 295747 non-catholiques; 57 doyennés; 7<15 pa. roisses; 220 vicariats; l 183 prêtres séculiers; 25 réguliers.

n. DIOCESE DE METZ. — Metz (évêché, dépendant directement du Saint-Siège) : 450000 catholiques; C0000 non-catholiques; \$ archidiaconés; 33 doyennés; 797 paroisses; 800 prêtres séculiers; 10 réguliers.

On trouve dans le *Schriuatirmus der RDmitMcalthoHfiChen Kirche des Denisehen Heiche** (Fribourg, 1888) la liste de toute» Ici paroisses, chapelle» cl couvent» catholique* do l'empire.

VL Les missions catiioqtes viii mamies. — L'Alle-magne catholique demeure fort au-dessous delà France, en ce qui concerne les missions en pays étrangers On évalue à 1 000 religieux et 36\$ religieuses les sujets de nationalité allemande qui portent au delà des mers leur dévouement de missionnaires; les catholiques français, qui sont deux foi* plus nombreux (pie les catholiques allemands, envoient aux missions? fois plus de missionnaires et 17 fois plus de religieuses. L Allemagne donne annuellement,pour les missions, l 826166francs,cest-â-din» à peine le tiers de la somme que donnent les catho- liques français, el qui s'élève a 6047231 francs. Mais, depuis quelques années, lrs missions catholiques alle- mandes ont fait de notables progrès; et l'Allemagne catholique semble aspirer à devenir, a col égard, l'émule de la France. L'œuvre de la Propagation de la foi fut introduite en Allemagne en 1839; en 1898, les catholiques dOutre-Bhin y contribuaient pour 398079 francs; et comme, d'autre part, h- conseil central, siégeant a Paris, allouait aux diocèses allemands, pour la défense ou la diffusion du catholicisme parmi les populations protes- tantes de Icinpire, une somme de 142000 francs, l'Alle- magne donnait a la Propagation, en définitive, pour l'évangélisation étrangère. 256079 francs. L'œuvre de la Sainte-Enfance, en 1898-1899, a perçu dans l'empire

(défalcation faite de l'Alsace - Lorraine) la somme de 948 427 francs; c'est à prinr si o-tte œuvre, française d'origine, recueille davantage en France. A côté de ces deux grandes organisations, auxquelles l'Allemagne s'est ouverte, il faut mentionner lrs <ravres de missions d'origine punvnt allemande. Le

vein <st au premier rang : fond»'e en Bavière, socs les auspice* du roi Louis H, cette association a pour maxime d'entretenir surtout d s rni-Monnairrs et des instituts allemands; elle donne volontiers une affectation nationale aux aumônes qu'elle obtient pour la propagande catho- lique; ses recettes. en 11@6, étaient de 527504 marks, et *cs dépenses de 166 492 marks, dont 50000 pour les seule* missions d Ain-riqur. Ile même qu» h Lmlrm*- A/l.*tontverein n'avait été. à l'origin*, qu'un rameau de la Propagation de la foi, de meme VA/nkarcmn, qui pourvoit iu x missions d'Afrique, ne devait être, à Γοπ- pino, qu'une branche de notre société anti-esclavagiste ; mais Mr Schmitz, le défunt coadjuteur de Cologne ré- clama pour l \fnkavrrcin une autonomie toute germa- nique; ct cette association, qui recueille annuellement plus de 140000 francs, entretient en Afrique des mis- sionnaires exclusivement alhmands. Des associations moins importantes existent à Trêves en faveur des Peres blancs d Allemagne^ à Cologne en tueur des Pères du Saint-Esprit d'Allemagne; la première, en 1898. avait 160Û0 francs de recettes; la seconde, 20767 francs. Enfn Γ l*4#*cio/iûu de Trrrr^Sautte, fondée en 1894, sous le patrouage de l'archevêque de Cologne, par la fusion de l'Anonahan du SaintSrpdrvre et de l'liwûition de la Palestine, semble appelée â de lres hautes destinées : chaque année, dans ses congres, elle provoque un mou- vement du patriotisme allemand contre les antiques pré- rogatives dévolues a la France dans les lieux saints ct solennellement ratifiées par Léon XIII ; cl le voyage de Guillaume II en Palestine en 1898 a inspiré aux irnin- bn*s de l'tiAonahon de Terrr-Saitdr les plus listes espoirs : cette association a recueilli, en 1898, déduction faite des intentions de messe*, h somme de 215838 francs. elle se propose de construire sur le terrain de b l)or- mition do la Vierge une église monumentale et de mul- tiplier, en Palestine, les hospices el écoles qui, jtîMjuli, n'ont point dépassé le chiffre de trois. Bref, le mome- ment des missions catholiques, dans l'Allemagne contem- poraine, se distingue par un certain esprit d'exclusivisme national.

Parmi les prêtre* et religieux allemands qui se dé- vouent aux missions, les j< suites sont lrs plus nom- breux : lrs missions de Bombay, du Brésil, du Zambèze ct de l'Amérique du non! occupent \$89 d'entre eux. Les Père* du Saint-Esprit, de Paris, ont. depuis 1896, une maison allemande a Kncchtslvden, en Prusse rhénane : ils avaient dans les missions, en 18118, 121 sujet* alle- mand; Zanzibar est leur principal terrain. Les P- res blancs. d'Algérie, ont, d» puis 1894. une maison a Trêves, et une annexe a Marienthal pour h formation de leurs fn n * coadjuteurs : jusqu'à ce jour, l Allemagne adonné a leur société \$8 sujets, qui vivent dans le Nyanza mé- ridional. rûnyanyembê et le Tonganyka. Les Oblnts de Marie, dont la maisommère est à Paris, possèdent en Vllcinagne, depuis 189\$, un important rameau : ils ont 65 religieux allemands dans l Afrique allemande du siid-our*L Les missionnaire* du S.»cr» 4>eur. d issoudiin, ont fondé à Hiltrup, en 1898. une maison allemande; il* ont 10 sujets dans la mission de la Nouvelle-Pomé- ranie (archipel de Bismarck). Joignez-y 10 trappistes allemands dans l'Afrique orientale allemande, 28 reli- gieux Palbdlm, dont la maison-mère est a Home, el qui travaillent dans le Gamrroun. une centaine de francis- cains dan* la Terre-Sainte el le Br»*il; et nous aurons clos, ainsi, le bilan des congngntion* de missionnaires qui riTTiitent des Imnne* volonté* en Allemagne sans être elles-mêmes allemandes d'origine. Mais il est une

seconde catégorie de missionnaires, dont les maisons-mères sont purement allemandes; les bénédictins de Saint Ollilien de Bavière, qui ont fondé, en 1888, la mission du Zanzibar méridional, et qui y entretiennent 22 religieux; les Frères alexiens, d'Aix-la-Chapelle, qui sont au nombre de 83 dans les quatre maisons d'Amérique ou ils se dévouent au soin des malades et des aliénés, et surtout les religieux de la société du Verbe divin, fondée à Steyl, en Hollande, en 1875, par Arnold Janssen. Cette société aspire à être pour l'Allemagne ce qu'est pour nous, depuis deux siècles, le séminaire des missions étrangères; en moins de vingt-cinq ans, elle est parvenue au chiffre de 700 religieux et de près de 1141 élèves; elle a deux collèges pour les études secondaires, à Steyl et à Neuland (Silésie); un noviciat à Saint-Gabriel, près Modding (Autriche), et un établissement de sœurs supérieures à Home, sous le nom de collège de Saint-Ilapliaël; elle a fondé tour à tour: en 1881, la mission du Schantung méridional; en 1889, une mission dans la République argentine; en 1892, celle de Togo, en Afrique; en 1893, celle de l'Equateur; en 1895, celles du Brésil et des États-Unis; en 1896, celle de la Terre de Guillaume (Océanie). C'est la mission de Chine qui est la plus importante, elle compte 31 pères et 9 frères coadjuteurs distribués en 7 diocèses. La fondation de cette société est l'un des principaux épisodes de ce mouvement qui a poussé le catholicisme germanique. Dans le dernier quart de siècle, a su mettre au service du germanisme. Observons enfin que certaines de ces sociétés de missionnaires ont élaboré, tout près d'elles, des groupements de religieuses; à côté de la société de Steyl, il y a, dans les missions, 23 sœurs de Saint-Esprit; à côté des Pères du Sacré-Cœur, 11 religieuses allemandes du Sacré-Cœur; à côté des Pères blancs, 60 sœurs blanches allemandes élevées à Kouba, en Algérie; à côté des bénédictins de Saint-Ollilien, les bénédictines, qui ont au nombre de 70 à Saint-Ollilien et 11 en Afrique; à côté des Pallollini, 16 Pallollines au Cameroun. Mais les deux sociétés de religieuses missionnaires les plus florissantes de l'Allemagne sont, d'une part, les sœurs de Saint-Charles-Borromée, qui ont leur maison-mère à Trebnitz, en Silésie, et son*, un rameau détaché de la congrégation du Nancy; et, d'autre part, les sœurs de chanté, filles de la bienheureuse Vierge Marie de l'Immaculée-Conception, qui ont leur maison-mère à Paderborn et furent fondées en 1870 par M^{lle} de Malhneckrodt: les premières avaient, en 1898, 539 professes et 202 novices et occupaient deux couvents en Egypte et trois en Palestine, les secondes sont à peu près un millier dans l'Amérique du nord.

À côté des couvents de missions fondées par les catholiques allemands pour la conversion des infidèles, il faut citer la puissante association qui a été créée pour le maintien ou la diffusion de la foi catholique dans les régions presque exclusivement protestantes de l'empire, appelée les régions de *Diaspora*. Le *Ronifaciusverein* (tel est le nom de cette association) distribue chaque année plus d'un million de marks aux petites chrétientés catholiques disséminées dans ces régions.

Nous lisons dans le *Vierteljahrsschrift für biblische Theologie*, 1899, K^{ij}th i-Orie*, *Is* n'ÜMiün<t cul/«ol<ques. *France et l'Allemagne*, Paris*, 1900; ouvrage écrit par l'abbé de la Motte, qui a été le révérent d'un quatuor d'intellectuels français qui met bien en relief la différence dont l'abbé de la Motte est différent de l'abbé de la Motte. Les catholiques allemands conçoivent et réalisent la mission de la France en ce qui regarde les missions de Chine: l'abbé de la Motte et Jean de Muiciltac, l'abbé de la Motte, l'abbé de la Motte.

VH Les œuvres sociales et charitables des catholiques allemands, depuis 1818, tiennent chaque année un congrès ou sont discutées leurs méthodes et préparées leurs revendications poli-

tiques; la suite des comptes rendus de ces congrès forme, depuis un demi-siècle, l'histoire vivante des catholiques allemands. Windthorst, le *Idadar* du Centre, les organisa vers la fin de sa vie, en un puissant groupement permanent appelé le *Volksverein*. Cette association, chaque année, présente un compte rendu général de son activité dans une séance générale qui coïncide avec le congrès annuel des catholiques allemands, le rapport le plus récent, présenté à Neisse le 30 août 1899, marque un terme si précis des développements et des résultats du *Volksverein*, qu'il nous suffit de le résumer. Aux termes de ce rapport, le *Volksverein*, à la fin du 1898, comptait 186662 membres, dont 62029 en Prusse rhénane, 31208 en Westphalie, 18289 en Bavière, 22051 en Wurtemberg et 10651 en Bade: c'est donc tout dans la région du Rhin, berceau de cette association, que son épanouissement est le plus remarquable. Le *Volksverein*, au cours de 1898, a tenu environ 500 réunions publiques catholiques dans les diverses villes d'Allemagne. Il a distribué, durant ces douze mois, 6629060 imprimés, entre autres le journal du *Völkische Bewegung*, envoyé gratis huit fois l'an à tous les membres de l'association; 18 brochures d'ordre social ou politique, répandues au nombre de 192900 exemplaires; et certains ouvrages de l'abbé Hitze ou certains commentaires des lois sociales nouvelles, à quelques milliers d'exemplaires. Il a envoyé une correspondance sociale à 250 journaux catholiques: elle atteignait, au bout de l'année, le chiffre de 62 articles, dont 15 étaient consacrés à la nouvelle loi sur les métiers. Il a pris l'initiative, en Wurtemberg, d'instituer des avocats pour les paysans, pour les gens de métier et pour les ouvriers, sur des conseils judiciaires capables de les éclairer sur leurs intérêts et de guider leurs essais de groupements.

Au *Volksverein* se rattachent plusieurs institutions destinées à la culture du sens social et à l'extension des connaissances sociologiques dans les sphères ecclésiastiques et populaires: cours pratiques-sociaux destinés spécialement aux clercs et aux laïques instruits, et réunissant chaque année, pendant quatre à cinq jours, des auditoires toujours plus considérables (en 1898, le cours de social-politique eut lieu à Strasbourg et fut fréquenté par 1750 auditeurs); bibliothèque scientifique sociale établie à München-Gladbach (en 1898, elle lit 3500 acquisitions nouvelles et prêta aux membres du *Volksverein* 3016 ouvrages); secrétariats du peuple (174-6mra/l.r), qui étaient, en 1898, au nombre de 21; bureau social de renseignements (*Soziale Atiskunfl*) installé à Münster-Gladbach, centralisant et répandant toutes les informations nécessaires sur les questions législatives, philanthropiques et sociales.

À côté du *Völkische Bewegung*, qui est, à la fois, un lien et un stimulant pour les initiatives politiques et sociales des catholiques allemands, on a fondé à Fribourg-en-Brisgau, en 1897, un *Chantier-Verein* pour l'Allemagne catholique. C'est une sorte d'office central de toutes les institutions charitables et philanthropiques fondées par les catholiques de l'Allemagne. La revue mensuelle *Charité* publiée à la librairie Herder par les soins de M. l'abbé Werthmann, est l'organe de cette institution. Depuis quatre ans, cette revue s'occupe de dresser le bilan de la charité catholique allemande. Munich est la ville la plus charitable de l'Allemagne, elle compte 155 religieux et religieuses, soit 1 religieux ou religieuse pour 305 habitants. *Charité*, t. I, p. 6-8. Le diocèse de Cologne compte 1184 institutions de charité catholique, la plupart datant des 50 dernières années. Voir Brandis, *Der katholische Wohlfahrtsdienst in Deutschland* et l'abbé de la Motte, *Die katholische Wohlfahrtsbewegung in Deutschland*. Cologne. 1897. La statistique des œuvres de charité fut successivement dressée, dans la revue *Caritas*, pour les diocèses de Münster (l. II, p. 23-25), de Würzburg (l. II, p. 240-

242); elle sera bientôt achevée pour tout l'empire. La célébration du cinquantième anniversaire de la fondation de l'hôpital catholique de Saint-Ludwig à Berlin et la célébration du cinquantième anniversaire de l'établissement des sœurs de Saint-Vincent-de-Paul dans le grand-duché de Bade ont donné lieu, en 1896, à un vif mouvement de sympathie pour la charité catholique, qui s'est répercuté jusque dans les sphères politiques de 1846 à 1896, l'hôpital catholique de Berlin a reçu 147 000 malades, *Charitas*, t. t. p. 224-225, et les sœurs de Saint-Vincent de-Paul soignent à cette heure les malades dans 61 localités badoises. *Chanlat*, t. n. p. 55-57.

Ce qui caractérise l'action sociale du catholicisme en Allemagne, c'est la part immédiate et directe qu'y prend le clergé. C'est, la plupart du temps, le curé rural qui organise ou propage dans son village, pour lutter contre l'usure, la précieuse institution des Associations de paysans (*Ilaueniiereine*); les *Hauenivrraine* rhénan, westphalien, bavarois, hessois, badois, sont dus à des initiatives catholiques. C'est au clergé, également, que les caisses populaires d'épargne et de prêt dites caisses Raiffeisen sont redevables de leur développement. C'est un prêtre, Kolping, qui a étendu à travers l'Allemagne un vaste réseau de *Gesellenvereine* (associations pour compagnons); l'abbé Oberdorfer, curé de Stolberg, est à la tête de tous les cercles de travailleurs (*Arbeitervereine*); et le succès des revendications religieuses du Centre est dû, en grande partie, aux services sociaux et aux initiatives sociales des députés catholiques et des prêtres catholiques, aux projets de loi sociaux déposés par les premiers, aux œuvres sociales accomplies par les seconds. C'est à tort, sans nul doute, qu'on prétendrait transporter en France, pour assurer aux catholiques une heureuse issue, une organisation politique calquée sur celle des catholiques allemands : les populations de la Prusse rhénane et de la Westphalie font un singulier contraste, par leur pratique religieuse demeurée si fervente, avec les couches profondes de nos populations campagnardes; et le Centre possède, en Allemagne, cette indispensable assise qui ferait défaut, chez nous, à un parti analogue, nous voulons dire : un corps électoral foncièrement et réellement catholique. Mais ce qu'on peut retenir de l'exemple du Centre, ce qui, grâce aux beaux travaux de M. Kannengießer, en a été retenu, c'est l'efficacité de l'action sociale du prêtre et du fidèle : le *Culturkampf* allemand a été vaincu par l'union qui s'est établie entre le prêtre qui souffrait et l'ouvrier qui peinait.

Voir Theodor Palatinus, *Entstehung der Generalvereine in Deutschland*, Wunbourg, 1891; le *Volksverein für die Verbreitung der Arbritenwohl und Charitas*; Schaeffer, *Adolf Kolping*, Paderborn, 1893; la *Kolner Correspondenz*, organe des *Arbeitervereine*, Kassel; *Catholiques allemands*. Paris, 1892; Kannengießer, *KeUeter et l'organisation sociale en Allemagne*, Paris, 1891; Goyau, *L'Allemagne religieuse*, Paris, 1907, p. 24 suiv.; Wenielt, *Arbeitervereine*; *und Centrum*, Iserlohn, 1892.

En ces dernières années, les initiatives catholiques se sont portées avec un soin jaloux, sur deux terrains où le protestantisme semblait les avoir devancées : la protection de la jeune fille, et le combat contre l'alcoolisme. Les maisons catholiques de protection de la jeune fille, en 1897, se répartissaient ainsi : 10 en Bavière, 9 en Alsace, 2 en Hesse, 26 en Prusse, 2 en Saxe, 2 en Wurtemberg, *Charitas*, il, p. 47-49; on a fait de fructueux efforts pour créer un lien entre ces maisons, pour donner à la protection de la jeune fille un caractère international, on a créé à Munich, en 1896, le *Wunnenischer Mädchenschutzverein*, *Chantas*, n. p. 29 sq.; on a inauguré, à Frères et à Cologne, un mouvement en faveur des demoiselles de magasins. *Chantas*, II, p. 105-107.

Quant à la lutte contre l'alcoolisme, elle a depuis 1897 un organe, le *Katholische Missionstheologie*, nupprimée à la revue *Chantas*, et autour de cet organe s'est créé un comité central catholique antialcoolique, qui se ramifie dans toute l'Allemagne.

VIH. Les missions protestantes allemandes. — Le protestantisme allemand, avant le XIX^e siècle, s'occupait fort peu de la diffusion du christianisme dans les pays infidèles : on ne peut citer, à cet égard, antérieurement à l'an 1800, que la mission des frères Moraves, fondée depuis 1732. Elle est encore très prospère aujourd'hui; elle entretenait, à la fin de 1897, 138 stations de missions, réparties entre le Groenland, le Labrador, l'Alaska, la Californie, les Antilles, l'Amérique centrale, l'Afrique, l'Australie et l'Himalaya; et elle avait la charge de 96 197 âmes. Au XIX^e siècle un certain nombre de sociétés de missions protestantes ont été fondées. — 1. L'*Evangelisch-Missionsgesellschaft* de Bâle, fondée en 1815; elle a étalions de missions qu'elle possédait en 1878, se sont ajoutées, dans les vingt années suivantes, 23 stations nouvelles; elle travaille au Cameroun, à la Colombie, dans l'Inde; mais c'est en Chine, surtout qu'elle a fait, en ces dernières années, de remarquables progrès; elle en compte sur 38 637 missions. — 2. La *Rheinische Mission*, issue de la fusion des trois sociétés de missions d'Elberfeld (fondée en 1799), de Barmen (fondée en 1818) et de Cologne (fondée en 1828); elle travaille, surtout, dans l'Afrique allemande et dans les Indes néerlandaises; elle compte 72 357 fidèles. — 3. La *Xorl-deutsche Missionsgesellschaft*, fondée en 1836, elle a 2 257 fidèles. — 4. La mission luthérienne-évangélique de Leipzig, fondée en 1818; elle a pris comme champs de travail l'Afrique orientale, tant anglaise qu'allemande, et l'Inde : dans la région de Madras, le nombre de ses fidèles s'est élevé, entre 1893 et 1899, de 131 à 2 000. — 5. La *Hannoversche Mission*, fondée en 1849. Le Zoulouland et le Bechuanaland sont entrés par cette mission; elle y possède 41 650 fidèles; elle commence à travailler dans l'Inde. — 6. La *Genossenschaft der Misionen* : l'Inde est son domaine; elle végète dans la région du Gange, mais obtient, dans le pays des Culs, de très beaux succès (49 000 fidèles, et, dans la seule année 1898, 2 222 baptêmes). — 7. La société de missions pour l'Afrique orientale-allemande : sa première station «Lübeck» de 1887; elle en a sept à l'heure actuelle, avec 186 fidèles et 90 catéchumènes. — 8. La mission du Schleswig-Holstein, fondée en 1877 : l'Inde est son domaine; elle avait, au 1^{er} avril 1899, 6 stations avec 687 fidèles. — 9. La mission de Nienkirch. fondée en 1849. Les sept stations qu'elle entretient à Java, les trois stations qu'elle entretient dans l'Afrique orientale anglaise, avaient, en 1898, 1 262 fidèles. — 10. La société bavaroise de Neuendettelsau : elle se consacre à l'évangélisation de l'Australie du sud et de la Nouvelle-Guinée. — 11. Le *Jerusalem-Verein*, fondé en 1852 par Gobât, rattaché à l'église anglo-allemande de Jérusalem pourvoyant à l'entretien de la *Diaspora* allemande en Palestine. — 12. Les comités de Francfort et de Berlin pour la protection des Arméniens et le *Deutsche Hilfsbund* entretiennent en Asie Mineure, en Bulgarie et en Perse, des orphelinats protestants pour les petits Arméniens chrétiens : 1 290 environ y sont recueillis. — 13. *Evangelischer Afrikaner-Verein*, fondé en 1894, pourvoit aux œuvres humanitaires dont le besoin se fait sentir dans l'Afrique allemande (asile pour esclaves, sanatorium, école supérieure chrétienne, «école de colonisation»), — II Enfin, trois associations de femmes missionnaires, sans grande importance d'ailleurs, etsiuehl quelques efforts en Orient et en Chine. — Il faut ajouter à cette liste la Société pour promouvoir les missions évangéliques parmi les païens, fondée à Berlin en 1824. Il est vul des débuts fort difficiles : Schüttele organisa à peu près un séminaire pour les jeunes missionnaires,

puis l'institution périclita, jusqu'à ce qu'en 1857 elle fût relevée par Wallinann et définitivement organisée par l'un des hommes qui ont le plus travaillé à l'extension des missions évangéliques. Wangernnn. Elle a 66 stations de missions, dont 50 dans l'Afrique méridionale, réparties en 6 districts, — 9 dans l'Afrique orientale, — et 7 en Chine: plus de 17 (« Kl âmes dépendent d'elle. La mission de Chine existe depuis 1882: de< que le gouvernement allemand, en novembre 1897 fut pris possession du territoire de Kiantchou. la société installa immédiatement, au milieu d'océs 175 (XX) Chinois dont le territoire devenait allemand, une station de mission. Le rapport le plus récent et le plus complet sur l'activité de cette société vient d'être publié par AL Aïerenslcy dans le *Kirchlicher Jahrbuch* de AL Schneider pour 1990, p. 285-301.

Sur les mtaiôn: * pn>t<s* tantas allemandes. consulter, outre h » divi n- périodique» quo publient proqun toutes c« l ociété» de nn-stan*. la revue deni mble qu a fondée M.le pasteur Warnck (tous ta titre : *Allgrmetoie Missioaszcschrift*; Gnndert, l/i> rrangrtischo Mignon, 3 «dit., IW»l; Karl Mlrbt. /Mr deutsehr Protedantismu and die Hridenmiuion am nr Jahrhun- dert, GleMcen, 1800.

Enfin le rôle que remplit au profil du catholicisme l'Association de Saint-Boniface dans les régions protestantes est rempli au profit du protestantisme, dans les régions catholiques, par l'Association de Gustave-Adolphe, fondée sous Frédéric-Guillaume IV, et par la Ligue évangélique, *Evangelischer Bund*, fondée sous Guillaume H. Voir les brochures publiées par *VEvangelisrher Bund*, Leipzig, cl Zimmermann. *Der Guslav-Adolfs Verem*, Darmstadt, 1878.

IX. Les (E)UVRES SOCIALES ET CHARITABLES PROTESTANTES. — Les œuvres sociales protestantes sont toutes groupées autour de la Mission intérieure, organisée par Wichern en 1818. < Journal mensuel pour la Mission intérieure, y compris la diaconie, le soin de la diaspora, l'évangélisation et l'ensemble de la bienfai^mee; » ainsi s'intitule le principal organe de la Mission intérieure; et cet énoncé manpie l'étendue du programme et la diversité des ambitions. Plus de 13000 diaconesses, plus de 2000 « frères », un certain nombre de pasteurs, sont les agents de la Mission intérieure. La Mission intérieure répand des bibles (516995 en 1898, réparties par les soins de 9 sociétés bibliques allemandes). Elle propage des tracts, sous les auspices du 7 grandes < sociétés de tracts »; \$ de ces sociétés, depuis leur fondation, ont n'pandu 90 millions de tracts. Elle fait circuler des ouvrages religieux (chaque semaine, 220 (XX) exemplaires de sermons sur feuilles volantes; diffusion de 195 périodiques chrétiens, s'élevant à environ 3150000 exemplaires; diffusion défit calendriers chrétiens, s'élevant à environ 2 millions d'exemplaires; entretien de 10 lit bibliothèques populaires; institutions de colportage de littérature clintienne dans 322 circonscriptions synodales). Afin de cuomtut intacte, an cauir des régions catholiques la minorité protestante, la Mission intérieure vrille à l <-ntrelien de 32 institutions spéciale- (*Konfirmendenaustalten*) ou IMM) enfants destinés à la confirmation reçoivent un enseignement suffisant. Elle désigne des pn'dicjleurs et elle leur associe des Iniques pour catéchiser chaque dimanche 730 000 enfants dans 5915 services religieux spéciaux (*Sonntagsschulen* ou *Ktndrr-gott^dienste*). Elle multiplie et développe des omvres de préservation, d un caractère tout à la fois religieux cl social :

1* Associations de jeunes gens (*Jenqhnrtreircinr*); leur nombre a quintuplé de 1880 à 1890, doublé de 1890 à 1898; il esl aujourd'hui de 1993, groupant 103787 membres;

2. Associations d'apprentis (*Lehrlingsrcrcinr*), au nombre de 108 avec 5 218 membres et corries ouxricks (*Aib.-dervereme*) qui rassemblaient en tttH plus de

50000 membres «t qui» sous certaines inspiration^ tendent à devenir «à et là des noyaux d'organisation ouvrière (voir (ioyati, *L'Allemagne religieuse*, c. iv cl V);

3° *Associaiunis chrétiennes de jeunes gens* (*ChrislHch* Vereme Jauger Manner*), vouées à 17iposlol.it dan» les classes indifférentes ou impies, »q n\ réussissant «pic» fort péniblement : à Berlin, elles ne parviennent à attirer que 5 p. 100 des jeunes hommes auxquels elles s'adressent et n'en retiennent que 1 p. ItX);

4t Ligue des soldats (*Saldatenbund*), «pii depuis 1893 a créé 12 « maisons » (*Heimc*) pour jeunes soldats dans les villes de grandes garnisons;

50 « Ligne de jeunesse pour le christianisme décidé » (*Jugendbund für enlschiedenc* Chrisleulum*), importée d'Amérique en Allemagne en 1894; ses 2012 membres, jeunes gens et jeunes lilies, groupés en Ni association-, s'occupent «le la propagande religieuse;

6° Associations de jeunes filles (*Jtingfraitenvcreine*), au nombre de 3049, dont 1116 sont postérieures à 1800; asiles de jeunes lilies en quête de places (89 *Mädchenherbergen*, 11 *Mâdrhenheinie*, 35 *Arbeiterinnenheinir*); 102 crèches avec 3(191 places; 2700 écoles enfantines avec 188 (XK) enfants; 332 garderies d'écoliers avec 20 713 places; 251 orphelinats avec 8G97 pupilles; 110 sociétés d'éducation avec 5 22G pupilles; 320 maisons de préservation (*Heltungshûuser*) avec 12167 pupilles.

Les œuvres rédemptrices aussi font escorte aux œuvres protectrices. Il en est qui recueillent les filles ou femmes vicieuses ou délaissées (39 asiles pour Madeleines avec 822 hospitalisées; maisons d'assistance (*Versorgungshûuser*) qui, de 1873 à 1898, ont abrité 1910jeunes filles; 8 colonies d'ouvrières avec 100pbces). I's 39 groupements de l'Association allemande contre l'abus des spiritueux, avec 11 722 membres, les 155 groupements de li *Croix bleue*, avec 23 304 membres, el les 17« établissements pour la guérison des buveurs » (7nn-kerhrilantfallen), dont 15 sont post» rieurs à 18S2, combattent l'ivrognerie; les ISO groupements de la *Croix blanche*, fondée en 1889, rassemblent 16000 membres pour le combat contre la prostitution.

Voir sur b s u*uvrt) sociatas protr-UinU t : Wursler, *Dta ishrtr der tnneren Mission*, Berlin, !*£<> ; Schacter, *Leitfadrn der innerm Mission*, Hambourg, 188»; H. P. Cyprian. *Dir inner* Mission der deutschesi Protestant™*, Pnssnu, 1891 ; Icfinvr» graphies sur *VInner* Mission*, publiée* a llnfntaaing; entta Schneider. *Kirchlichm Juki buch auf dus Jahr PJOU*, Gutentah, 19W.

La subordination de l'établissement religieux protestant au pouvoir civil entrave l'action sociale des pasteurs : les deux mouvements chrétiens sociaux inaugurés par le pasteur Stoecker il y a trente ans, par le pasteur Näüm depuis dix uns, sont suspects à la haute bureaucratie des consistoires, depuis que l'empereur Guillaume H a inauguré une politique de réaction sociale, et l'une des grandes faiblesses des églises évangéliques d'Allemagne, outre l'incertitude de leur dogme et lent agnosticisme à demi honteux, esl précisément leur impuissance à exercer une action sociale sérieuse, autonome el continue. Beaucoup de protestants s*cn plaignent. et l'un commente vivement à cette heure (avril 19(X)) la conversion au catholicisme de Mnt. Gnauck-Kûhne, qui était depuis dix ans l'une des collaboratrices lps plus ardentes et les plus appréciées du mouvement < protestant-social ». Dans cet empire qui est ta première puissance protestante «lu monde, dont le souverain se considère Nolontiers comme une façon de pape, dont l'ascendant international semble mis au service de l'idée protestante, et dont les combinaisons diplomatiques, enfin, sont dirigées contre la papauté, il est intéressant d'observer qu'à b différence «lu catholicisme, le protestantisme, comme l'a dit à plusieurs reprises le pasteur Stoccker, est impuissant à agir sur l'opinion el inca-

nable de devenir une force dans la vie publique intérieure? de l'empire.

G. GOYAU.

II. ALLEMAGNE, publication catholique sur les sciences sacrées. — I. Moyen Âge. II. Trinité moderne. Aperçu général. III. Théologie dogmatique. IV. Controverse et apologétique. V. Écriture sainte. VI. Histoire ecclésiastique. VII. Paléologie. VIII. Histoire de la théologie. IX. Histoire du dogme. X. Archéologie chrétienne. XI. Théologie morale. XII. Théologie pastorale. XIII. Droit canon. XIV. Encyclopédie théologique. XV. Revues.

I. MOYEN ÂGE. — L'histoire des sciences sacrées en Allemagne durant le moyen âge se rattache à quelques grands noms qui caractérisent en même temps les tendances particulières des diverses époques dont ils sont les représentants.

1. Du VIII^e au XII^e siècle. — Connaître et sauver du naufrage par la reproduction et la compilation de ce qu'elle avait produit de plus solide et de plus fécond, la science du passé et la transmettre ainsi aux générations de l'avenir, telle fut la tâche du siècle et de l'époque de Charlemagne. Nul ne la comprit mieux et ne la remplit avec plus d'enthousiasme et d'énergie que le célèbre disciple d'Alcuin, devenu abbé de Fulda et plus tard archevêque de Mayence. Itabon Maiir (774-856). Exégète, théologien dogmatique, liturgiste, moraliste, canoniste et poète, il commenta presque tous les livres de l'Écriture et donna dans son *De institutione clericorum* (819), un manuel pratique d'éducation ecclésiastique dont le moyen âge devait toujours se servir avec prédilection.

Les abbayes bénédictines de Reichenau, de Saint-Gall, de Corbie, etc., rivalisèrent de zèle avec celle de Fulda pour défendre contre la barbarie du temps les trésors de la civilisation chrétienne et antique. Elles contribuèrent ainsi à préparer les voies à une ère nouvelle.

2. XI^e siècle. — Ce sera toujours une des gloires de l'Allemagne d'avoir donné à Paris, devenu dès lors le centre intellectuel de l'Occident chrétien, l'un des plus grands initiateurs du mouvement scientifique qui inaugura l'efflorescence de la scolastique, Hugues de Saint-Victor (f 1111). Elevé à l'école de Guillaume de Champeaux, Hugues assura par son grand ouvrage la *Summa sententiarum* (sur le *De sacramentis*, voir plus haut, col. 53) le triomphe de la méthode de saint Anselme et fournit à Pierre Lombard les éléments du grand traité des Sentences qui en marqua le règne définitif.

3. XII^e siècle. — La part prise par l'Allemagne à la grande époque scolastique du XIII^e siècle est marquée par le nom d'Albert le Grand, O. P. (1193-1200), qui profita de la théologie dans une série d'écoles de son ordre en Allemagne, notamment à Cologne, où il fut le maître de saint Thomas d'Aquin. La place prépondérante qu'il donna dans son enseignement et ses écrits à la philosophie d'Aristote, sa vaste érudition et l'universalité de son génie préparèrent la voie au prince de la théologie du moyen âge. Il forma également l'illustre de Strasbourg (f 1277), dont la somme théologique, *De summo bono*, encore inédite, fort appréciée au moyen âge, compte parmi les meilleures œuvres du grand siècle. Nommons encore Hugues de Strasbourg, l'auteur présumé du manuel de théologie le plus usité durant tout le moyen âge et souvent attribué aux princes mêmes de la théologie du XIII^e siècle, le *Compendium theologie venetatis*. Faut-il compter aussi parmi les disciples d'Albert le Grand, le profond et original Henri de Gand (1220-1293?) surnommé le *doctor solennis*, c'est ce qu'après les savantes recherches du P. Ehrle (*Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 1895, 1.1. fascicule 2), nous nous oserions plus affirmer.

4. XIII^e et XIV^e siècles. — L'époque du déclin de la scolastique vit encore surgir Thomas de Strasbourg, O. S. A. (f 1357), qui, dans son *Commentaire sur les Sentences*, dont on a toujours admiré la concise clarté,

défendit le réalisme modéré de saint Thomas contre les tendances nominalistes de l'époque et le grand théologien jH-disb» théologique du début du moyen âge, dont les œuvres «rééditent en ce moment. Denys le Chartreux (1127-1171). Né dans le diocèse de Liège, il fit ses études à Cologne. Son *Commentaire sur les Sentences*, œuvre la plus importante de sa chaîne des plus grands théologiens du XIII^e siècle, est une œuvre de valeur et solide érudition.

En 1475 mourut à Tubingue celui qu'on a souvent surnommé «le dernier des scolastiques», l'un des gloires de la jeune université de Tubingue. Il est l'un des meilleurs et des plus corrects représentants de l'école nominaliste. Gabriel Biel. Scolastique ardent et convaincu, dialecticien consommé, il sauva dans la société savante de Strasbourg et de Italie les premiers rayons de l'humanisme naissant.

5. Théologie mystique. — À côté de la théologie scolastique — initiateurs et — plus illustrés par eux — une place d'honneur revient ici encore à Hugo de Saint-Victor — cultiverait avec non moins d'ardeur la *théologie mystique*. La séparation ne se fit qu'à l'époque du déclin de la scolastique et des triomphes du nominalisme. L'Allemagne devint alors la véritable patrie de la théologie mystique. Suivant les traces de leur maître Eckhart ou Eccard, O. P. (f 1327), professeur de théologie à Strasbourg et à Cologne, tout en se préservant de ses erreurs, les dominicains Jean Tauler de Strasbourg (f 1361) et Henri Suso (f 1365) devinrent les principaux promoteurs du mouvement qui donna naissance à la société des «Amis de Dieu». Des talques, tels que Rulman Merivin de Strasbourg (f 1382) et Nicolas de Itale (f après 1117), y prirent plus tard, non sans detriment pour l'orthodoxie de la mystique allemande, une part prépondérante. Ils exercèrent ainsi que Fauteur inconnu de la *Théologie allemande* (*Deutsche Theumgey*, publiée sous ce titre par Luther) jusqu'à dans les premiers temps de la réforme une notable influence.

6. Histoire. — Les études historiques, dont la plan, du reste, ne fut jamais dans l'organisme intellectuel des écoles du moyen âge que fort subsidiaire, se rattachèrent longtemps à un petit manuel d'histoire ecclésiastique composée au XII^e siècle par l'abbé Haymo et Halberstadt (f 833) et intitulé : *Brevitarius historiarum ecclesiasticarum*. C'est un abrégé de l'ouvrage d'Eusèbe traduit par Rufin. L'histoire ecclésiastique de l'Allemagne du Nord et des pays Scandinaves fut écrite par Adam de Brême (f vers la fin du XI^e siècle) et continuée à la fin du moyen âge par Albert Krantz (f 1517), chanoine de la métropole de Bamberg. Parmi les innombrables chroniqueurs et biographes (voir Wattmann, *Deutschlands Geschichte von Vittelalter bis in die Mitte des 13. Jahrhunderts*, 3^e édit. Berlin, 1886; O. Lorenz, *Deutsche Geschichte im Mittelalter seit dem 13. Jahrh.*, Berlin, 1886, cf les *Monumenta Germaniae historica*, S. 1, t. 8, SM 888b et t. 10, f. 10j), citons le plus grand portrait «conception philosophique et théologique de l'histoire, Fénelon de saint Augustin et de Bossuet, Olton de Fretting, O. Cist. (f 1158). *De duabus civitatibus*.

7. Exégèse. — Les grands maîtres de la science scolastique et mystique furent en même temps les premiers exégètes du moyen âge. Sur ce terrain sans doute leurs travaux continuent plutôt les traditions de l'époque précédente qu'ils ne marquent une étape nouvelle ou un progrès parallèle à celui de la théologie systématique. Mais les chaînes de les grands commentaires de l'époque n'en sont pas moins un témoignage éloquent de l'intérêt que la théologie du moyen âge portait à l'étude approfondie de l'Écriture sainte. Nous avons déjà cité comme précurseur de saint Thomas en Allemagne Raban Maur (Ajoutons-) le nom du savant collaborateur et ami de Baban, Haymo de Halberstadt. Au XIII^e siècle appartiennent outre Hugues, de Saint-Victor, Robert de Dent (f 1135), Gerhoh de Reichersberg (f 1199), Irénée de

1177). au xm. Albert le Grand, au xn. Ludolphe le Chartreux (f 1311), dont la vie de Jésus fut depuis le xv. siècle plus de trente fois éditée, et enfin au xv. siècle Denys le Chartreux (t 1171).

II. Temps modernes. Aperçu général. — Trois grands événements contribuèrent vers la fin du xv. et dans la première moitié du XVI. siècle à imprimer aux sciences sacrées une direction nouvelle. la *renaissance* des lettres classiques, la *réforme* protestante, suivie de la *contre-réforme* catholique et l'invention de l'imprimerie.

La Renaissance, en ressuscitant (le mot n'est pas tout à fait exact) l'étude des anciens, devait donner avant tout un nouvel essor aux sciences linguistiques et historiques. Les premiers humanistes allemands, Nicolas de Cuse, Rodolphe Agricola, AL Hegins, Jacques Winipheng, Seb. Brant et de concert avec eux les meilleurs théologiens du temps, tels que (i. Biel, J. Geiler et J. Trithemius, saluèrent en elle le renouveau des sciences bibliques et patristiques, persuadés qu'une étude plus approfondie des sources « la théologie était l'indispensable condition de son progrès dans l'esprit même de l'Eglise.

Aussi devons-nous à Trithemius une œuvre patrologique de haute importance, le *De scriptoribus ecclesiasticis*, et à un certain nombre d'autres humanistes les premières éditions imprimées de Pères grecs et latins. Malheureusement, l'esprit louvoyant, sceptique et frondeur qu'Érasme de Limbourg, l'homme le plus influent de son époque, imprima à la jeune école humaniste, devait faire aboutir tout ce beau mouvement à une fin fâcheuse. L'opposition au formalisme exagéré de la scolastique décadente se changea en lutte acharnée contre le scolasticisme en général; sous prétexte de ramener la théologie à sa source, on ne craignit point d'en altérer la pureté. La réforme ne fit qu'accentuer cette direction anticatholique et en brisant l'unité religieuse, brisa les liens qui rattachaient la théologie du xvi. siècle à son glorieux passé. Un déclin rapide des études théologiques fut le premier effet de la « réforme ». Celle-ci, cependant, avait trop besoin pour se maintenir des armées de la science si dédaigneusement traitée par Luther. L'humaniste Mélanchthon les remit entre ses mains; il devint, par ses *luci communes*, le *Magister locorum* de la réforme et l'université de Wittenberg le centre d'action intellectuel du protestantisme.

Ce dix-septième siècle ne resta pas sans influence sur la théologie catholique. C'en était fait cependant des heureuses influences de l'ancien humanisme, si enthousiaste à la fois pour l'Eglise et la « science nouvelle ». De part et d'autre, les meilleures forces s'usèrent à la polémique, à une polémique ardente et passionnée d'abord, outrepassant dans ses tonnerres, à l'exemple de la polémique de Luther, tout ce que les plus virulentes Controverses avaient mis au jour jusqu'alors, ensuite, plus calme, plus froide, plus raisonnée, plus systématique. Pour la théologie catholique en Allemagne était arrivé « l'époque de la grande controverse. La » jésuites en eurent le principal mérite et la « contre-réforme » fut, en très grande partie, leur œuvre. Le terrain, cependant, était devenu d'autant moins favorable aux grandes études scolastiques, historiques et bibliques que l'Allemagne, déchirée par les luttes intestines, décimée par la guerre de Trente ans, ne pouvait songer à rivaliser avec l'Espagne, la France et l'Italie, alors à l'apogée de leur gloire intellectuelle.

Si elle eut de dignes successeurs de Bellarmin, elle n'eut ni un Baroniüs, ni un Suarez, ni un Bossuet, ni un Mabillon. Quand les temps furent redevenus meilleurs, l'ère de la grande théologie était passée. La scolastique était encore une fois à son déclin. On se contenta de réintroduire les œuvres de la grande époque sous une forme plus conçue, plus didactique, plus méthodique,

l'on les adapta aux besoins de renseignement. On fit, dans le sens strict du mot, de la *théologie de l'école*.

Cependant à côté des jésuites qui continuèrent toujours la tâche ardue de la lutte, les autres ordres religieux commençaient à se relever. La *Theologia Saliburgensis* achevait dignement, avec la *Theologia Wirceburgensis*, l'œuvre dogmatique du xvi. et du xvii. siècle; les études historiques, patriotiques et bibliques reprenaient leur essor, surtout dans les couvents bénédictins. On sentit le besoin d'élargir, en y faisant entrer les études positives, le cadre de l'enseignement théologique et de lui donner un couronnement pratique. De nouvelles branches surgirent, telles que la patrologie et la pastorale. C'était un incontestable progrès. Malheureusement, la théologie dogmatique, loin de gagner à ce développement, grâce à l'esprit sceptique, superficiel et utilitariste du temps, y perdit singulièrement en profondeur spéculative. Les tendances anti-romaines et ultra-nationalistes s'y mêlèrent et la période jésuite devint pour la théologie allemande une période de profond déclin, dont elle ne devait se relever définitivement que vers 1830. Cependant, les premières années du XIX. siècle laissèrent déjà entrevoir l'aurore d'une ère nouvelle. En Bavière, Sailer, le Fénelon allemand, et son école, s'émancipaient de plus en plus de l'esprit du xviii. siècle décadent et faisaient (hisser comme un souille de vie sur une terre aride et desséchée. En Westphalie, le noble comte de Stolberg passait du rationalisme protestant au catholicisme et inaugurait par son *Histoire de la religion chrétienne* l'historiographie catholique du siècle. Joseph de Görres, après avoir salué la Révolution française comme la libératrice des peuples, se tournait vers l'Eglise, comme la seule sauvegarde de la société. Autour de lui, une élite d'hommes distingués, prêtres et laïques, allaient tenter de faire comprendre à leur temps, par d'impérissables travaux, qu'une intime union de l'Eglise et de la société, de la foi et de la science, des légitimes aspirations du présent et des saines traditions du passé, devait être le programme intellectuel et social de l'avenir et la condition indispensable de la vraie grandeur de leur nation. Le romantisme catholique, le renouveau de la vie religieuse qui suivit le relèvement politique et qui, dans la lutte contre l'absolutisme de l'Etat, — législation matrimoniale en Bavière, événement de Cologne, 1837, — s'accentua plus vivement encore, ne furent pas étrangers à ce mouvement.

La philosophie idéaliste de Fichte, Schelling et Hegel, les efforts scientifiques de la théologie protestante le stimulèrent, non sans lui préparer de dangereuses crises. Hermes et Günther en font foi. Dans le sens même de la théologie orthodoxe, des tendances diverses se tirent jour, selon l'influence plus ou moins prépondérante que le milieu ambiant, la conscience des besoins intellectuels du présent ou le respect et l'admiration pour les grandes œuvres du passé, la confiance dans l'impérissable force d'une glorieuse tradition scientifique exerçaient sur les esprits. Ce fait, du reste, n'avait rien de surprenant. Dans les limites de la plus stricte orthodoxie, l'antiquité chrétienne comme le moyen âge n'avaient-ils pas eu leurs écoles théologiques aux tendances les plus variées ? L'histoire de la théologie allemande au XIX. siècle offre, d'ailleurs, plus d'une fois le spectacle instructif d'un croisement d'écoles et de tendances dont les résultats furent les plus heureux. Rappelons d'abord la grande part que prit au relèvement des sciences théologiques l'école catholique de Tubingue, dont les ramifications s'étendirent à Munich, Fribourg et Bonn. Le moyen-scolasticisme doit aux théologiens « du collège romain, et surtout aux remarquables travaux du P. Kleutgen, sa restauration en Allemagne. Plusieurs des plus illustres représentants de la science catholique doivent en même temps à l'une et à l'autre de ces deux écoles leur formation théologique.

Facultés et séminaires (nommons, parmi ce* derniers, celui «le Mayence «pu fui, <k* le commencement du siècle, un foyer de vie catholique pour l'Allemagne), rivalisèrent d'ardeur pour donner à la théologie allemande un incomparable essor. Est-ce dire quelle soit arrivée aujourd'hui à l'apogée de ses efforts et de ses succès? Qui oserait l'affirmer? Qui, surtout, oserait prétendre qu'il ne reste encore de grandes lacunes à combler et «les grandes tâches à remplir?

Après cet aperçu général, passons rapidement en revue le développement de* différentes branches de la science sacrée.

III. Théologie dogmatique. — 1° xv^e et xvi^e* tiroirs. — C'est à trois jésuites étrangers que revient la gloire d'avoir, au temps des grandes luttes contre le protestantisme, restauré en Allemagne la théologie scolastique. Grégoire de Valentia (1551-1608), professeur à Dillingen et à Ingolstadt, le plus grand d'entre eux. *Commentaria theologica*, 4 vol., Ingolstadt, 1591, etc.; Bodolph d'Arriaga (1592-1667), professeur à Prague, *Disputationes theologicae in Summam S. Thomae*, 8 vol. in-fol., Anvers, 1613 sq., et Martin Baccanus (1561-1621), infatigable adversaire du calvinisme, *Summa theologiae scholastica*, Mayence, 1612, 1 vol. in-8°. Il faut y joindre le jésuite allemand Ad. Tanner (1572-1632), le plus célèbre des disciples de Grégoire, *Universa theologia scholastica, speculativa, practice ad methodum S. Thomas*, Ingolstadt, 1626, 1 vol. in-fol. Tous, sauf Arriaga, qui resta sur le terrain purement scolastique, surent joindre à l'élément spéculatif et systématique les données de l'exégèse et de la patristique. Ils assurèrent en Allemagne la prépondérance au système moliniste, tandis que le thomisme eut ses défenseurs dans les écoles de Cologne et de Salzbourg.

2° xvi^e siècle et commencement du xvi^e*. — Le commencement du xvi^e siècle vit le thomisme reprendre plus d'influence dans les abbayes et «les écoles bénédictines et tandis que le scotisme trouvait quelques représentants dans les rangs des franciscains de la stricte observance, les augustins défendirent contre les jésuites les doctrines de Berti (augustinianisme). On disputa entre ces différentes écoles les questions de la science divine, de la grâce, de l'objet formel de la foi. L'époque fut surtout fertile en manuels de théologie traitant d'après la division usitée alors la *theologia dogmatica (positive), scholastica et polemica*. Les œuvres les plus importantes sont : pour l'école thomiste la *Theologia Salisburgensis (Theologia scholastica secundum viam et doctrinam S. Thomae)*, de P. Melger (1637-1702), le meilleur théologien parmi les bénédictins allemands, Augsbourg, 1695, 2 vol. in-fol. ; — pour l'école franciscaine la *Theologia scholastica*, 1 vol. in-fol. (1721) de Krisper; — pour l'école de* jésuites la *Theologia Winiburgensis (Theologia dogmatica, polemica, scholastica et moralis)*, Wurzburg, 1766-1771, 1. xiv, in-8°, de Kilber (γ 1783), Holtzclau et Neubauer, de beaucoup le meilleur ouvrage du temps.

Le nom d'Eusèbe Amort (1692-1775), chanoine régulier de Saint-Augustin, l'homme le plus érudit et le plus universel de son époque en Allemagne, philosophe, théologien, moraliste, controversiste, historien et critique, marque le passage à une nouvelle période dans l'histoire de la théologie. Sa *Theologiae ecclesiae moralis et scholastica*, Augsbourg, 1 vol. in-fol., 1752, tout en restant fidèle à la méthode scolastique, tend à la simplifier, «élève contre le formalisme néo-scholastique et cherche à concilier les doctrines fondamentales du thomisme avec les systèmes opposés. La philosophie aristotélicienne, déjà attaquée de toutes parts et abandonnée par un certain nombre de théologiens catholiques, trouva en lui un intrépide défenseur. Cependant la philosophie «empirique» de l'époque ne cessa de gagner du terrain, les questions de *méthodologie* théologique agitèrent de plus en plus les esprits. Gallus Cartier (γ 1777), abandonnant

l'esprit de la méthode «colastique, publia sa *Philosophia clectica*, Augsbourg, 1756, suivie bientôt de sa *Theologia universalis ad mentem et methodum celebrimorum nostra astatibus theologorum ac 8. Scriptura interpretum*, Augsbourg et Wunbonrg, 1757-1758, 5 vol. in-8°; lex-jésuite Stettler, l'un des plus féconds et des plus influents théologiens du temps, sa *Philosophia methodo scientiis proportionata explanata*, Augsbourg, 1769-1772, 5 vol., mettant à la place de l'abstraction l'expérience. D'autre part. Schmier et Cartier publiaient leurs *Loci theologici* tendant à faire prévaloir dans la théologie une simplification plus positive.

C'est alors que M. Gerl et, l'illustré de Saint-Biaise, traça dans une sorte d'encyclopédie. *Principia theologiae generalis, dogmaticae, symbolicae, mysticae, moralis, canonicae, sacramentalis, liturgicae*, Saint-Biaise, 1753-1759, le plan d'une nouvelle théologie. L'élément historique-dogmatique prédomine chez lui comme chez Amort : ses conceptions spéculatives se rattachent plutôt à saint Augustin qu'à saint Thomas. Il voit dans la méthode scolastique un excellent exercice de l'esprit, mais en lui reprochant ses excès lui dit que le droit d'occuper elle seule le domaine de la théologie.

C'est à ces tendances positives des écoles bénédictines que nous devons deux ouvrages d'une solide érudition. *VAnalysis Patrum* de D. Schram (1722-1797), qui publia en outre un *Compendium theologiae... methodo scientifica perpositum*, Augsbourg, 1768, 3 vol., et des *Institutiones mysticae*, Augsbourg, 1771, 2 vol., ainsi que la *Historia theologico-critica de vita scriptis atque doctrina S. S. Patrum*, Augsbourg, 1783-1793. 13 vol. in-8°, de Lumper (1717-1860), en même temps que l'introduction de la patrologie dans le cadre de l'enseignement théologique.

Tout ce que ces reformes pouvaient avoir de légitime fut malheureusement plus que contrebalancé par l'esprit fébronien et jésuitique des hommes d'Eglise et d'État qui, depuis 1750, cherchèrent à les introduire de force dans toutes les écoles théologiques de l'empire. Les jésuites perdirent d'abord la direction de l'enseignement théologique; on leur enleva leurs chaires et les persecuta ouvertement. La théologie dogmatique perdit peu à peu son prestige; une sèche nomenclature de notices historiques dut remplacer ce qui lui manquait en profondeur et en esprit catholique.

Quelques œuvres cependant dénotent un sincère effort vers une conception plus élevée et plus correcte de la théologie, ce sont les *Institutiones theologiae dogmaticae*, de Klüpfel (1782) et de Wicke (1788), le *Systema theologiae catholicae* de Dobmayer (1807-1819). *Anthropologia lutherae* de J. L. Hur. *Le System der katholisch-spekulativen Theologie* de Fr. Brenner (1815 sq., 1827 sq., 1837), qui, en prenant comme point de départ l'idée du *royaume de Dieu*, tenta une synthèse de l'élément dogmatique, philosophique et historique de la théologie. Mettre la *philosophie de l'histoire* et une connaissance approfondie de l'Écriture au service de la théologie, c'est ce qu'avait essayé déjà non sans succès le plus célèbre théologien de l'école de Lucerne. I. IL O. Gûgler (1782-1827), *Die heilige Kunst*, etc.. Landshut, 1811; Lucerne, 1817 sq. Le souffle vivifiant de son livre, M. Sailer, a passé dans ses œuvres, et l'on y pressent l'approche d'une ère nouvelle. L. Liebermann dans ses *Institutiones theologiae dogmaticae*, 5 vol., Mayence, 1819-1827, donna l'exemple d'une Exposition claire et concise, plus positive que spéculative du dogme catholique, dont la parfaite orthodoxie était à cette époque, plus que jamais, un inappréciable mérite.

3. Depuis 1830. — Les efforts qui suivirent pour rendre à la théologie ce que le jésuitisme lui avait enlevé de profondeur et de solidité spéculative et la défendre des erreurs philosophiques du temps ne furent pas tous heureux. Hermès (γ 1831), en luttant contre la

philosophie de Kant, ne sut pas se prémunir contre un rationalisme et un scepticisme qui menaçaient les bases même de la théologie qu'il tentait d'établir sur un solide fondement. Gunther (7 1863), dont les audacieuses spéculations devaient opposer une digue infranchissable au panthéisme hégélien, ne sut pas conserver vis-à-vis de son adversaire toute l'indépendance qu'exigeait la pureté du dogme. Bader (f 1811), l'ennemi juré de cet esprit plat et superficiel qui avait caractérisé l'époque précédente, se perdit dans la théosophie d'un Jacques Fichtelmeier. Ils méconnurent tous trois les grandes traditions de la théologie catholique. Le P. Kleutgen (1811-1883) eut le mérite de remettre celles-ci en lumière dans ses deux importants ouvrages, *Die Philosophie der Vorzeit vertheidigt*, Munster, 1860-1863; In*bruck, 1878, 2 vol.; *Die Théologie der Vorzeit vertheidigt*, Munster, 1853-1860, 3 vol.; 1867-1871, 5 vol. Tout le mouvement du romantisme tournait du reste les esprits vers le glorieux passé du catholicisme. Le réhabiliter dans la science théologique tout en tenant compte des besoins du présent, éviter les excès d'une spéculation trop esclave des systèmes mouvants de la philosophie moderne, tout en justifiant par une profonde compréhension de leur immortelle et féconde vérité les dogmes catholiques en face de la pensée moderne et de l'opposition protestante, faire servir à ce travail de saine spéculation tout ce que l'Écriture sainte, tout ce que la tradition catholique offre d'éléments positifs, étudiés eux-mêmes, enchaînés et groupés d'après les principes de la critique et de la compréhension historique, qui leur convient, sans jamais sacrifier la théologie à l'histoire du dogme, telle était la tâche à remplir par les générations suivantes. Les meilleures forces s'y essayèrent, non sans succès.

Un sensible progrès marque déjà les premières étapes de la théologie contemporaine, l'ancienne dogmatique de Kiev, professeur à Munich (f 1810), parue à Mayence en 1837, par la solidité de son érudition, surtout au point de vue paléontologique, l'élaboration serrée de l'exposition, l'âme profondément croyante qu'elle révélait, la haute idée qu'elle donne du dogme catholique mérite, malgré ses fautes et ses imperfections de détails, une place d'honneur. F. A. Staudenmaier, professeur à Giessen et à Fribourg (f 1856), l'un des plus spirituels représentants de l'école catholique de Tubingue, tenta une fusion plus intime encore de la théologie dogmatique et de l'histoire du dogme, mais tout en élargissant le cadre de la première, il sut lui donner un caractère éminemment et profondément spéculatif. Suivirent la théologie dogmatique de Kuhn (1806-1887), Tune des figures les plus marquantes de cette même école (t. I, Tubingue, 1816-1819; 1859-1862; t. II, 1857; t. III, I^{re} part, 1868, restée inachevée) dont les thèses spéculatives sur les rapports de la foi et de la raison, de la grâce et de la nature, donnèrent lieu à d'ardentes controverses, celle de Itzinger, professeur à Bonn, Mayence, 1817, remarquable par sa concision, son esprit systématique et son fini, celles de Fiedler et de Berlage, professeurs à Munster. Les deux grands ouvrages de Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Fribourg, 1815 sq., t. I-IV (traduit en français par Bélel, 1 vol., Paris, 1888 sq. et continue par Alzberger, 1899), et de Heinrich. *Dogmatische Théologie*, Mayence, 1881 sq., t. I-VI (continué par Gulbert, t. VII-VI(i), «e distinguent, le premier par sa tendance à la fois spéculative et mystique, le second par la clarté de l'exposition et la richesse de l'érudition. Scheeben et Heinrich «ont tous deux les représentants d'un catholicisme tempéré et complété par une étude approfondie de l'Écriture et de la littérature patriotique. La dogmatique moins volumineuse de l'archevêque de Cologne, offre avec celles de Scheeben et de Heinrich plus d'un point de contact et forme un excellent manuel de théologie. Celle d'Oswald, professeur à Dornbirn,

en 9 vol., a un caractère plus populaire et plus pratique. L'élément spéculatif, emprunté en partie à l'arsenal de la philosophie moderne, qu'elle poursuit dans ses errements, prédomine dans la dogmatique du professeur Schell, de Würzburg, dont nous aurons sans doute bientôt une seconde édition conforme en tout aux prescriptions de l'Eglise.

Citons pour terminer les ouvrages en langue latine du P. Franzelin qui, par son origine et le caractère de son esprit et de sa langue, appartient à l'école allemande, surtout son *De divina Traditione et Scriptura*, 3^e (dit. Bom., 1882. *De Den Irino*, 3^e édit., 1881; *De Deo uno*, 3^e édit., 1883, les manuels fort pratiques des P. Jungmann et Hurter et du professeur Emig de Trèves et enfin l'œuvre plus étendue, bien connue et bien documentée du P. Chr. Pesch, *Pneumonologia dogmatica*, 9 vol., Fribourg, 1891-1899.

IV. CONTROVERSE ET APOLOGÉTIQUE. — 1^o Du Combienement du XVI^e au milieu du XVII^e. — Apres les premières luttes engagées corps à corps avec les chefs de la réforme par les théologiens catholiques tels que Jean Eck (f 1513), Jean Cochläus (f 1552), Jean Emser (f 1527), C. Schallzeiger (f 1577), P. Canisius (f 1597), J. Hoilmeister (f 1517) et tant d'autres dont les noms méritent d'être arrachée à l'oubli (cf. Falk et N. Paulus dans le *Kat/mhk*, 1891. I, p. 100 sq.; 1892. I, p. 510 sq.), Bellarmine inaugurait par ses *Disputationes de controversis fidei articulis*. Rome, 1581, l'ère des grands controversistes de la Compagnie de Jésus. Grégoire de Valentia et Martin Becanus firent entrer en Allemagne la controverse dans une voie méthodique et scientifique. La défense de l'autorité doctrinale de l'Eglise et plus particulièrement de l'autorité papale devint la base de la polémique contre le protestantisme. Ad. Tanner, Jncq. Gruber (f 1625), Seb. Münster (f 1611), Jacq. Keller (f 1611), le capucin Valerianus Magni (f 1661), dont le point de départ et la méthode furent en partie différentes, les deux convertis Adr. et Pierre de Walenburch, pour ne nommer que les plus connus, marchèrent sur leurs traces. Un autre converti, J. Schöffler (Angélus Silesius f 1677), vint s'ajouter à eux. L'histoire de la « contre-réforme » qui rendit à l'Eglise une grande partie du terrain conquis par le protestantisme montre toute l'importance de cette lutte où la plus grande et la plus glorieuse part revient aux jésuites.

2^o Du XVII^e au XVIII^e siècle à la fin du XVIII^e. — Depuis le milieu du XVII^e siècle la controverse prend un autre caractère. Les manuels de théologie polémique de Burghard, Fribourg en Suisse, 1678, de Pichler, Ailshausen, 1713. Li *Theologia dogmatico-polemica* de Sardagna. Fribourg, 1770, la *Thologia poleniica* de Gazzaniga. Vienne, 1778, sont destinés aux écoles, la théologie polémique devient une partie intégrante de l'enseignement et en revêt les formes méthodiques. La Controverse aux allures plus populaires et plus hardies trouve encore un rude et acerbe représentant dans J. N. Weislinger, prêtre séculier de la partie transrhénane du diocèse de Strasbourg; la controverse aux tendances iréniques est cultivée par Eusèbe Amort.

En 1760 l'abbé Gerlach de Soinl-Bloise publie sa *Demmistratio veræ religionis veræque Ecclésiæ contra quatuor falsas* qui marie le passage de la controverse contre l'orthodoxie protestante à ce que nous sommes convenus d'appeler la théologie apologétique, dirigée contre l'indifférentisme et l'irréligion de la fin du XVIII^e siècle. Déjà dans un travail spécial intitulé *Indifferentismus*, le jésuite Biner avait, vers le milieu du XVIII^e siècle, époque où le philosophisme pénétrait en Allemagne, ouvert la lutte contre « les indifférents, les syncrétistes et les libertins ». P. Garzmann consacra à la lutte contre le naturalisme, ennemi de la révélation, la première partie de « son ouvrage, dont la deuxième, «attaque à l'indifférentisme» dogmatique du protestantisme.

La *Demonstratio evangehea* cl la *Demonstratio ca-diuliea*, Atigsbuurg, 1770; Pappcnheim, 1775, de l'ex-jesuile Sbitller, le maître de Sailer et malgré ses écarts, le plus marquant des théologiens de l'époque, contribuèrent pour leur paît, en en perfectionnant la méthode, aux progrès de l'apologétique. B. Mayer dans sa *Défense de la religion naturelle, chrétienne et catholique*, Augsbourg, 1787, 1^{er} vol., suivit, pour la première partie, la voie de Bergier et des apologistes français «pri eurent, sur le développement de l'apologétique allemande, une grande influence. Toute une série d'ouvrages consacrés à la défense religieuse sont dus à la plume des anciens jésuites d'Augsbourg et furent publiés de 1790 à 1791 (en 17 vol.) sous le titre : *Gesammelte Schriften zur Vertheidigung der Religion und Wahrheit*.

3^e. XIX^e siècle. — Les ouvrages de théologie dogmatique qui inaugurèrent le XIX^e siècle (voir ci-dessus) donnèrent une place considérable à la défense des fondements de la foi contre la philosophie antichrétienne. Une ère nouvelle commence pour l'apologétique et la controverse catholique avec deux œuvres de grande valeur, sorties de l'école de Tubingue, l'*Apologétique* de Brex, *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christenthums in seiner Erscheinung*, 3 vol., Mayence, 1838-1847. et la *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Grundsätze der Katholiken und Protestanten*. Mayence, 1832 (trad. en franç. par Lâchât, 2^e édit., Paris, 1852). Cette dernière eut dès sa première apparition un immense retentissement dû à l'originale simplicité de sa méthode, à la profondeur de ses idées, à la clarté de son exposition. Par la comparaison des doctrines du catholicisme et des diverses écoles protestantes, Mœhler démontre que le catholicisme, en évitant les deux extrêmes du protestantisme (naturalisme et supranaturalisme outré), répond seul aux exigences de l'idée chrétienne. Lins sa pureté native et à la saine raison. L'œuvre de Mœhler, défendue contre les attaques protestantes par une savante réplique et rééditée jusqu'à dix fois, ne fut point surpassée. Les ouvrages aux tendances polémiques et ironiques ne manqueront point dans la suite; notons surtout ceux de T. Pesch. *Christ oder Antichrist*, de H. Ilohm, *Confessionelle Lehrgrundsätze, der Protestantismus unserer Tage, Der Vereinigung der christlichen Confessionen*, les écrits populaires de L. dt. Kammersstein, etc.; les « Apologies du christianisme » devinrent en même temps des apologies du catholicisme contre le protestantisme; la *Itéfurmatum* de Dtidlinger et l'*Hydru du peuple allemand* de Janssen ont fourni à la controverse classique catholique une arme historique puissante, mais l'Allemagne catholique attend encore l'ouvrage «de controversi» qui, en s'inspirant de l'irénique esprit de Mœhler, répondra vigoureusement aux nouvelles attaques de la polémique protestante.

L'apologétique de Droy, au contraire, par sa méthode et son esprit scientifique, par l'usage qu'elle fit de l'histoire et de la philosophie, par sa tendance à éviter les deux extrêmes du rationalisme! «d'un supranaturalisme trop exléricur», marqua «une nouvelle étape dans une voie que d'autres devaient suivre avec un succès croissant. Staudenmaier publia en 1881 sa *Philosophie du christianisme*. Dans ses *Grundfragen der Gegenwart*, 1851, il appela l'attention sur la science catholique et le danger des grandes erreurs antichrélicennes du temps. Ses propres idées s'épuraient de plus en plus des éléments hétérogènes qu'y avait laissés la philosophie de ses maîtres. Il ne fut certes pas le moindre mérite de son dernier ouvrage de faire germer en celui-ci ce qui devait devenir un des plus brillants représentants de l'école de Wurzburg, le professeur Hettinger, l'auteur de son *Apologie du christianisme* (2 tomes en 5 vol., 1863-81, 8^e édit., 1890-1900, traduit en français sur la 3^e édit., par Jcannin, Bar-le-Duc, 1870, 5 vol.,

l'iris, 1881 sq.). Une vaste érudition jointe à une grande sûreté de doctrine, à une claire et chaleureuse exposition, ont valu à cette œuvre, ou la science allemande, l'école romaine et nous pourrions ajouter l'esprit plus populaire et plus littéraire à la fois de l'apologétique française ont laissé de profondes traces, son incomparable succès. Tandis que l'apologie embrasse le dogme tout entier, l'apologétique du même auteur n'a pour objet que la défense des fondements mêmes de la foi. Destinée à servir de base à l'enseignement de la théologie fondamentale, elle porte par elle-même un caractère plus didactique.

La théologie fondamentale d'Ehrlich, Prague, 1850, fruit d'une longue carrière philosophique et théologique, a suivi le procédé de Hettinger. L'élément spéculatif, historico-philosophique y est plus prononcé, les influences de Jacobi et de Gunther s'y font encore sentir.

Un autre représentant de l'école de Wurzburg, H. Deninger, venait de publier lui aussi un travail de solide et vaste érudition pour la défense des fondements surnaturels du christianisme au point de vue noétique : *Tier Mächer von der rvtigiàsm Erkenntnis?*, 2 vol., Wurzburg, 1856. Citons encore pour terminer les apologies de Vosen, *Das Christenthum und die Einsprüche seiner Gegner*, Fribourg, 1861 ; 4^e édit., 1881 ; l'*Katholirismus und die Etnsprüche seiner Grnrr*, Fribourg, 1866, 3^e édit., 1885, plus populaires et destinées surtout à la jeunesse studieuse d'«colleges, ainsi que les ouvrages apologétiques les plus récents : l'*Apologie du christianisme* de P. Schanz, professeur à Tubingue. 3 vol., Fribourg. 1887 sq.; 2^e édit., 1895 sq., remarquable par l'heureux usage qu'elle fait des derniers résultats des sciences historiques et naturelles et la sage critique qu'elle oppose aux «faux résultats» qui paraissent infirmer les données de la foi chrétienne; — l'*Apologie du christianisme* du P. A. Weiss de Fribourg en Suisse, 5 vol., Fribourg-en-Hrtepin, 1878 sq.; 3^e édit., 1891 sq. (traduction française par Collin, Paris. 1891 sq.), complément indispensable de celles de Hettinger et de Schanz en ce qu'elle envisage de préférence le côté moral et social du christianisme et s'en prend surtout aux erreurs «l'aux conséquences pratiques de la «pensée moderne»; — l'ouvrage apologétique de Schell. *Gölthehf Wahrheit des Christentums*, dont on annonce une édition complètement remaniée sous le titre d'*l'apologie du christianisme*; — les apologies ou apologétiques plus brèves de Schill, *Theolog. Principienlehre*, Paderborn, 1895; de (ütberlet. *Lehrbuch der Apologetik*, Munster, 1887 sq.; 2^e «dit., 1895, 3 vol., et de Stöckl, *Lehrbuch der Apologetik*, Mayence, 1895.

V. Écrits de la période. — La période qui suivit le concile de Trente, si fertile partout ailleurs en exégètes de valeur, ne nous offre en Allemagne qu'un seul nom marquant. c'est celui de Nicolas Serarius, jésuite lorrain, professeur à Wurzburg et à Mayence, mort en 1609. Ses œuvres ne forment pas moins de 16 vol. in-fol. Les *Prolegomena* imprimés à part ont été de tout temps particulièrement estimés. On n'est que vers le milieu du XVII^e siècle que les «Indes bibliques commencèrent à se relever. L'école des jésuites de Wurzburg, à sa tête F. Widenhofer, à Mayence le jésuite Goldhagen et J. Weitenaur à Inspruck inaugurèrent ce mouvement.

À la période jésuite se rattache le nom de J. Jahn, professeur à Vienne (7 1816), qui publia une suite d'ouvrages importants sur les différentes branches de la science biblique, telles que la philologie, l'archéologie, l'introduction à l'herméneutique et donna une belle édition de la Bible hébraïque. Il ne sut se défendre entièrement de l'esprit de son temps et plusieurs de ses œuvres tombèrent plus tard (1822) sous la censure de l'index.

En 1868 J. Hug, professeur à l'université de Fribourg, publiait pour la première fois son *Introduction au Nouveau Testament*, 2 vol., Tubingue et Stuttgart, 1868 édit.

1847, qui, par la méthode historique positive appliquée aux Livres saints contrairement au subjectivisme de la critique rationaliste de Sender et de son école, jetait les fondements d'une solide apologie de la Bible. Deux mémoires opposés l'un à la vie de Jésus du Dr P. Iulu*. 1898, I mire à la vie de Jésus du Dr Strains. 1811 et LS 12. «branlèrent par la base l'édifice éclatant de leur système.

L'introduction à l'Écriture sainte devint dans la même l'objet d'une série de livres plus ou moins importants, tels que ceux de Horst-Welte, 1 vol., Carlsruhe et Enbourg. 1810a I 8H; de Beusch. Fribourg. 1870; de Zschokke, *Historia oiera Veteris Testamenti*, Vienne, 1872; 1^{re} édit., 18^e; de Nictoler. *Geschichte der alttestamentlichen Literature* Munster, 1879; de Schönbach. 1887, pour l'Ancien Testament; de Beithmayer. Batisbonne, 1852; de A. Maier. Fribourg. IS 2, de Langen, Fribourg. 1868; 2^e «lit.. 1873. d'Aberle-Schanz, Fribourg. 1877; d'Al. Schöfer, Paderborn. 1899, pour le Nouveau Testament; de A. Scholz, Cologne. 1815 à 1818, 3 vol. de Haneberg, *Geschichte der bdd. Offenbarung als Einleitung ins Alte u. A.* 1^{re} Testament, 1830; 1^{re} édit., 1876; et de Kaulen, *Einleitung in die heil. Schrift des A. u. A. Testamentes*, Fribourg. 1876 sq.; V édit.. 1899. Ce dernier consacra une forte sérieuse étude à l'histoire et à la critique de la Vulgate, *Handbuch der Vulgata*, Mayence. 1870. Allioli, Landshut, 1815 sq., Loch et Beischel, Batisbonne, 1851 sq., donnèrent de nouvelles éditions du texte de la Vulgate, accompagné de commentaires et de traductions allemandes.

L'archéologie biblique fut traitée successivement par Ackermann. Aug. Schulz. Bonn, 1831; Allioli. *Handbuch der biblischen Alterthumskunde*, Landshut. 1811. 2 vol.; Kaltboff, Munster, IS 1; Lohms, *Land und Volk der alten Hebräer*, Batisbonne, 181^e; Schegg. *Ribl, Archéologie*, 2 vol. Fribourg, 1886-1888, et L. Schafer. *Die religiösen, husshehm u. fiolitischen Alterthümer der Bibel*, 2^e «dit.., Munster. 1891. Il faut ajouter à ces travaux un grand nombre de monographies qu'il serait trop long d'énumérer ici.

Pour l'herméneutique nous citerons après le livre de Jahn les ouvrages de Wilke. Wurzburg, 1853. de Löhnis, Giessen, 1839, et de Itelhmayer, *Lehrbuch der bibl. Hermeneutik*, publié par Thalhofer, Kempten, 1871.

Les études exégétiques prirent depuis 1840 un nouvel essor. Klee, quoique plus théologien qu'exégète de profession, débuta heureusement par ses commentaires sur 17^e «ample de saint Jean, Mayence. 1829, les *Épîtres aux Romains* (IS 1) et aux *Hébreux* (1833). Mack commenta les 1^{re} f. pitres pastorales, Tübingue, 1838; 2^e édit., 18^e 1^{re} Le jeun. Windischman (*Comment, sur l'Épître aux Galates*, Mayence, 1813) et Madder (*Comment, sur l'Épître aux Romains* de Heithmayr, Batisbonne. 1813, d'après une esquisse de Madder), trop tôt arrachés à la science catholique, promettaient de rendre à l'exégèse plus de services. Ad. Maier, dans ses commentaires sur (*Evangile de saint Jean*, Fribourg, 1813-1815, 2 vol., les *Épîtres aux Romains*, aux *Hébreux* et aux *Lettres*, 1^{re} (força non sans succès d'appliquer en même temps la méthode littéraire, critique, historique) «le bon malin» Hug et le point de vue théologique et spirituel de Klee à l'interprétation des Livres saints; la patriotique. Les travaux d'exégèse moderne catholiques et protestants (tirent mis soigneusement à contribution, Beihmayer, dans son commentaire sur l'*Épître aux Galates*, joignit encore les résultats d'une étude plus approfondie des grands exégètes du XVI^e et du XVII^e siècle. Oust dans le même sens qu'Aug. Bisping composa son commentaire sur le Nouveau Testament, *Exegetische Randbeimturn Nruen Testament*, 5 vol. 1851; 2^e édit., Mülheim, 1865-1867. Le professeur Al. Schafer de Breslau continue pour le moment la publication d'un commentaire fort apprécié sur tous les livres du Nouveau Testa-

ment «font plusieurs volumes ont été parus : *Die Rucher des N, Test, erklärt*, t. I, *Die Briefe Pauli an die Thessalonicher u. die Gataler*, Munster. 1890.

Les Évangiles furent commentés en particulier par Arnoldi (saint Matthieu, Trèves, 1856), par Schegg (1885), successeur de Heithmayr à Munich et disciple de Haneberg dont il s'inspira en partie dans son livre sur l'Evangile de saint Jean. Munich, 1878-1880, 2 vol., qu'avaient déjà précédé les commentaires sur saint Matthieu, IS 56-IS 58, 3 vol., et sur saint Luc, 1861-1865, 3 vol. L'auteur de Schegg respire une profonde piété et un grand tact littéraire; le style en est clair et virant; l'interprétation pèche parfois par un excès d'originalité et laisse entrevoir certaines lacunes dans la formation théologique de l'auteur. Le commentaire de Schanz, professeur à Tübingue, porte à un haut degré comme toutes les œuvres de l'auteur le cachet d'une solide et vaste érudition, d'un esprit critique, large et modéré. Citons pour terminer le commentaire posthume du P. Kleutgen sur l'Evangile de saint Matthieu.

Pour l'Ancien Testament ce furent tout d'abord les livres prophétiques qui devinrent l'objet d'une série de commentaires et d'études monographiques (P. Ackermann Vienne) publiés en 1830 les *Prophetae minores juxta vetustam annotationem illustrati*.

Dans ses *Briefe zur Erklärung des Alten Testaments*. Munster, 1851-1871, auxquels il faut joindre les *Messianische Psalmen*, Giessen, 1857-1858, le professeur Ilcinke de Munster fournit aux exégètes de l'Ancien Testament et en particulier des livres prophétiques de précieux matériaux. Movers de Breslau donna également d'importantes contributions à la critique et à l'intelligence historique des prophètes et de l'Ancien Testament en général. *Isaïe* fut commenté par K. G. Meyer, par Schegg (1850) et par Knabenbatier, *Erklärung des Propheten Isaïas*, Fribourg. 1881. *Jérémie* par Ant. Scholz, professeur à Würzburg (Würzburg, 1880) et par Knabenbauer (Paris, 1889), qui donna également dans la grande collection de Lethielleux un commentaire d'Ézéchiel (1890), de Daniel (1891) et des petits prophètes (1886). Nous devons au professeur Ant. Scholz de commentaires très judicieux et très fournis d'Osée (Würzburg, 1882) et de Joel (1885) ainsi que des livres de Judith (1887), d'Esther (1892) et de Tobie (1889), dans lesquels l'auteur voit une trilogie prophétique.

Les *Psaumes* furent l'objet d'une série de commentaires, tels que ceux de Schegg, 3 vol., 2^e édit., Munich, 1857, de M. Wolter, *Psallite sapienter*, 5 vol., Fribourg, 1869-1890, de Thalhofer. 5^e «dit.. Batisbonne, 1889, de Kohling, Munster, 1871 et de Hoberg, Fribourg, 1892. Pour les autres *Livres sapientiaux* il faut citer les travaux de Zschokke (Vienne, 1875), et de Knabenbauer (Paris, 1886) sur Job, de Bickell, dont nous aurions à citer maintes études littéraires et critiques, sur l'Ecclésiaste (Inspruck, 1881), de B. Schäfer (Munster, 1876), de Schegg (Munich, 1885), de Gielmann (Paris, 1890) sur le Cantique des Cantiques et de Gutberlet, Munster, 1871, sur le livre de la Sagesse.

Tappehorn (Paderborn. 1888) et iloberg (Fribourg, 1899) commentèrent la Genèse, Hummelauer les livres des Juges (Paris. 1888), de Butli (1888), de Samuel (1886), Nicteler les Paralipomènes (Munster, 1872) et les livres d'Esdras et d'Néhémie (1877).

Nous aurions à citer encore un grand nombre d'études spéciales plus ou moins étendues sur rapportant aux différentes branches de la science biblique, dont les plus autorisées et dont on trouvera l'indication dans les *Index de la Bible* de M. Vigourot sous les rubriques correspondantes. Il faut nous borner à rappeler les travaux d'Hummebuer, de Gutberlet, de Guttler, de Bosizio, de Hahn, etc., sur l'Hexameron. Phistored du d'Israël de Schöpf (traduite en français par Pelt, Paris, 1897), les vies de Jésus de Sepp et de Grimm.

C'est à la *Théologie biblique*, une branche de la science sacrée relativement récente, cultivée avec prédilection par les protestants et qui promet de rendre les plus signalés services à la dogmatique, qu'appartiennent les ouvrages de P. Scholz, *Handbuch der Théologie der Allen Bandes im Lichte der Neuen*, Batisbonne, 1861 ; de König, *Die Théologie der Psalmen*, Fribourg, 1857 ; de Zscliokke, *Théologie der Propheten des Allen Testam.*, Fribourg, 1877 ; *der dogmatisch-ethische Lehrgr-hall der aitestamentlichen Weisheitsbücher*, Munster, 1859 ; de Lultorbck, *Die neutestam. Lehrbegriffe*, 2 vol., Mayence, 1852 ; de Siinar, *Die Théologie des h. Paulus*, Fribourg, 18M ; 2^e édit., 1883.

VI. Histoire ecclésiastique. — Sur ce terrain, le protestantisme, avide de justifier par les faits du passé sa révolte contre l'Église, avait pris rapidement les devants. Il est vrai que les centuries de Magdebourg, dont les faux sont devenus légendaires, ne furent point continuées. Mais l'Allemagne catholique, si cruellement éprouvée, n'eut aucune œuvre de grande envergure à leur opposer. L'Italie, on le sait, s'en chargea et Baronius vengea dignement les glorieuses traditions de l'Église romaine. En Allemagne les essais de Conrad Becanus et de G. Isengrun et notamment les ouvrages de Surius et de Gretser sur la vie des saints et l'archéologie chrétienne, les travaux de Cochlaus, de Surius, de Ulenberg, de J. Schwarz sur l'histoire de la réforme ne manquèrent ni de mérite, ni de succès. Une série de précieuses monographies traitant l'histoire ecclésiastique de différents pays et diocèses d'Allemagne, telles que la *Bavaria sancta*, les *Annales Trévirenses*, la *Basilea sacra*, etc., vinrent s'y ajouter. Cette série fut continuée au XVIII^e siècle par M. Hanszius, *Germania sacra*, t. I-M, Augsbourg, 1727, 1729, 1755, et les bénédictins de Saint-Baise, dont la *Germania sacra* embrassant la métropole de Lorck avec le diocèse de Passau, l'archevêché de Salzbourg et celui de Batisbonne fut interrompue par la suppression de l'abbaye. Le XIX^e siècle devait reprendre ce genre de travail d'après la méthode scientifique qui lui est propre par les publications de sources et de registres.

Des le XVI^e siècle l'université de Cologne assura à l'Allemagne catholique le mérite d'inaugurer les grandes publications de sources historiques et patristiques qui devaient faire l'honneur du XVIII^e et du XIX^e siècle. Trois Collections des *Actes des conciles* parurent de 1530 à 1606. La *Magna Bibliotheca veterum Patrum* en 15 in-fol., Cologne, 1618-1622, fut la première de ce genre, bientôt surpassée à la vérité par les publications françaises.

Le XVIII^e siècle ne fut pas riche en productions historiques. Outre les ouvrages cités plus haut, nommons la grande édition des *Concilia Germania* (Cologne, 1759-1775, 10 in-fol., t. XI, en 1790), de Schannat et Ilnerheim, le *Chronicon Gildticense*, de God. Bessel (t. 1719), les histoires littéraires des ordres religieux, telles que la *Bibliotheca Benedictino-Maurina*, de Pex (Augsbourg, 1716), *Historia rei literariae ord. S. Bened.*, de Ziegelbauer, éditée par Legipont, Augsbourg, 1751, 5 in-fol., la *Germania Franciscana* de Greiderer, Innsbruck, 1771-1781, 2 in-fol. Cependant l'histoire universelle de l'Église était presque entièrement négligée et ce n'est qu'avec la réforme jésuitique que, devenue partie intégrante des études ecclésiastiques, elle fut l'objet d'une série de travaux plus ou moins étendus. De ces derniers pourtant l'on ne saurait dire beaucoup de bien. Animés d'un esprit hostile à la papauté et aux libellés de l'Église, superficiels à un très haut degré ils tombèrent bientôt dans un légitime oubli. Il suffira de citer les noms de Boyko (y 1819), *Synopsis*, Prague, 1785. de Michl (f 1813), de P. P. Wolf (1792), de Schmalfus (1793) et de Danenmayer (f 1885), dont les *Institutiones historiae ecclesiasticae*, Vienne, 1788 et 1806, introduites officiellement comme manuel en Autriche, sont encore ce que l'époque a produit de moins vulgaire.

DICI. DE THEOL. CATKOU

Un an à peine après la seconde édition des *Institutiones*, le comte Leopold de Stolberg faisait paraître le premier volume de son *Histoire de la religion de Jésus-Christ*, Hambourg et Vienne, 1807-1818, 15 volumes. C'était une révolution dans le meilleur sens du terme. Une ère nouvelle commençait en Allemagne pour l'histoire de l'Église. Stolberg avait mis dans son œuvre toute la profondeur de son esprit et toute l'ardeur de sa foi. Quoique restée inachevée (elle fut continuée plus tard par Kerz et Brischard jusqu'en 1845), elle exerça une durable influence. Elle suscita tout d'abord *l'Histoire ecclésiastique* de Th. Katerkamp, professeur à Munster en Westphalie (f 1835), 5 in-8^e. Munster, 1823-1834, allant jusqu'en 1153, ouvrage excellent malgré les heurts de sa méthode, d'une solidité et en même temps d'une fraîcheur d'exposition remarquables. *L'Histoire de l'Église* de J. Bauscher (f 1885), 2 vob, Soukbach, 1829, fut interrompue par l'élévation de son auteur au siège épiscopal de Vienne. Hortig, professeur à Munich (f 1857), composa le premier manuel d'histoire ecclésiastique vraiment scientifique, *Handbuch der christlichen Kirchengeschichte*, 2 vol., Landshut, 1826-1827. continué par son successeur J. J. Dollinger, Landshut, 1828.

Ce dernier, qui devait malheureusement devenir plus tard l'âme du vieux-catholicisme, exerça longtemps sur les études historiques dans l'Allemagne catholique la plus heureuse influence. La nouvelle édition qu'il donna en 1833 de l'ouvrage de Hortig, restée inachevée comme presque tout ce qu'il publia, portait déjà le cachet d'une conception et d'une exposition historique dont le mérite ne saurait être trop apprécié. Après les deux premiers volumes d'un manuel plus succinct d'histoire ecclésiastique (1836), il fit paraître l'œuvre qui restera toujours, quoique inachevée elle aussi, un précieux arsenal pour la défense historique du catholicisme contre les historiens protestants du protestantisme : *Die Heformation, ihre Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des lutherischen Bekenntnisses*, Batisbonne, 1816-1818. 3 vol. Le plan d'une grande histoire de l'Église et d'une histoire de la papauté ne fut réalisé qu'en petite partie dans *Heidenthum und Judenthum*, Batisbonne, 1857 (traduction française, Bruxelles, 1858), *Christenthum und Kirche in der Zeit der Entfaltung*, Ratisbonne, 1860 ; 2^e édit., 1868, et les *Papstfabeln des Mittelalters*, Munich, 1863, où percent déjà les tendances fatales du Dollinger de la dernière période.

Le nom de Mohler (f 1838) nous rappellera l'une des personnalités les plus individuelles, les plus spirituelles et clairvoyantes, les plus sympathiques de l'Allemagne catholique du XIX^e siècle. Nous avons déjà cité sa *Symbolique*. Son *Histoire de l'Église* n'est, en partie, qu'une esquisse composée après sa mort d'après les cahiers de ses auditeurs, par B. Gains, Batisbonne, 1867-1878. 3 vol (traduction française par Bélel, Paris, 1869). Elle n'en porte pas moins l'empreinte spirituelle de son auteur.

H. Biffel traita entre autres avec un heureux succès dans sa *Kirchengeschichte der neueren u. neuesten Zeit*, 3 vol., Mayence, 1811-1816, les premiers événements religieux de l'histoire moderne ; F. Bamberger (f 1859) dans sa *Synehmistische Geschichte der Kirche und Welt im Mittelalter*, Batisbonne, 1850-1863, 15 vol. in-8^e, en critique judicieux et sévère — trop sévère parfois — l'histoire du moyen âge jusqu'en 1778. Nous devons au professeur Hefele, de Tubingue, plus tard évêque de Boltembourg, *Conciliengeschichte*, en 7 vol., Fribourg, 1855-1871 (trad. franç. par Delarc, Paris, 1865-1878, 12 vol. et un de tables), rééditées pour les t. V et VI par le professeur Knoptler, continuée par Hergenrother (l. VII et IX. 1887-1896), trad. franç. par H. Leclercq, en cours de publication, et qui compte parmi les plus remarquables œuvres historiques du siècle. Grâce à son pragmatisme, elle est devenue

une rentable histoire universelle du dogme, de l'organisation, du culte et de la discipline de l'Eglise. Une série de savantes monographies sur l'Alsacisme d'Orient. 3 vol., Ratisbonne, 1867-1869, sur les rapports de l'Eglise catholique et de l'Etat au moyen Age, Iritaurg. 1872, sur les *Etats pontificaux depuis la fin du IX^e siècle*, Fribourg, (1860. publiées par le cardinal Hergenrother, alors professeur à l'université de Wuxbourg, préparèrent la voie à son *Handbuch der allgemeynen Kirchengeschichte* 3 vol.. Fribourg, 1876-1880; 3^e Alit, 1881-1886 (traduction française par B. H. t. Paris, 1880 sq.), le manuel d'histoire ecclésiastique le plus complet et le plus richement documenté que possède l'Allemagne. Il existe à côté de ce dernier un grand nombre de manuels plus succincts portant chacun son cachet particulier, tels ceux de Ritter (1837), *Handbuch der Kirchengeschichte*, 3 vol., Bonn. 1830; d'Alzog, b^e digne disciple de Mòhler, *Lehrbuch der Universal Kirchengeschichte* Mayence, 1810; 10^e édit., par Kraus. 1882 (traduction française par Goscliler, 1^{re} édit.. Paris. 1881); de Kraus, Trêves, 1871; P. H. l., 1887 (traduction française par Godet et Verschaffel. Paris, 1891); de Funk. Butterabourg, 1886; 2^e édit., 1890 (traduction française par Hemmer, Paris, s. d.), qui publia en outre deux volumes de savantes recherches historiques sous le titre de *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1897-1899; de Brück, Mayence, 1871; 7^e édit., 1898, dont nous possédons également une *Histoire de l'Eglise catholique en Allemagne au XIX^e siècle*, Mayence, 1887 s(1890) 3 vol., et enfin de H. P. l., Fribourg, 1895.

L'histoire du peuple allemand depuis la fin du moyen âge, par J. Jansson (traduction française par E. Paris), mise à jour et continuée depuis la mort de Fauler (1891), par L. Pastor, professeur à l'université d'Innsbruck, est trop importante pour la période des origines et des premiers développements de la Réforme pour ne pas être nommée ici, malgré son caractère plus universel. On sait le succès prodigieux qu'elle a eu et qu'elle ne cesse d'avoir en Allemagne comme à l'étranger. Elle trouve son complément pour l'époque précédente dans l'histoire du peuple allemand depuis le XIII^e siècle jusqu'à la fin du moyen âge, que publie en ce moment le P. Michael, t. 1^{er}-if, Fribourg, 1897-1899 (l'ensemble doit embrasser de 6 à 7 volumes). Janssen et Michaël ont ajouté à leurs ouvrages des fascicules de défense, et une suite d'*Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volks*, publiées sous la direction de L. Pastor, apporte sans cesse de nouvelles contributions à l'histoire du peuple allemand depuis la réforme.

Nous sommes heureux de terminer cette longue énumération qui, pour être complète, devrait contenir encore un litre de nombreuses monographies, comme celles de Paulus, l'un des meilleurs connaisseurs de la littérature catholique du temps de la réforme, de Meister, Schlecht, Sdnilek, Schrurs, Spahn, etc., par la mention de l'*70^e anniversaire de la papauté* depuis la fin du moyen âge. de L. Pastor, dont le troisième volume vient de paraître en 3^e et 4^e édit.. Fribourg (traduction française par Furcy Raynaud. Paris, 1888 sq.). La période du moyen âge est étudiée par Gnsar, *Geschichte Roms und der Päpste* tnt *Mittelalters*, dont le premier volume se publie pour le moment. Fribourg.

Enfin, une sene de publications importantes entrepris par la *Görresgesellschaft*, sous la direction de Al. Ehses, met au jour les résultats des longues et fructueuses recherches faites par l'institut historique de la société dans les archives du Vatican. Nous indiquerons plus bas les revues périodiques dont le nombre et la valeur scientifique donnent à eux seuls une haute idée des efforts tentés par l'Allemagne catholique sur le terrain de l'histoire religieuse.

Comme publications de documents, citons les *Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum. Collectio Lucensis*, auctoribus presbyteris S. J.. 7 vol. gr. m-P. Fribourg, 1870-1890; *Leuni* X. P. M. Irgridu*, édité par le cardinal S. Hergenrother, 1^{er} vol., Fribourg, 1884 sq., 2^e vol. édité par Fr. Hergenrother, 1891. (Les registres des papes *ab condita Ecclesia ad annum 1118* usaient été publiés par Jall., Berlin, 1851; 2^e édition par Loivcnfeld, Ivdtrnbriinner et Ewald, sous le* auspices de Waltenbach, Leipzig, 1855-1888; pour la période de 1118 à 1301. par Pollhasl, 2 vol., Berlin, 1871-1875; 2^e éd. par Wattenbach.)

VII. Patrologie. — Parmi les branches spéciales de l'histoire ecclésiastique qui ont, dans ces derniers temps, acquis une importance particulière, il faut nommer tout d'abord la patrologie. Tnhemius (1516), par son *De scriptoribus ecclesiasticis*, 1^{re} 91, avait, dès l'époque de la Renaissance, inauguré en Allemagne les études patrologiques. Nous avons déjà mentionné les collections d'ouvrages patristiques publiées à Cologne, et l'*Anabaptis Patrum*, de Schram (1797). La période jésuite fut, comme nous l'avons dit plus haut, très favorable aux sciences patristiques. Lumper (1800) publia de 1783 à 1797, en 13 in-8^e. son *Historia theologico-critica de vita, scriptis atque doctrina SS. Patrum*, œuvre de bonne érudition; L. B. J. Busse, de 1828 à 1829. son *irundriss der christlichen Literatur*, en 2 vol. in-8^e. Mais l'œuvre classique par excellence, restée malheureusement inachevée, fut la *Patrologie* de Mohler, publiée après sa mort par F. X. Reithmayr. Ratisbonne, 1810 (traduction française par Cohen, Louvain, 1811), et embrassant les trois premiers siècles de l'ère chrétienne. A côté d'elle se distinguent les *Institutiones patrologies* de J. Fessier (1872), Innsbruck, 1830-1851. 2 in-8^e rééditées et mises à jour par B. lungmann, 1890 à 1896. L. *Lehrbuch der Patrologie und Patristik*, de Nirschl, 3 vol.. Mayence, 1881-1885, contient, outre d'abondantes données biographiques et littéraires, une riche collection de textes patristiques concernant les dogmes les plus importants; le *Grunder der Patrologie* d'Alzog, Fribourg, 1866, in-4^e; 2^e édit., 1888 (traduit en français par Bélet, Paris, 1877), riche en indications bibliographiques, a cédé la place à la *Patrologie* de Bardenhewer, 1891 (traduction française par Godet et Verschaffel, Paris, 1899 sq.), l'ouvrage le plus complet, le plus sûr. le plus fourni au point de vue des indications critiques et littéraires que l'Allemagne possède pour le moment. Parmi les éditions et publications de textes. citons les *Opera patrum apostolorum*, edit. F. X. Funk, 2 vol., Tubingue, t. I, 2^e édit., 1895; t. II, 1881. On trouvera un aperçu très soigné et très complet de toute la littérature patrologique des dernières années dans la savante publication du professeur A. Ehrhard : *Die allchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1850*, part. I. d. ms. *Stiassburger theol. Studen*, t. I. fasc. IV et V; la continuation paraîtra en 1900.

VIII. Histoire de la Théologie. — Connue la patrologie, dont elle est en quelque sorte la suite naturelle, longtemps négligée après Trilhem (voir ci-dessus), l'histoire de la théologie (du moyen âge et des temps modernes) fut cultivée avec prédilection par l'époque jésuite. Nous trouvons, à côté de simples dissertations et de courtes esquisses, des manuels plus volumineux. Les idées de réforme du la melle théologie y jouent un grand rôle. On ne s'étonnera pas cependant d'y constater une intelligence fort médiocre du véritable développement de la théologie catholique. Citons les écrits de Mayr (1774), Tobenx (Vienne, 1776); Schleiercher, *Institutiones theologiae litterariae theologicae ad prae-scriptum reformationis Vindobonensis usibus academicis accommodatum*, Prague, 1778; Stafler (Innsbruck, 1779), J. Moort (1779); Liphirdl (Innsbruck, 1779); J. M. Sailer, *Fragment einer Reformationgeschichte der christlichen Theologie*, 1^{re} 1m, 1779. Placide Stunner (1783), Hot-

valh (1783), Macarius a. S. Ella (1785), Krammer (1783); P.F.rdt, *Histonte litteraria thculugiir rudimenta XVIII libris comprehensa*, Augsbourg, 17K>, » vol.; R.iutrn-strauch (Prague, 1786); Wiest. *Introductio ni historiam literar. thcologur...*, Ingolstadt, 1791, etc. — Le XIV siècle ne noua a pos donné une histoire d'ensemble de la théologie catholique conforme aux besoins de l'époque actuelle, laissant ainsi au xx* siècle un vaste champ a cultiver. Il a fourni cependant d'îniportantes contributions. Nommons tout d'abord les importants travaux de Ch. Werner (f 1888), *Geschic.hle der apologelischen und poleniischcn Literatur der chrisllichen Théologie*, Schallhouse, 1861-1867, 5 vol.; *Geschichte der katho-Hschen Théologie seit dem Trirnter Konzil*, Munich, 1866; 2^e édit., 1889; *Drr h. Thomae von Aquino*, Ratisbonne, 185S-1859, 3 vol., dont le dernier traite l'histoire du thomisme; F. Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, Ratisbonne, 1860-1861, 2 vol.; *Bedadrr Ehrivurdigc u.srinr Zeit*, Vienne, 1875; Alcuin und sein Jahrhundert, cin Beitrag zur christlich-thcologischcn Literârgcschichte, Paderborn, 1876; *Die Scholastik des spûteven Mittrlaltcrs*, Vienne^ 1881-1887, 5 vol.; l'ouvrage de Il. L'immer, *Die vortridentmisehe katholischr Théologie des Befofniationszeilalters* et les monographie.¹ de N. Paulus suries théologiens catholiques adversaires de la Réforme (parus dans les *Strassburgrr theol. Studien* et le *Katholik, etc.*); les deux ouvrages déjà cités du P. Kfeutgen. *Théologie der Vorzeit; Philosophie der Vorzeit*; celui d Al. Schmidt, *Wissenschaftliche Richtungen auf dem Grbietcdes Katholicismus in neustr und ni gcgenwârtigcr Zeit*, Munich, 1868; h savant travail d'A. Ehrhard, *Byzantinische Théologie*, dans la *Geschichte der byzanhnischen Literatur* de Ch. Kruat-tacher, 2^e édit., Munich, 1897, qui ouvre un champ resté inexploré jusqu'ici; les esquisses de Dollinger. *Die Vrrgangenhcit und Gegcnwart der kathol. Théologie*, Ratisbonne, 1863, avec la critique parue sous le titre : *Vergangenheit und Gcgenwart der kathol. Théologie. Ein Urteil der Civiltatto)ica über die Bede des Stiftspropstes v. Dollinger*, Mayence, 1864; Kuhn, *Einleitung in die kathol. Dogniatik*, 2* édit.. Tubingue, 1859, p. 378 sq.; Schccben, *Dogniatik*, 1, p. 119 sq.; Heinrich, *Dogmat. Théologie*, 2^e édit., 1, p. 63 sq.; Kihn, *Encyklopædie*; F X. Kraus, *Uebrrr das Studium drr Théologie sont! undjetzt, llectoratsrede*, Fribourg, 1890; l'article *Théologie* par Schanz et les articles biographiques du *Kirchenlrrikon* de Fribourg. Nommons enfin pour terminer le *Nomenclator literarius reeentions theologia* catholica*: de IL Hurter, 2^e édit., Inspruck, i vol., dont les 3 premiers embrassent la période de 1561 à 1891, 1^{er} V celle de 1109 à 1563. Ce n'e<t pas, comme son nom l'indique suffisamment, une histoire proprement dite de In théologie, mais un répertoire biographique et bibliographique de premier ordre, rangé par ordre chronologique rl topographique, travail d'immense érudition, destiné a remire les plus insignes services à quiconque voudra s'occuper de l'histoire de la théologie.

IX. Histoire du dogme. — L'histoire du développement du dogme chrétien se rattache intimement à la patrologie et à l'histoire de la théologie. Son importance devait se faire sentir du jour ou la théologie dogmatique, alkindonnant la méthode purement scolastique, prenait un caractère plus positif et où le protestantisme tentait d'appuyer ses erreurs sur les doctrines de FÊgHso primitive, L'honneur d'avoir jeté les premiers fondements de cette science revient au xvn^e siècle français. Cependant le point de vue dogmatique proprement dit prédomine encore sur l'élément historique dans les magistrales œuvres de Petau et de Thomassin, Ce ne fut que vers le milieu du xvm^e siècle que l'histoire des dogmes devint l'objet d'une branche spéciale de l'histoire ecclésiastique cultivée tout d'abord par les protestants allemands.

I. HISTOIRES GfîN&fIAI FV DU DOGME. — Nous XT0il< VU la part importante que prit h méthode historique dans la théologie catholique du xix^e siècle en Allemagne. Le premier qui, après l'esquisse étanchée par L. Roeff, O. S. IL, 7 1828 (*Prinirc luust huitarico-thenlogicje ad usum candidatorum S. theologia*, Sal7.bourg, 181M897), tenta une exposition complete du développement historique du dogme, fut le restaurateur delà théologie catholique, H. Klce, *Lrhrbuch der Dogmengesehirhte*, 2 vol., Mayence, 1837 sq. (traduction française, par Mabire, Paris, 1818). La même année paraissait à Bonn un travail similaire, re*lé incomplet, de B. J. Ildg» rs, her-mésien el plus tard vi» ux-cathohque (f *Krih^he Jktrstellung der Han den und der orthodoxes dogmatischrn Hauptrichtungen in ihrer genctÀschm Bddung und Entiricklung rom Standpunkt des Katholicismus*, t. î. sect. i. L'ouvrage le plus complet que po-M'de jusqu'ici l'Allemagne catholique est celui de J. Schwane, professeur a l'Académie de Munster, f 1891. Il comprend quatre parties : *Dngmrngeschichtc der wrmcànu^hm Zeit*, Munster, 1862 (traduction française, par Paris, 18SG; la traduction a été revue et achevée par Iegerl, 6 vol., Pans, 19UJ-190i), 2* édit., Fribourg, 1892; *DagmmgescJdchte drr patristischen Zeit* f.125-787), Munster, 1869; 2 édit, Fribourg, 1895; *Dogmmgrschtrhle der mittL'rn Zeit* (787-1517). Fribourg, 1882; *Dogniengesdiichte der nruem Zeit*, Fribourg, 1890.

Il faut y ajouter les ouvrages de J. Zobl, *Dogmrngeschichte der kathohschen Kirche*, Inspruck, 1865, et de J. Bach. *Dogmrngæhirhte des .Vittelalim n/m chns-tologischen Standpunklc*, 2 vol.. Vienne, 1873-1875, 1« travaux pathologiques et [*Histoire des conciles* de Uefe-llegenrôther cités plus haut. Les questions de principes concernant l'importance et la méthode de l'histoire scientiDque du dogme ont été traitées en outre par Katschthaler {*Zeitschrift fur katholische TArolo^»e*, Inspruck, 1882. p. 472 sq.) et Const, de Sch uler, *Die Bedeutung der Dogmengcschichte vont katholischen Standpunkt aus eivrtert*, édité par T Esser, Ratisbonne, 188k

II. monographies. — Les études monographiques, dont on ne saurait trop reconnaître la nécessité, abondent depuis quelque temps. Citons :

1. *Théologie patristique en gènerai*. — L'essai de J. Sprinzl, *Die Théologie der apostolischen Vèler*, Vienne, 1880; Nirschl, *Die Théologie des h. Ignatius*, M lyi née, 1880.

L'histoire des dogmes particuliers a été surtout entreprise. Citons :

2> *Dieu et la création*. — K. van Endert, *Der Gottcs-beireis tri der patristischen Zeit*, Fribourg, 1869. J Stahl *Natûrlliche Gottescrkenntniss aus der Lehrs der Vâter*, Ratisbonne, 1869, cf. Roderfeld. *Theol&g. Quartalschrift*, Tubingue, 1881, p. 77 sq., 187 sq., 391 sq.; Atxberger, *Die Logoslehrv des Athanasius*, Munich, 1^0; Gangauf, *Des h. Augustin speculative Lehre von Gott dem Drrrxri-mgen*, Augslxiurg, 1865 et 1888; Grassmann, *Die Schôp-lungsdrhrr des h. Augustin und Darwins*, Ratis-bonn<'. ISS9.

3. *Incarnation*. — Bertram. *Throdorrti t^isct>pi Cy-ITU5IS doctrina christalogica*, Hddeshcim, 1883; Baltxer, *Christologie des h. Hilarius eon Poitiers*. Rottweil, 1SS9; AUberger, *Die I nsilndlichkrit Christi histortsch-dog-matische dargestellt*, Munich. 1883.

Ie *Hcdrnption et grâce*. — Pell, *Die Lehrs des h. Athanasius von der Sand und Erlôsung*, Passau, 1888; StrnkT, *Die Erlôsxmgslehre des h. Athanasius*, Fribourg, 189\$; Worter, *Die christliche Lehre uber das Verhàltniss von Gnadc und Freiheit von den apostolischen Zeitrn bi> auf Augustinus*, Fribourg. 1856, 1860; Humilier. *Des h Gregor t*on Nazianz Lehre von drr Gnadc*, Kempten, 1890; Scholl. *Dir Lehre des h. Bast-Hus von der Gnadc*, Fribourg, 1881; A. Koch, *Dir /lu-tuntut des h. Augustin in der Lehre von der Gnade*

und Prédestination, dans *Tübinger Quartalschrift*, 1890, 1891.

5* *Sacrements*. — Voir plus haut, au paragraphe sur la *Théologie dogmatique*, les ouvrages de Lint de Schanz et de Gilir. Indiquons de plus : Dollinger, *Die Lehre von der h. Eucharistie nach den Kirchensätzen der drei ersten Jahrhunderte*, Mayence, 1826; Hopfenmüller, *6. Returns de Eucharistia*... Bamberg, 1867; Nagle, *Die Eucharistielehre des h. Chrysostomus*, dans *Strassburger theol. Studien*, t. in, fasc. iv et v. Fribourg, 1900, etc.

6* *Eglise*. — Soder, *Der Hegri/J der Katholizität der Kirche und der Glaubens nach seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, Wurzburg, 1881; Specht, *Die Einheit der Kirche nach den h. Augustinus*, 1885; le même, *Die Lehre von der Kirche nach den h. Augustinus*, Paderborn, 1892.

7* *Eschatologie*. — Atzlérger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vor-nicônenischen Zeit*, Fribourg, 1896, faisant suite à l'ouvrage du même auteur : *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung*, Fribourg, 1890.

8* *Manalogie et culte des saints*. — A. Schäfer, *Die Gottesmutter in der h. Schrift*, Munster, 1887; A. V. Lehner, *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten*, 2^e édit., Stuttgart, 1886. Voir aussi les ouvrages archéologiques de Kraus, Liell, Wilpert, etc.; Beissel, *Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*, Fribourg, 1890; G. Kolb, *in die Marianische Literatur*, Fribourg, 1888; *Supplement*, 1900. Pour l'ensemble, voir ci-dessus : *Théologie dogmatique, Patrologie, Histoire de la théologie*.

X. *Archéologie chrétienne*. — L'histoire des études d'art et d'archéologie chrétienne en Allemagne se rattache au mouvement régénérateur de la vie religieuse et littéraire de la première moitié de ce siècle ainsi qu'au renouveau de l'archéologie chrétienne en France et en Italie.

Le romantisme y eut une grande part. J. Gürres, A. Henschperger et d'autres remirent en honneur l'art gothique du moyen âge, le professeur Kraus, de Fribourg, M^r de Waal et son école, au Campo Santo des Allemands à Borne, continuèrent le mouvement inauguré par l'illustre de Rossi en faveur de l'art chrétien antique et auquel la science protestante elle-même ne sut pas résister. Citons parmi les œuvres les plus importantes : F. X. Kraus, *Heilencyklopädie der christlichen Altertümer*, 2 vol., Fribourg, 1879-1886; *Borna sotterranea*, Fribourg, 1873; 2^e édit., 1879, et l'excellente *Geschichte der christlichen Kunst*, Fribourg, 1895 sq., I. t. il, du même auteur, le premier ouvrage de ce genre auquel il faut joindre *Allgemeine Kunst-Geschichte* du P. Kuhn, « Ein-leiden. qui se publie en ce moment, et l'ouvrage similaire plus succinct d'Ad. Fahn, Fribourg, 1887 sq.; E. Frantz, *Geschichte der christlichen Malerei*, 3 vol., Fribourg, 1887 sq.; II. Delzel, *Christi. Monographie*, 2 vol., Fribourg, 1891-1896. Nous devons une série de précieuses monographies sur l'art des catacombes à M^r Wilpert, qui défendit dans deux importantes études, *Prinzipienfragen der christl. Archéologie*, Fribourg, 1889, 1890, les principes d'interprétation de l'école catholique. De grandes publications statistiques et descriptives en partie richement illustrées, telles que celles du professeur Kraus sur les monuments d'Alsace-Lorraine, se publient dans les différentes parties de l'Allemagne sous les auspices des ministères publics. Les grands musées nationaux de Berlin, de Munich et de Nuremberg, quelques musées diocésains contribuent, pour leur part, avec les revues archéologiques et artistiques, telles que la *Zeitschrift für christl. Kunst*, DusM^rldorf, 1888sq., et la *Hörsische Quartalschrift*, Rome, 1889 sq., à l'essor des études archéologiques en Allemagne. On trouvera une nomenclature détaillée des travaux les plus récents

dans : *l'archéologie chrétienne en Allemagne*, rapport fait au congrès bibliographique international de Berlin par Eug. Muller, Paris, 1899.

XL *Théologie morale*. — Les théologiens allemands du 17^e et du 18^e siècle se tournèrent de préférence vers la morale. Nous avons à signaler ici quelques importants travaux qui se distinguent tous par un caractère casuistique et juridique plus ou moins prononcé. Ce sont la *Theologia moralis*, de Laumann (f 1635), Munich, 1625, 3 vol. in-4; de Pair. Sporerff. 1681), édit. de Venise, 1731; la *Medulla theologiae moralis*, de Busenbaum (1615), qui, grâce à sa concise précision et à son esprit éminemment pratique, n'eut pas moins de quarante-cinq éditions en vingt-cinq ans. P. Lacroix (t 1711) la commenta et saint Liguori s'en inspira plus tard.

A l'époque des grandes luttes entre le probabilisme des jésuites et le rigorisme des jansénistes, les moralistes allemands cherchèrent en bonne partie une voie moyenne. A. Reiffenstuel, des frères mineurs, suivit dans sa *Theologia moralis*, Munich, 1692, aux tendances juridiques et casuistiques très accentuées, les traces de Sporer. Parmi les autres théologies morales, publiées en grand nombre à cette époque, citons celles d'Ap. Hohmann, Kempten, 1737, 3 in-fol.; d'Elbel, Augsburg, 1750, 1751. et surtout d'Eusèbe Amort, Augsburg, 1758, 2 vol. in-4. Cette dernière marque un progrès sensible dans la méthode. Les matières purement juridiques sont élaguées; mais l'élément spéculatif n'y a pas encore trouvé la place qui lui revient.

La réaction de l'époque jésuite, en mettant à la place de la théologie morale une espèce d'éthique philosophique, puisée dans le rationalisme de Kant et de Fichte, outrepassa non seulement son but au point de vue méthodique, mais donna naissance à des œuvres d'une incomparable vulgarité.

Stettler, *Ethica communis Christiana*, 3 vol., Augsburg, 1782. 1802, et M. Sailer, *Handbuch der christl. Moral*, 3 vol., Munich, 1818; Soultzbach, 1834, entre autres, inaugurèrent le retour aux saines traditions du passé, en même temps qu'ils s'efforcèrent de répondre aux besoins nouveaux de leur époque. La morale de Hirsch, professeur à Fribourg-en-Brisgau, dont les principes dogmatiques s'épurèrent avec le temps, fit faire à la théologie morale, en tant qu'elle se distingue de la casuistique, un nouveau progrès. Tout n'y est pas parfait. Mais un souffle de vie et un esprit de saine chrétienne spéculation l'anime. Klee, Probst, C. Martin, Ch. Werner, Friedhoff, Simar, Prunner (traduction française par Bélet, Paris, 1880, 2 vol.), Jos. Schmid, Schwane, Linsenmann, et d'autres contribuèrent, pour leur part, à donner un caractère plus systématique, plus spéculatif, plus scientifique à la théologie morale. Une histoire approfondie de l'éthique chrétienne pouvant servir de base à une construction positive de la morale, répondant aux besoins de notre époque et aux efforts tentés de ce côté par le rationalisme, nous manque encore. Parmi les dernières publications qui se rattachent avec honneur aux traditions de l'école, il nous reste à nommer celles de Lehmann, *Theologia moralis*, 2 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1884; 9^e édit., 1899; d'Aerlins, Tournai, 1887; Paderborn, 1890; de Rappenhoner, et de Gopfert, 2^e édit., Paderborn, 1898, 3 vol.

XII. *Théologie pastorale*. — I. *Théologie pastorale au sens large*. — La théologie pratique ou théologie pastorale, dans le sens large du mot, embrassant dans son ensemble l'exposé des règles à suivre par le prêtre dans l'accomplissement de sa triple mission didactique (catéchétique et homilétique), liturgique (liturgie) et kénostique (théologie pastorale proprement dite), avait été dès les premiers temps de l'Eglise, quoiqu'en une forme plus populaire, l'objet d'importants écrits. Au moyen âge, outre les traités de saint Bernard et de saint Bona-

venture, de saint Laurent Justinien, «le saint Antonin, ceux de Rabon Maur qui nous regardi nî ici >péci.ibinent : *he institutione clericorum rt curemoniis tri trasiastieis*; *Dr divinis* sur;*amentis*, forment de «riables manuels de théologie pratique». Dans les temps modernes, les *Instruitiones pastorum* de saint Charb[^] Borroinve, les *Instructiones practical* de Ixdiner firent un grand bien en Allemagne. Ce n'est cependant qu'à partir de 1777 que la pastorale devint, comme *branche spéciale* de la théologie, objet de renseignement ecclésiastique. L[^] joséphisme en gâta l'esprit, comme il avait fait de tout le reste. Mais déjà en 1788, Sailer lui inspira par ses *Vorlesungrn ans* (*1er Pastoralthéologie*, et plus tard (1809-1811) par ses *Noue Britriige zur Bildung der GeistHclum*, "r édit*, Soultzbach, 1835, un souffle nouveau*. Sailer, s'émancipant lui-même de plus en plus de l'esprit «le son temps, exerça ainsi la plus salutaire influence sur les générations suivantes; chaque nouvelle édition de sa Pastorale marquait un nouveau progrès dans ce sens. L'un de ses meilleurs disciples, .l. Widmer, professeur à Lucerne, publia, en 1810, à Augsbourg, une série de *Vorträge uber Pastoraltheologie*, animés du meilleur esprit. Suivirent les ouvrages d'Amberger, Ratisbonne, 1851 ; V édit., 3 vol., 18i<1; de Benger, Itatisbonne, 1861-1863,3 vol[^] 2-édt.. 1890; de Kerschbaumer; de Gassner; de Schûch.Linz, 1865; 1 Dédt., 1899; «le Probst-*Throne der Seelsorge*, Breslau, 1883; 2- édt., 1885; «le Renninger-Gôpfert, Fribourg, 1893, et de Prunner, Paderborn, t. i. 1900.

2* *Catéchétique*. — La *catrchctique* en particulier, dont l'histoire a été beaucoup étudiée ces dernières années en Allemagne (et. Thalhofer, *Entwicklung des katholischen Kalechisntus in Deutschland von Canisius bis Dcharbe*, Fribourg, 1899, et les ouvrages de J. Mayer, Moufang, Gohl, Probst, *Geschichte der kathol. Katechese*, Breslau, 1886, Schôberl, etc.), a été l'objet de nombreux travaux. Quand, après l'invention de l'imprimerie, on put mettre entre les mains du peuple des manuels d'instruction religieuse, servant de base à l'enseignement oral, «le savants théologiens consacrèrent leurs forces à la composition de catéchismes populaires, J. Dielenhergor publia le premier catéchisme en langue allemande, à .Mayence, l'an 1531, un modèle du genre; le dominicain espagnol Pierre Solo, professeur à l'université de Dillingen, un catéchisme latin en forme de questionnaire, traduit bientôt en allemand (1519); le bienheureux Pierre Canisius, en 155., sa célèbre *Summa doctrinæ clinstianæ*, dont l'extrait, sous le titre *iF/nstitutioncs christ, pietatis, sive parvus cateclnsmus* (1561), fut traduit en allemand (Dillingvn, 1563), et servit longtemps de manuel populaire.

Les catéchismes de l'époquo joséphisle sont aussi superficiels que nombreux. Parmi les manuels et commentaires les plus usités «le nos jours, citons ceux de J. Dcharbe et de Spirago. auxquels il faut joindre les *Précis d'Hismre sainte*, avec commentaires, de Schuster el «le Knecht.

L'Allemagne possède en outre une riche collection d'excellents manuels d'instruction religieuse destinés à l'enseignement supérieur des colleges; tels ceux de Komg, Fribourg, 1881 sq.; «le Wilmers. Fribourg, 2 vol. 1897-1899; 3- édt., Itatisbonne, 1891 (outre son *Lchrbuch*, plus étendu, destiné aux professeurs, 1- édt. Munster, 1886); de Wedevver (Fribourg); «le Dreher (Munich et Fribourg), de Becker(Fribourg), le *Lchrbuch* bavarois, etc. Ajoutons immédiatement à ces derniers les directoires d'instruction religieusesupérieurede Waller, Itatisbonne, 1893; de Liessem, Munster, 1898,et de Brunner, Munich. 1898. ainsi «pie la nouvelle revue : *Munalddâtter fur den kath. Heligions-Vnterricht an hôheren Lehranstalten*, publiée à ('«dogue, 1900 s<|.

Pour la *catéchctique populaire*, il faut citer apres Posscevin, *Epistola ad Ivoncm*..., Ingolstadt, 1583, cl

Ixrtmer *Instructio practice*, Dillingen. 1682, 1[^] noms d'OverU*rg, lo grand restaurateur de la catechese, *Anteitung zum zwecknuustgen Schulunterrirhl*, Munster, K* «-dit., 1814; *Hehgionshandbuch*, 2 vol., Mun-ter. etc. ; d'il. Gruber, *Katechetische Vorlesungrn*..., Sal/.bourg, 1838; 2' édt., 1836; *Praklisches Handbuch der Katechelik*, Salzbourg, 1832,continu- par H. Schwarz,O. S. IL, 7 vol., Ratisbonne, 1876-1885, el de J. B. Hirscher, dont la *Katechrlik*, Tubingue, 1831, écrite avec chaleur et une profonde conviction de la grandeur du magistère sacerdotal, exerça la plus heureuse influence el fut en moms de dix ans quatre fois éditée.

il" *Homiléhgue*. — *L'homilétique* est déjà traitée au moyen âge dans l'écrit de Raban Maur* *De institutione clericorum*, I. III ; au xvi- siècle par Jérôme Duncersheim, 1513, *De modo prædicandi* ; Humlært. O. P., *De cruditione concinnatorum* ; par B[^]uchlm et Érasme, comme représentants de l'humanisme, et Ulrich Surgant. Devenue, vers la tin du xvni- siècle, branche spéciale de l'enseignement, elle fut de nos jours cultivée avec succès par Kleutgen, *Ars dicendi*, Bonn, 1817; J. Lutz, Tubingue, 1851, et surtout par J. Jungmann. *Theone, der geistlichen lirrdsamkeit*, 2 vol., Fribourg. 1877; 2- édt., 1881; N. Schlciniger, *Die Bildung des jungen Predigm*, Fribourg, 1861; 1- édt., 1891, et une série d'autres ouvrages; F. Bellinger, *Aphonsmen über Predigt u. Predîfer*,Fribourg,1888,etc.Parmi les meilleures éditions el coll«Nrtons de sonnos, citons celles de Forster, d'Ehrie,d'Eberhard, de Schleiniger, la *ihbliothek deRæss* et Weiss. Francfort, 1849 sq.» de Hungari, *Musterprrdigten*, Francfort, 3* édt., 25 vol.. 1859, el de Scherer, 3-cl 1* édiL, Fribourg, 1888 sq., 8 vol.

L'histoire «le la prédication en Allemagne a été traitée par Cruel (Detmold. 1879). Probst (Breslau, 1[^]1), Linsenmayer(Munich, 1886 et 1889), Jostes, Landmann,etc.

D *Liturgie*. — La *liturgie*, en tant quelle appartient à la théologie pratique, avait pris dans la *restauration carlovingiennr* une place très importante. Ce fut encore Balun Maur qui, en Allemagne, et notamment à Fulda, lit fleurir les études liturgiques. Son disciple Walafrid Strabon, abbé de Reichenau, donna dans >on *De ivrum ecclesiasticamm exorrffîm et incrementis*, une précieuse contribution à Fhi>toire de la liturgie, tandis qu'Ama-laïre de Metz (*)■ 857). en dédiant à Louis le Débonnaire son livre : *De ecclesiasticis officiis*, s'exposait à de vives critiques de la part de ses contemporains à cause du « subjectivisme de ses interpr. talions », mais n'en exerça pas moins sur tout le moyen âge une grande influence. Plus tard, Berno de Heichenau (γ 1018), Robert de Deutz (f IL15) (voir aussi les sermons de Berthold de Itatisbonne f 1272), Denvs le Chartreux (7 1171) el Gabriel Biel (f 1195) publièrent des écrite liturgiques.

La Réforme, contre laquelle une connaissance plus approfondie de la liturgie catholique eût été une arme puissante, contribua, du moins par son opposition au culte traditionnel, à faire revivre les études liturgiques. Berthold de Chiemsee(f 1513) el Georges Wicelius(j- 1573) opposèrent au protestantisme une explication populaire «le la liturgie catholique. L'étude scientifique des antiques monuments de la liturgie fut inaugurie dans l'Allemagne catholique par Georges Cassander (·)· a Cologne, 1566), *Liturgica*, Cologne, 1561 ; Jean Cocblius (7 1522). *S/H culum antupuv devotionis*, Mayence, 1519; M. Ihttorp (7 1581), dans si riche collection décrits liturgiques du moyen âge. Cologne, 1568. Le xvn- et le xvm- siècle, l'époquô classique des grandes publications liturgiques, ne virent surgir aucune œuvre importante en Allemagne (nommons cependant les écrits archéologiques de J. Grvtser Itatisbonne, 1oit-17II, 17 fol.), jusqu'à ce que Martin Gerberl de Saint-Biaise publiât le n siillat de ses longues et infatigables recherches, «Luis ses inappréciables ouvrages : *De cantu et musica sacra*..., Saint-Biaise, 1774,5 vol. in-i-; le/us *hlur-*

gia ntemannica, 1776. 2 in-1e; *Monumenta veteris Ltingue atentannisc*, 1779.2 in-1*. Ses *Principia theologi* liturgie**, Augsburg, 1759. 1 vol. in*8*, peuvent être considérés comme le premier manuel de liturgie. Le naturalisme de l'époque jésuite fut fatal surtout à la liturgie. Une véritable manie de « réforme liturgique » s'était emparée des esprits. Les écrits du temps sont pour la plupart sans valeur. Citons parmi les réformateurs : Bbu (f 1798), Dorsch (f 1819), Graser (f 1841), Werkmeister (7 1823), Wessenberg (f 1860); parmi leurs adversaires Goldhagen (f 1794), Ed. Sienna, *Die Liturgie der Kirche*, Augsburg, 1810, 3 vol., Her. Hayd (f 1873).

La régénération du catholicisme et surtout le renouvellement des études historiques et archéologiques amena, vers 1830, une restauration de la science liturgique. Th. Lienhart de Strasbourg venait de publier (1829) son opuscule, *De antiquis liturgiis*. En 1832 parut la 1^{re} édition, encore imparfaite à la vérité, de la *Liturgik der christkatholischen Religion*, de X. Schmid (f 1871), Passau, 2 vol., refondue plus tard en 3^e édition (1810-1842) et qui devint le point de départ d'une série de publications systématiques et scientifiques du même genre, telles que la *Liturgik*, de J. B. Lûft (f 1870), Mayence, 1811-1847, 2 vol., et celle de Fluck (f 1865), Batisbonne, 1853-1855, 2 vol. La *Liturgia sacra*, de Marxohl et Schneller, Lucerne, 1831-1813, 5 vol. in-8°, est une riche collection de matériaux liturgiques. Enfin Thalhofert (f 1891) dans son *Handbudi der kathol. Liturgik*, Fribourg, 1883-1893, 2 vol., fournit un travail d'ensemble à la fois systématique, historique et richement documenté. Un grand nombre de monographies sont dues à la plume du professeur Probst de Breslau, de Kreuser, Hettinger, W. A. Maier, Bickel, N. Gühr (sainte messe), B. Schafer, Hoffmann (eucharistie), Lorinser, Tapphorn (pénitence), Heimbucher (confirmation et extrême-onction). Voir aussi les ouvrages dogmatiques de Schanz, Fribourg, 1893, et de Gühr, sur les sacrements, Bringer (indulgences), Kehrein, Bismarck et Schulte (honnologie), Hartmann (rubriques).

> *Pastorale au sens strict*. — Les questions de *pastorate* dans le sens strict du mot se rapportant soit à la vie sacerdotale en elle-même, soit à l'action du prêtre sur la vie privée et publique des fidèles et notamment sur la famille, l'école, la presse, les multiples organisations sociales, au soin des pauvres et des malades, à la préservation intellectuelle et morale des faibles contre les dangers de la corruption sociale, sous quelque forme quelle se présente, à la lutte active contre cette corruption elle-même, en un mot toutes les questions de *pastorate individuelle et sociale* ont été traitées soit dans les ouvrages de pastorale cités plus haut, soit dans des monographies plus ou moins étendues, plus ou moins scientifiques ou populaires. C'est un terrain où il reste beaucoup à faire. Les besoins, les dangers nouveaux, la situation de l'Eglise vis-à-vis des grandes questions sociales qui agitent le présent, imposent au clergé de grands devoirs. On ne s'étonnera pas si dans les nombreux articles de revues touchant la pastorale, l'action sociale du clergé occupe une place importante. Mais il nous manque sur ce sujet un livre répondant complètement aux exigences de notre époque, basé en même temps sur de solides principes théologiques et une mûre expérience.

Comme directoires de la vie sacerdotale, citons les ouvrages de Fr. Hurter, *Die Pflichten des Priesters*, 2^e édit., Schaffhouse, 1811, de Lorinser, *Geist u. Beruf des kath. Priesters*, Ratisbonne, 1858; de Hohwart, *Handbücher für den priesterlichen Leben*, 13 parties, Schaffhouse, 1865 sq.; de Kugler-Vogel, *Der Priester*, 3^e édit., Batisbonne, 1886; de Cramer, *Der apostolische Seherg*, 2^e édit., Dülmen, 1890.

Par ailleurs, il faut citer O. Sailer. 1831, Dorsch, 1851. J. Kehrwin, *Handbuch der Erziehung*

1876; 7^e édit., 1890; Ohler, *Handbuch der Erziehung...*, 9^e édit., Mayence, 1878; Rolfus et Pfister, *Encyclopédie der Erziehung u. des Unterrichtswesens nach kathol. Principien*, 5 vol., Mayence, 1881, ainsi que les deux bibliothèques d'œuvres pédagogiques paraissant depuis 1888 à Fribourg (Herder) et à Paderborn (Schöningh).

L'administration des paroisses dans le sens le plus large du mot fait l'objet d'une bibliothèque manuelle destinée aux diocèses de la Bavière : *Handbibliothek für die pfarramtliche Geschäftsführung im Königreich Bayern*, publié par L. H. Krich. Passau, 1895 sq., 1 vol. (1. administration proprement dite; 2. chanté publique; 3. administration temporelle; 4. écoles).

La part prise par le clergé allemand au mouvement social contemporain est, on le sait, fort considérable. Notons ici les écrits de Ketteler, *Die Arbeiterfrage und das Christentum*, 1^{re} édit., avec introduction de Windthorst, Mayence, 1800; de Litke, *Die soziale Frage*, Paderborn. 1877; *Kapital u. Arbeit*, 1880; *Die Arbeiterfrage und die Bestrebungen zu ihrer Lösung*, 3^e édit., 1900; de Balzinger, *Die Volkswirtschaft*, 1882; d'Albertus, *Die Sozialpolitik der Kirche*, 1881; d'Eberle, *Sozialpolitische Fragen der Gegenwart* (voir surtout pour l'action sociale du clergé, p. 104-160), Stans, 1889; de Winterer, *Die soziale Frage, beleuchtet durch die Stimmen aus Marien-Laach*, Fribourg, 1891 sq., 13 fascicules (voir surtout fasc. iv; Lehmkuhl, *Die soziale Noth und der kirchliche Einsitz*, 1892), ainsi que les publications du *Volkverein für das katholische Deutschland*.

Le prêtre au lit du malade : tel est le sujet d'un certain nombre de manuels pratiques publiés par Falger, Munster, 1867; Feller, Augsburg, 1879; Hettinger, 4^e édit., Fribourg, 1893, etc. Ajoutons-y les ouvrages de *médecine pastorale* de Stühr, 2^e édit., Fribourg, 1882; Capellmann, Aix-la-Chapelle, 10^e édit., 1895; 3^e édit., latine, 1892; Marx, Paderborn, 1891. et la *Pastorale Psychiatrie* de Familier, Fribourg, 1898.

XIII. Droit canon. — Les études de droit canonique bénéficièrent dès le xv^e siècle du renouveau des sciences historiques. L'élément historique, l'étude critique des sources, déjà inaugurée par Nicolas de Cuse, devint partie intégrante de la science canonique. On continua, il est vrai, à donner au côté purement juridique et pratique une place prépondérante dans l'enseignement comme dans l'exposition écrite en commentant le *Coignis juris*. D'autre part, un grand nombre de questions canoniques se traitaient dans la théologie morale qui prenait elle-même un caractère juridique fortement accentué (voir ci-dessus). Cependant les premiers ouvrages de droit canon que nous avons à citer, ceux de Il. Canisius, *Summa juris canonici*, Ingolstadt, 1588 sq., in-V; de P. Laymann, S. J., *Jus canonicum*, Dillingen, 1666; de J. Streinius, *Summa peris canonici*, Cologne, 1658; de Il. Pirhing, *Jus canonicum*, Dillingen, 1674, 5 vol. in-fol., tendent déjà à se rapprocher d'une forme plus systématique.

Le xviii^e siècle cultiva le droit canon avec prédilection. Jésuites et bénédictins rivalisèrent de zèle dans l'étude des décrétales. Parmi les premiers nommons F. Schnalzgniber, *Jus ecclesiasticum universum*, Dillingen, 1719, 6 vol. in-4., et V. Pichler, *Jus canonicum practice explicatum*, Ingolstadt, 1728, in-V; parmi les derniers, Fr. et Ben. Schmier, *Commentarii in libros I Decretalium*, Salzbourg, 1718-1722, 5 vol. in-4.; *Commentarius in jus canonicum universum*, Salzbourg, 1735, 3 vol. in-fol.; Grég. Zallweln, *Principia juris ecclesiastici*, Augsburg, 1763, 1 vol. in-4.. Il faut y joindre le franciscain A. Rillienstuel, *Jus canonicum universum*, Venise, 1717. 5 vol. in-fol., et le prémontré H. Schnorrenberg. *Institutiones juris canonici*, (Tologne, 1710.

L'ouvrage le plus marquant, quoique les traces du

mouvement jésuite s'y tissent déjà sentir, est celui de Zallweien. Deux caractères le distinguent : son esprit systématique et la place importante donnée au droit ecclésiastique allemand. Le canoniste J. C. Barthel, de Würzburg, l'avait précédé dans cette dernière voie en une série de monographies, telles que *Historia pacificationum Imperii circa religionem*, Würzburg, 1736, *De pire reformandi*, Würzburg, 1744, tandis que le jésuite J. Dinner, dans son *Apparatus eruditionis ad jurisprudentiam præsertim ecclesiasticam*, Augsbourg, 1754 sq., 13 vol. in-4° venait de réunir tout ce qu'il avait pu amasser de matériaux pour l'étude du droit canon au point de vue à la fois scolastique et historique.

Sous l'influence du gallicanisme et notamment du droit ecclésiastique de Van Espen. *Jus ecclesiast. universum*, Cologne, 1762; Mayence, 1791, le coadjuteur de Treves, Nicolas de Hontheim (7 1790), publia en 1763, sous le pseudonyme de Fébronius, son livre : *De statu Ecclesias et legitima potestate Rom. pontificis*, qui ne tendait à rien moins qu'à détruire par sa base l'organisation monarchique de l'Église et à l'asservir au pouvoir absolu de l'État. Il trouva des adversaires dans les jésuites Kleiner, Zech, Schmidt, etc. ; mais il répondait d'instinct à l'esprit du temps pour ne pas exercer en Allemagne une énorme influence. L'histoire et la philosophie rationaliste de l'époque devaient contribuer à replacer le droit ecclésiastique sur des bases nouvelles, ou plutôt, à ce que prétendaient les légistes jésuites, sur la base de l'antiquité chrétienne. Les institutions de droit canonique animées de l'esprit de Fébronius pullulèrent bientôt. Celles de J. P. Kieggel, professeur à Fribourg-en-Brigau, puis à Vienne, 4 vol., 1768 sq., ont encore une certaine valeur; Rautenstrauch (1776). Eybel (1777), Lochstein, etc., sont tombés dans le profond oubli qu'ils n'ont que trop mérité.

En 1822 parut à Bonn la première édition du *Lehrbuch des Kirchenrechtes mit Berücksichtigung der neuesten Verhältnissr*, de F. Walter (f 1879). 14^e édit., 1871. L'évolution « partielle » faite dans les idées, le renouvellement de la vie catholique qui se préparait en Allemagne, le retour aux saines traditions du passé qu'une élite d'esprits guéris du rationalisme de l'époque jésuite et révolutionnaire allait bientôt inscrire sur son programme d'action, trouvaient déjà leur expression dans ce livre, écrit, du reste, dans un esprit de grande modération. Autour du grand Gorres, qui en 1838 lançait dans le public pour la défense de la liberté de l'Église son *Athanasius*, se formait toute une école de juristes, à la fois historiens et philosophes, qui proclamèrent hautement le rétablissement de la puissance et de la liberté de l'Église, comme condition indispensable de la régénération sociale et politique de l'Allemagne. Les *Historisch-politische Blätter*, fondées par Gorres et Phillips, en 1832, servirent d'organe à ce mouvement. F. J. Buss, professeur de droit civil et ecclésiastique à Fribourg, esprit fécond et universel, en fut par ses nombreux écrits, *Ueber den Einfluss des Christenthums auf die Lehre von Recht u. Staat*, Fribourg, 1841, etc., son activité sociale et politique l'un des principaux promoteurs. La lutte purement scientifique fut menée par E. de Moy, le fondateur de l'*Archiv für katholische Kirchenrecht*, Innsbruck. 1857 sq., puis Mayence, dans sa *Philosophie des Rechts auf katholischem Standpunkt*, 2 vol., Vienne, 1854-1856, et Waller lui-même dans sa *Juristische Encyclopädie*, Bonn. 1856, et son *Naturrecht u. Politik*, 1868.

Phillips, le digne collaborateur de Gorres, appelé comme lui par le roi Louis II à une chaire de l'université de Munich, publiait en 1845 le 1^{er} volume de son célèbre ouvrage : *Kirchenrecht*, 8 vol., Batisbonne, 1815-1869. C'était un événement pour la science catholique. À une connaissance approfondie des sources, à une conception vraiment scientifique de son sujet. Fauteur joi-

gnait une parfaite orthodoxie. Les rapports de Fébronius et de la société furent traités avec une largeur de vues et une sûreté de doctrines remarquables. Phillips continua lui-même dans un manuel plus succinct, destiné à l'enseignement. Le résultat de ses études, *Lehrbuch des Kirchenrechtes*, Batisbonne, 1850-1862. 2 vol.; 3^e édit., par Moufang, 1881. En même temps, J. Fr. de Schulte éditait son *System des allgemeinen kathol. Kirchenrechtes*, 2 vol., Göttingen, 1856, suivi d'un manuel (JMU) dont la 3^e édition (1873) devait malheureusement porter les traces du vieux-catholicisme. D'autres manuels plus ou moins étendus, avec un caractère à la fois scientifique, systématique et pratique, suivirent : tels ceux de Vering, Fribourg, 1876; 3^e « Mit. » 1893 Un complet ; de Silbmann Batisbonne. 1880; 2^e édit., 1889; de Lammer. Fribourg, 1836; 2^e édit., 1892; de Scherer, Grate « Leipzig, 2 vol., 1886-1891 ; de Ph. Hergvorth, Fribourg, 1888, et de Heiner, Paderborn, 1893-1894, 2 vol.

Le droit *malinomial*, en particulier, cultivé avec prédilection au commencement du siècle par suite de l'ingérence de l'État dans la législation du mariage, fut l'objet d'une série de travaux d'ensemble de la part de Roskovany, Vienne, 1837; Schulte, Göttingen. 1855; Hrvu-ler. Tubingue, 1889; lb* m. r. MunMvr, 1889.

XIV. Encyclopédie. — Sous ce titre on comprend aujourd'hui soit un ensemble de connaissances théologiques embrassant les différentes branches de la science sacrée et groupé d'après une norme quelconque, par ordre des matières, ou par ordre alphabétique (encyclopédie « matérielle »), soit une exposition systématique des principes, de la méthode, de l'organisme des sciences théologiques (encyclopédie « formelle »). Ce qui caractérise la première, c'est la richesse, l'abondance des matériaux qu'elle fournit; ce qui fait l'essence même de la seconde, c'est l'unité idéale, philosophique, à laquelle elle ramène la multiplicité des connaissances théologiques.

Toutes les époques ont eu leurs encyclopédistes; mais c'est le propre des périodes de transition, où le génie créateur de l'époque précédente cesse d'être fécond, où l'on sent le besoin de conserver, de réunir, de transmettre à une époque nouvelle les trésors du passé, d'affectionner surtout ce genre de travail intellectuel.

La fin de l'époque patristique, marquant le passage à la théologie scolastique, une longue période à la vérité, nous offre à côté des Institutions de Cassiodore (7 569), des Etymologies d'Isidore de Séville (7 636), des œuvres de Bède le Vénérable (*). 745), le *De universo* et le *De institutione clericorum*, de Raban Maur (+856), *Vlmago mundi*, de Bernold de Saint-Blaise (7 1116), le *Hortus deliciarum*, de Ilvrrade de Landsperg (7 1116), où la théologie est traitée en partie à l'aide des sciences profanes qui lui servent de base.

Denys le Chartreux fut l'encyclopédiste par excellence de la troisième période scolastique.

Pour le xv^e siècle citons le savant mais paradoxal Caramuc de Lobkovitz, O. Cist. (f 1682), coadjuteur de l'archevêque de Prague, dont la *Theologia intentionalis*, — *pr. Tten-intentionalis*, — *naturalis*, — *rationalis*, — *monialis*, — *regulans* et *VEficyrtop/rdia concionatona* forment une vaste encyclopédie des différentes branches théologiques.

Gérberl de Saint-Blaise (7 1798) dans ses *Principia theologiae exotericæ*, — *dogmaticæ*, — *morals*, — *hlur.* giac*, etc., 1757 sq., qu'il avait fait paraître « 1^{er} de Γ. 1/7χ-ratus ad eruditionem theologicam (1754) et du *De recto et perverso tuu theologiae sehotasticæ* (1756), est, pour la seconde moitié du xviii^e siècle, le représentant de la théologie encyclopédique. Son but n'est pas tant d'offrir une grande abondance de matériaux que d'établir un plan complet de théologie et, en élargissant le cadre des études ecclésiastiques, de donner à l'étude « des *SLI.UCC3 positives* du dogme la place qui leur convient.

À partir de ce moment les questions d'introduction, de méthode, de division systématique de la théologie furent traitées avec prédilection : l'encyclopédie « formelle » prenait sa place comme branche spéciale de la science sacrée. Ce n'est pas que le besoin d'une « méthodologie théologique » ne se fût déjà fait sentir dès le début de l'ère moderne. Après Gerson (f 1129) et Nicolas de Clémange (7 1111), Érasme de Rotterdam avait, en 1592, dans sa *Ratio et methodus compendio perveniendi ad veram theologiam*, demandé le retour à la méthode positive. L'ouvrage du jésuite Possevin (7 1611), *Bibliotheca selecta, in qua agitur de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute omnium procuranda*, avait été, peu d'années après son apparition (Home, 1592), réimprimé en Allemagne, Cologne, 1607, ainsi que l'*Apparatus ad positivam theologiam methodicus* de Pierre Annatus (f 1715), Paris, 1701 ; 2^e edit., Wurzburg, 1726.

En 1786 parut l'*Encyclopedia et methodologia theologica*, de E. Oberthür (7 1832), remaniée plus tard en langue allemande sous le titre de : *Theologische Encyclopedie*, Augsburg, 1828, 2 vol., et de : *Méthodologie der theologischen Wissenschaften*, Augsburg, 1828, en somme plus remarquable par son étendue que par sa profondeur.

Le XIX^e siècle enfin vit paraître une série de travaux plus serres, plus concis, plus systématiques et plus solides, tels que ceux de Drey (f 1853), *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt u. das kath. System*, Tübingue, 1819; de Klee (f 1810), *Encyklopädie der Theologie*, Mayence, 1832; de Staudenmaier (7 1856), *Encyklopädie der theol. Wissenschaften als System der geordneten Theologie*, Mayence, 1831; 2^e édit., 1810; de Wirthmüller, Landshut, 1871; de Kihn, *Encyklopädie und Methodologie der Theologie*, Fribourg, 1892 (avec de nombreuses indications bibliographiques), et de Krieg, Fribourg, 1899, ainsi que le *Timotheus, Briefe an einen jungen Theologen*, de Hettinger, 2^e édit., revue par A. Ehrhard, Fribourg, 1897.

L'Allemagne catholique possède également pour la théologie un répertoire encyclopédique de premier ordre dans l'ouvrage publié par Welzer et Welle : *Kirchenlexikon*, I^{er} édit., Fribourg, 1816-1860, 12 vol. (traduit en français par Gerschler; 2^e édition sous la direction de Hergenrother et Kaulen, 1886 sq. Il avait été précédé du *Kirchenlexikon* d'Aschbach, Mayence, 1 vol., 1816-1850. Enfin les *Bibliothèques théologiques* de Herder (Fribourg) et de Schöningh (Paderborn), forment chacune un ensemble d'ouvrages théologiques qui équivaut à une vaste encyclopédie et donnent une haute idée du développement actuel des sciences sacrées en Allemagne. Citons pour terminer les répertoires de bibliographie théologique, tels que le *Thesaurus librorum ecclesiae catholicae*, 2 vol., Wurzburg, 1818-1850, suivi d'un supplément et d'une table sous le titre de *Theologisches Fach- und Sachregister*, Würzburg, 1850; le *Systematisch geordnetes Repertorium der katholisch-theologischen Literatur, welche in Deutschland, Österreich und der Schweiz seit 1700 bis zur Gegenwart erschienen ist*, de J. G. I. I., Paderborn, 1895; pour la période de 1870 à 1897, la *Bibliotheca Theologiae et Philosophiae catholicae* de Körtz, Munich, 1897.

XV. REVUES. — Pour compléter le tableau ci-dessus, nous donnerons l'énumération des principales revues qui servent d'organes au mouvement théologique contemporain.

I. *USITES BIBLIOGRAPHIQUES BT CRITIQUES*. — I. *Zweiterarischer Landweiser*, zunächst für alle Katholiken deutscher Zunge, publié et rédigé par F. Hülkamp, Münster, 1862 sq. à 21 livraisons par an.

2. *Litterarische Rundschau* für des katholische Deutschland, publiée par von G. Hoberg, Fribourg, fondée par Kohler, en 1875, rédigée plus tard par

Stamminger, 1878-1881, puis par C. Krieg, 1881-1889, 12 numéros par an.

II. *REVUES SCIENTIFIQUES BT LITTÉRAIRES EMBRASSANT ÉGALEMENT LA THÉOLOGIE*. — I. *Shimmen aus Maria-Laach*, katholische Blätter, Fribourg, 1865 sq., 12 fascicules par an, rédigées par les pères jésuites.

2. *Historisch-politische Blätter* für das kathol. Deutschland, publiés par von Ed. Jorg, Munich, 1848 sq., 12 fascicules par an : revue fondée par Gorres, Phillips, Mohler, etc., pour la défense des intérêts catholiques.

3. *Natur und Offenbarung*, Organ zur Vermittlung zwischen Naturforschung und Glauben, Münster, 1851 sq., 12 fascicules par an.

4. *Natur und Glaube*, publié par J. E. Weiss, Passau, 1897 sq., 12 fascicules par an.

5. *Neu-KVUES und OLOGIQUES*. — I. *Theologische Quartalschrift*, in Verbindung mit mehreren gelehrten, publié par les professeurs de théologie de l'université de Tübingue, Tübingue, 1819 sq., 4 fascicules par an.

2. *Der Katholik*, Zeitschrift für kathol. Wissen und kirchliches Leben, publié par J. M. Rauch, avec la collaboration des professeurs du séminaire épiscopal de Mayence et du lycée épiscopal d'Eichstätt, Mayence, 1821 sq., 12 fascicules par an, fondé par A. Raess, plus tard évêque de Strasbourg et N. Weiss, plus tard évêque de Spire, tous deux professeurs au grand séminaire de Mayence.

3. *Strassburger theologische Studien*, publié par A. Ehrhard et E. Müller, Fribourg-Strasbourg, 1892 sq., fascicules paraissant librement, dont quatre forment 1 volume. 3 volumes ont paru jusqu'ici.

4. *HELVETIQUES*. — *Biblische Studien*, publiées par O. Rardenhewer, Fribourg, 1895 sq., fascicules paraissant librement, dont quatre à six forment 1 volume. 1 volume ont paru.

V. *HELVETISCHES QUARTALSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND KIRCHENGEHISTORIE*. — I. *Historisches Jahrbuch*, publié au nom de la *Gesellschaft*, par Jos. Weiss, Munich, précédemment Münster, 1880 sq. 1 fascicules par an, embrassant l'histoire profane et ecclésiastique avec d'abondantes notices bibliographiques.

2. *Archiv für Literatur- und Kirchen-Geschichte des Mittelalters*, publié par H. Denifle et F. Ehrle, Berlin, plus tard avec le concours de la *Gesellschaft*, Fribourg, 1885 sq.

3. *Kirchengeschichtliche Studien*, publiées par Knöpper, Schörs, Sdrak, Münster en Westphalie, par fascicules libres, 1899.

4. *Forschungen zur christl. Literatur und Dogmengeschichte*, publiées par A. Ehrhard et J. P. Kirsch, Mayence, 1900.

VI. *HELVETISCHES ANTHROPOLOGISCHES*. — 1. *Römisches Quartalschrift für christl. Alterthumskunde und für Kirchengeschichte*, publiée par A. de Waal et Et. Ehses, Borne et Fribourg, 1887 sq., 1 fascicules par an.

2. *Zeitschrift für christl. Kunst*, publiée par Schnütgen, Düsseldorf, 1888 sq.

3. *Archiv für christl. Kunst*, publié par Detzel, Stuttgart, 1881 sq.

VII. *HELVETISCHES DROIT CANON*. — *Archiv für kath. Kirchenrecht* mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, (Österreich-Ungarn und die Schweiz, publié par Heiner, Mayence, 1857 sq., 6 fascicules par an, fondé par Moy, longtemps rédigé par Vering.

VIII. *HELVETISCHES ANTHROPOLOGISCHES*. — I. *Der katholische Seelsorger*, Wissenschaftlich-praktische Monatschrift, publié par Heiner, Otten et Wöckel, Paderborn, 1889 sq., 12 fascicules par an.

2. *Pastor bonus*, Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft u. Praxis, publié par P. Einig et A. Millier, Trèves, 1889 sq., 12 fascicules par an.

3. [Passauer] *Theologisch-praktische Monatschrift*,

Central-Organ der kath. Geistesbildung in Bayern, publié par Pdl et Krick, Passau, 1891 sq.. 12 fascicules par an.

En outre une série de *diocésaines*, telles que celles de Cologne, Munster, Metz. *Revue ecclésiastique de Mclt*, 1890 sq.. Strasbourg, *Ecclesiasticum Argentoraticum*, 1888 sq., d'abord sous le titre de *Bulletin ecclésiastique*, 1882 sq., etc.

ix. *monatshefte für Philosophie und praktische Theologie*, publié par E. Commer, Paderborn, 1886 sq.. » fascicules par an.

2. *Philosophisches Jahrbuch*. Auf Veranlassung u. mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft, publié par C. Gutberlet, Fulda, 1888 sq., * fascicules par an.

Pour les revues disparues, voir D.G.Li : *Systematisch-geordnetes Repertorium der katholisch-theologischen Literatur seit 1700*, I vol., Paderborn, 1895, p. di sq.

K. Werner, *Geschichte der kathol. Theologie* (in Deutschland). Seit dem Tridentiner Konzil bis zur Gegenwart, 2^e éd., Munich et Leipzig, 1889; du même, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der katholischen Kirche*, 5 vol.; du même, *Die Scholastik des spätmittelalters*, 3 vol., Vienne, IWI-SKI; Hurler, *Nomenclator literarius recentioris theologiae catholicae*, 2^e éd., Innsbruck, 1892-1899, 4 vol. (travail d'immense érudition); Kihn, *Encyclopédie u. Methodologie der Theologie*, Fribourg, 1892; Krieger, *Encyclopédie der theologischen Wissenschaften nebst Methodenlehre*, Fribourg, 1899; Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, t. I, p. 60 sq.; Heinrich, *Dogmatische Theologie*, 2^e éd., t. I, p. 63 sq.; Al. Schmid, *Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholizismus in neuester und in gegenwärtiger Zeit*, Munich, 1802; Schanz, art. *Theologie* dans le *Kirchenlexikon* de Welzer et Welle, t. XI; F. X. Kraus, *Ueber das Studium der Theologie*, Fribourg, 1890; Lexis, *Die deutschen Universitäten*, Berlin, 1893, t. I, p. 233-278.

E. M. 1.1111.

III. ALLEMAGNE, enseignement de la théologie catholique.—Trois genres d'institutions se partagent aujourd'hui en Allemagne l'éducation supérieure du clergé, les facultés de théologie, les lycées et les grands séminaires.

I. Facultés de théologie. — Les facultés de théologie annexées aux universités de l'État dont l'origine remonte généralement au moyen âge sont au nombre de sept. Ce sont celles de Bonn (fondée en 1777, reconstituée en 1818, elle comptait, en 1899, 273 étudiants), de Breslau (fondée en 1702, reconstituée en 1821; 211 étudiants), de Fribourg-en-Brisgau (fondée en 1457; 232 étudiants), de Munich (d'abord à Ingolstadt 1459, puis à Landshut 1800 et enfin à Munich 1826; 167 étudiants), de Munster, annexée à l'Académie (fondée en 1771, reconstituée en 1818; 326 étudiants), de Tubingue (fondée en 1477, protestantisée lors de la réforme, reconstituée par la translation de la faculté d'Erlangen à Tubingue en 1817; 169 étudiants) et de Wurzburg (fondée en 1102; reconstituée en 1582; 152 étudiants).

Les facultés se distinguent tout d'abord par un certain caractère d'universalité qui rappelle leur primitive constitution. Heerstrang leur personnel enseignant dans les différentes parties de l'Allemagne, elles sont fréquentées non seulement par les étudiants du diocèse auquel elles appartiennent, mais aussi par un nombre plus ou moins considérable de « théologiens » du dehors. D'autre part, leur enseignement, tout en se conformant aux besoins du ministère pastoral auquel se destinent la plupart de ces étudiants, a pour but spécial de préparer une série de jeunes gens à la réception des grades académiques et à la carrière scientifique.

Le droit de promotion au doctorat en théologie leur est exclusivement réservé.

Le personnel enseignant est composé de professeurs ordinaires (à plein titre, formant à proprement parler le corps de la faculté), de professeurs extraordinaires et de *Privatdozenten* (simples agrégés).

Les professeurs sont nommés par l'Évêque avec l'assentiment de l'évêque qui a le droit de *veto*, sur la présentation de la faculté qui propose une liste de trois noms,

à laquelle cependant le gouvernement n'est pas strictement tenu de se conformer. Le consentement de la faculté est nécessaire pour l'habilitation d'un *Privatdocent* dont les conditions sont réglées par les statuts de l'université.

Chaque faculté compte pour le moins six professeurs ordinaires (leur nombre maximum n'est pas exactement limité), soit un professeur de dogme (il y en a plusieurs à Breslau), un de monde, deux d'Écriture sainte (Ancien et Nouveau Testament), un d'histoire et un de droit canon. Les autres branches spéciales, telles que l'encyclopédie théologique, la patrologie, l'archéologie, sont le plus souvent annexées à l'une des chaires principales, ou confiées, comme c'est souvent le cas pour l'apologétique ou théologie fondamentale, à un professeur extraordinaire. Munster possède en outre une chaire d'économie sociale. La chaire de philosophie chrétienne appartient soit à la faculté de philosophie, soit à celle de théologie.

La faculté élit tous les ans son doyen parmi les professeurs ordinaires. Chaque fois qu'arrive le tour de la faculté de théologie catholique, l'un de ses professeurs ordinaires est élu recteur de l'université par l'ensemble des professeurs de toutes les facultés.

L'enseignement complet de la théologie, y compris la philosophie, embrasse généralement trois ans d'études académiques, quatre ans à Tubingue), auxquels il faut ajouter un an ou un an et demi d'enseignement pratique au séminaire. L'université ou la faculté ne présente pas généralement de programme d'étude déterminé. C'est un point à régler par l'autorité diocésaine. Les premiers semestres sont consacrés surtout à l'étude de la philosophie, de l'histoire ecclésiastique, des sciences d'introduction à l'Écriture sainte et à l'apologétique. Les différents cours des autres facultés sont également accessibles aux étudiants théologiens.

Tous les cours se font en langue allemande. Il en est de même dans la plupart des séminaires. Ils sont ou publics (*gratis*), ou privés ou très privés (*privatissima*).

Les cours principaux sont privés, c'est-à-dire qu'il faut se faire inscrire et payer la somme normale pour avoir le droit d'y prendre part. Ils embrassent de trois à cinq heures par semaine. Les « heures » académiques ne sont que de trois quarts d'heure, auxquels s'ajoute le « quart d'heure académique » de récréation.

Dans les cours publics, d'une ou de deux heures par semaine, auxquels tout le monde a le droit d'assister, se traitent soit des sujets d'un intérêt général, soit aussi des questions particulières.

La méthode d'enseignement varie suivant l'individualité du professeur. L'exposition se rattache à un manuel, à une esquisse imprimée ou dictée par le professeur, ou bien on abandonne le soin de tirer la quintessence des cours aux auditeurs eux-mêmes. Ceux-ci prennent généralement des notes qui servent pour les répétitions et la préparation des examens.

Enfin les cours pratiques, *privatissima*, *Seminari* et *praktische Übungen*, ont pour but spécial d'initier un nombre restreint d'étudiants plus avancés à la méthode de travail scientifique. Ce ne sont pas des cours dans le sens ordinaire du mot. L'enseignement y revêt une forme plus familière, plus conversationnelle et se rattache à des exercices écrits ou oraux sur des sujets particuliers à traiter par les « membres du séminaire » d'après toutes les règles de l'investigation scientifique. Il s'y prépare souvent des travaux assez importants pour être livrés à la publicité. Ces « cours pratiques » ou « séminaires » n'ont pas encore acquis dans toutes les facultés et pour toutes les branches de la théologie leur complet développement. Ils exigent du professeur, comme de l'étudiant, une grande somme de travail. Mais leurs résultats sont des plus heureux pour l'avancement des sciences sacrées et notamment pour la formation du personnel enseignant des écoles supérieures de théologie.

La plupart des diocèses allemands qui n'ont pas un grand séminaire complet possèdent un *internat* ou *convict* pour les étudiants et un répétiteur » (*Repetent*), chargé de reprendre avec eux les matières des différents cours. Ce système est surtout très développé à Fribourg où le *Hilshelm-jift* ne compte pas moins de sept répétiteurs, parmi lesquels se recrutent en partie les professeurs de théologie.

Les rapports personnels des professeurs avec les étudiants, les sociétés académiques d'étudiants pour ceux qui ne font pas partie d'un internat, contribuent aussi, pour leur part, à la formation, à la stimulation intellectuelle de la jeunesse théologique. Les sociétés d'étudiants catholiques ont pris en Allemagne une extension considérable, formant de nombreuses associations, *Cartelverbände*, se ramifiant dans tout le pays. On distingue les *farbentragende Verbindungen*, les *nichtfarbentragende IVV. inc.* La plus forte de ces associations, le *Verband der katholischen Studentenvereine Deutschland** (cf. K. Hoeber, *Handbuch der kathol. Studentenvereine Deutschland**, Cologne, 1899), embrasse pour le moment 28 sociétés, avec plus de 1 500 membres et environ 1111 anciens membres et membres honoraires. Les étudiants en théologie y ont exercé de tout temps une heureuse influence. Leur nombre est plus restreint depuis la réouverture des convicts et des séminaires après la *Kulturkampf*. La société *Undas*, fondée spécialement pour des théologiens, embrasse pour le moment sept sociétés, dont une seule, Munster, a conservé le caractère purement théologique. Il s'y tient chaque semaine une séance scientifique avec conférence et discussion. *UUnitas* compte, outre 200 membres académiques, un millier d'anciens membres (*alte Herren*), qui restent affiliés à la société.

Le contrôle du travail individuel des étudiants se fait par les examens semestriels ou annuels, exigés par les autorités diocésaines et passés auprès de chaque professeur en particulier.

Le *triennium* terminé, un examen général écrit et oral embrassant les différentes branches de renseignement théologique, passé devant un jury épiscopal, ouvre l'accès au grand séminaire (examen *pro introitu*).

C'est après la réception des saints ordres que les aspirants au doctorat en théologie viennent reprendre leurs places sur les bancs de l'université pour se préparer à la promotion. On ne confère plus les grades de bachelier et de licencié. Le doctoral s'obtient après présentation d'une thèse apte à être publiée, un *tentamen* écrit, qui n'est pas exigé partout, un examen oral (*ngn-rwuni*) embrassant toutes les branches de la théologie (y compris à Wurzburg quatre langues orientales : l'hébreu, le chaldéen, le syriaque et l'arabe) et une députation publique. Cette dernière cependant n'est pas toujours de rigueur.

On confère parfois le doctorat *honoris causa* à des personnages de haut rang ou qui se sont distingués par leurs travaux scientifiques.

IL Lycées. — À côté des facultés de théologie il est un autre genre d'institutions destiné à donner au futur clergé l'éducation scientifique; ce sont les lycées. Ils sont surtout propres à la Bavière qui en compte six, dont cinq lycées royaux, ceux de Bamberg, Dillingen, Freising, Passau et Hiltlbonne, placés sous la juridiction de l'État qui en nomme les professeurs avec l'assentiment de l'évêque, et un lycée épiscopal, celui d'Eichstatt. Ils se composent tous d'une section philosophique embrassant l'enseignement «les sciences, des lettres et de la philosophie, et d'une section théologique.

Chacune compte de quatre à six professeurs. Les lycées ont un caractère plus local que les facultés et les universités. La théologie y est sérieusement traitée; mais on n'y confère pas les grades académiques.

La Prusse possède un lycée, celui de Braunenberg

(*Lyceum Hosianum*, fondé en 1568 par le cardinal Hosius, reconstitué en 1818). On peut en outre assimiler à ce genre d'institution la faculté épiscopale philosophico-théologique de Paderborn, qui a pris la succession juridique de l'ancienne université de cette ville.

III. Grands séminaires. — Les grands séminaires (*Ihiesterseminarien*, *Klerikalseminarien*) sont des établissements purement ecclésiastiques et diocésains. Les professeurs sont nommés par l'évêque.

Un certain nombre de diocèses possèdent un grand séminaire complet, du même genre que les séminaires français, donnant en même temps l'éducation scientifique (théorique) et l'éducation pratique (formation ascétique, préparation immédiate et pratique à la réception des saints ordres et au ministère pastoral). L'enseignement théologique, conforme, dans ses grandes lignes à celui des facultés, y embrasse une période de quatre ou cinq ans. Tels sont les séminaires de Fulda, Mayence, Metz, Pélplin, Strasbourg et Trèves.

À Gnesen-Posen le « séminaire théorique » (institution philosophico-théologique avec internat) est séparé du « séminaire pratique ». Le premier se trouve à Posen, le second à Gnesen.

Enfin les séminaires pratiques (*praktische Seminarien*, *Alumnate*), réunis avec le *Convict* qui reçoit les étudiants de la faculté ou du lycée à Bamberg, Hiltlbonne, Dillingen, Eichstätt, Freising (Munich), Passau, Hiltlbonne et Wurzburg, forment une institution complètement séparée à Breslau, Cologne, Gnesen, Hiltlbonne, Hiltlbonne, Munster, Osnabrück, Paderborn, Hiltlbonne, Spin; et Saint-Pierre (Fribourg-en-Unterwalden). À leur tête se trouvent généralement un régent, un sous-régent et parfois, comme à Cologne, Hiltlbonne et Saint-Pierre, l'un ou l'autre professeur ou répétiteur chargés des cours.

Le séjour des étudiants y est d'un an ou d'un an et demi. Ils y reçoivent les saints ordres et la formation pratique pour le ministère.

La question de l'éducation du clergé a été beaucoup discutée en Allemagne ces derniers temps. Elle a été traitée entre autres par J. M. Sallir-Grünmüller *Schriprn*, Saulzbach, 1839, t. MX, xx; A. Thöner *Geschichte der Bistümer RildiiHgsanBtallen*, Mayence, 1835, une œuvre de jeunesse qui laisse beaucoup à désirer au point de vue critique; E. J. Büchler, *Die nothwendige Entwicklung des Unterrichts und der Erziehung der katholischen Weiblichkeit in Deutschland**, Schaffhouse, 1852; J. Hergenröther, *Universitäts- und Seminarbildung der katholischen Kirche in Deutschland*, t. I, p. 438sq; Irenäus Theilmann (pseudonyme), *Die Entwicklung und Erziehung der Geistlichen nach katholischen Grundsätzen und nach den Anforderungen der Gegenwart*, Qdognon, 1860, t. I, p. 438sq; Irenäus Theilmann (pseudonyme), *Die Entwicklung und Erziehung der Geistlichen. Ihre Entwicklung aus Anbiss der geistlichen Schrift des Irenäus Thymistar*, Alx-U-Chapelle, 1860, F. Hettinger, *Deutsche Universitäts- und französische Seminarien*, dnn* *Historisch-politische Beiträge*, année 1887, t. n. p. 573 eq., cf. *Literarische Rundschau*, 1881, n. 1; du même, le *Thimotheus*, cité plus haut dans l'Encyclopédie, Kraus. *Lehrbuch des Studiums der Theologie sonst und jetzt*, 2^e édit., Fribourg, 1890; Kilin, *Encyclopädie und Methodologie der Theologie*, Fribourg, 1832, p. 67-74; *Theologische Facultät und Clericalseminar*, dnn* *Wissenschaftliche Zeitschrift für Deutschland*, 1900, n. (M), p. 11 sq.; L. v. Hammerstein, *Gründen über die Vorbildung der Priester in Seminarien und auf Universitäten*, dnn* *Schriften aus Maria-Lanck*, 1900, p. 266-271. (X la critique d'*Academicus* dans la *Littratur der Beilage, der Kulturen Volkszeitung*, 1900, n. 14, p. 1115 »q Le article *Seminar* dans le *Eirchenlexikon*, Fribourg, 1877, t. v, col. 29 -q.

E. Müller.

ALLEMAND Jean naquit le 19 novembre 1799. Dans le but de mieux connaître l'Écriture sainte, il s'adonna avec ardeur à l'étude des langues orientales. Ordonné prêtre, il fut nommé à la chaire d'Écriture sainte du séminaire romain. Consulteur de la S. C. de l'Index et censeur de l'Académie de la religion catho-

lique, il était encore un des rédacteurs des *Annales des sciences religieuses*. Il mourut le 9 août 1833. On a de lui une dissertation sur le purgatoire, contre Dudley, et une lettre à un de ses disciples dans laquelle il lui met en garde contre les découvertes hiéroglyphiques de Champollion, qu'il ne considère pas comme d'une grande utilité pour l'interprétation de la Bible. Cet écrit a été publié à Home en 1835 sans nom d'auteur.

Fvllcr, *Dfograph. miiv.*, Paris, 1W5.L IV, p.7L

C. Toussaint.

ALLEN, ALLYN, ALAN, Guillaume. *Guilrimus Alanus*. — I. Étudiant, professeur et apôtre en Angleterre. II. Fondateur du collège anglais et professeur à l'université de Douai. III. Cardinal décurie à Home.

I. ÉTUDIANT, PROFESSEUR ET APOTRE EN ANGLETERRE.

— Guillaume Allen naquit à Rossai, dans le comté de Lancastre, en 1532, sous Henri VIII, au sein d'une vieille famille catholique. En 1547, âgé de quinze ans, comme Édouard VI venait de succéder à son père, Allen se rendit à l'université d'Oxford; et il y eut pour maître le célèbre professeur Morgan, qui devait plus tard l'instituer son héritier en faveur du collège anglais de Douai. Pendant sept années, Allen s'adonna aux études philosophiques avec le grand succès que lui valurent une intelligence large et pénétrante, un travail acharné et une conduite admirée de tous. La vivacité de sa foi et l'ardeur de son zèle l'avaient conduit aux premiers degrés de la cléricature, quand il obtint son diplôme de maître ès arts ou de docteur en philosophie, le 10 juillet 1555. C'était l'année même où Marie I^{re} Tudor, montait sur le trône de son frère Édouard et réconciliait le royaume avec l'Eglise romaine.

Le nouveau docteur était tenu en telle estime qu'on lui confia aussitôt l'enseignement de la logique et de la philosophie à Oxford. Deux fois, à court intervalle, ses collègues l'élurent en qualité de procureur de l'université; en même temps, il prenait la direction du collège de Sainte-Marie, et bien qu'il ne fût point prêtre encore, la reine daignait lui conférer un canonical dans le chapitre cathédral d'York. Mais, en 1558, Elisabeth la cruelle monta au pouvoir et, avec elle, le schisme triomphant. Il n'y eut bientôt plus de sûreté pour les apôtres de la fidélité à l'Eglise catholique, pour les *papistes*, comme on les appelait dédaigneusement. Le docteur Allen, l'un des plus ardents, dépouillé de ses charges et dignités, dut, l'un des premiers, songer à l'exil et il vint chercher un refuge à Louvain, au cours de l'année 1561. Là, tout en se dévouant à ses compagnons d'infortune et au souci de l'extinction du schisme, il composa une première œuvre polémique, en réponse à l'évêque Jewel, l'un des chefs de l'hérésie (*A defense of the Catholic Church's doctrine concerning purgatory and prayers for the dead*), Anvers, 1565, 1 vol. in-8. Ce fut le point de départ d'une longue et très vive controverse.

Avant contracté du chevet d'un jeune ami, Christophe Blount, le germe d'une maladie infectieuse, le Dr Allen pensa devoir demander au sold à l'air natal le rétablissement de sa santé, et il rentra secrètement en Angleterre en 1562. Aussitôt guéri, avec une prudence et un courage admirables, il parcourt son pays de Lancastre, visite fréquemment sa chère cité d'Oxford, s'efforçant de continuer ses frères dans la foi ou de les y ramener. Au cours de cette laborieuse retraite, il compose en anglais deux livres *sur le sacerdoce et sur les indulgences* pour répondre aux hésitations, en ces matières, de plusieurs de ses concitoyens (*4 treatise made in defence of the lawful parer of the Priesthood to remit sins, of the People's duty to confess their sins to God's ministers, and of the Church's meaning concerning Indulgences, commonly called the Pope's Pardons*. Louvain, 1567, 1 vol. in-8^o). Peu après, c'est au duché de Norfolk qu'il exerce son zélé, et c'est de là qu'il lance une apologie très opportune intitulée *Certum brief reasons cuneer-*

ning the, catholic faith, L76L. Cet écrit, répandu à profusion, soulève contre Allen toutes les colères royales, et, après un séjour de trois ans, il lui faut quitter sa patrie définitivement pour la cause de la foi. Miraculeusement échappé à ceux qui le poursuivent, il part d'Oxford en 1565 et se retire à Malines où il reçoit bientôt les ordres sacrés et la prêtrise. Là encore il enseigne pendant quelque temps la théologie dans un monastère; et, en 1567, le Dr Vendeville, professeur de droit canonique à l'université de Douai et plus tard évêque de Tournai, l'emmène avec lui à Rome, aux pieds de saint Pie V. Ainsi commença l'intimité de ces deux hommes qui devait être si féconde pour le bien de l'Eglise.

IL Fondateur du collège anglais et professeur à l'université de Douai. — Vendeville ayant très justement conçu la plus haute estime pour son compagnon de voyage, n'eut point de repos qu'il ne l'eût amené près de lui à Douai. Ayant réussi sans trop de peine, toujours il s'efforça de concilier au prêtre exilé toutes les faveurs et de favoriser toutes ses religieuses entreprises.

Elisabeth avait résolu de ruiner le catholicisme en Angleterre par l'extinction et la suppression du clergé; aussi était-il sévèrement défendu d'ordonner des prêtres et d'enseigner la théologie. Peut-être eût-elle atteint pleinement son but, si Allen n'avait, lui, conçu le projet de fonder à l'étranger, et tout d'abord à Douai, quelques établissements destinés à former des missionnaires qui s'en iraient prêcher la foi dans les Iles Britanniques. Avec les conseils et la protection de Vendeville, et au si de Galenus, chancelier de l'université, il ouvrit donc le 29 septembre 1568 le Célèbre *College anglais de Douai*, qui devait, jusqu'à la Révolution française, fournir à l'Angleterre tant d'apôtres et de martyrs. Saint Pie V approuva l'œuvre dès cette première année et accorda aussitôt au Dr Allen, soit pour l'ordination des clercs, soit pour les fideles anglais, des pouvoirs extraordinaires de juridiction qui furent renouvelés et étendus encore par Grégoire XIII Sixte V, Grégoire XIV et Clément VIII. Les débuts furent difficiles, mais visiblement aidés par la providence, Allen sut pourvoir à tout et s'assurer les plus utiles concours.

Entre temps, Allen n'omettait pas de songer aux grades théologiques: les 11 octobre, 12 novembre et 2 décembre 1569, il fournit successivement les trois actes du baccalauréat; le 31 janvier 1570, il conquiert sa licence sous la présidence de Galenus, et le 10 juillet 1571, le même Galenus le proclamait docteur en théologie avec Stapleton. Déjà l'université s'était agrégé le savant docteur en qualité de professeur de théologie, et, soit à l'académie, soit au collège, il enseignait avec une activité débordante. Dieu bénit ces travaux, et, après cinq ans, Allen avait pu envoyer déjà plus de cent missionnaires en Angleterre. En 1576, lors d'un second voyage à Rome, il érigeait dans la ville éternelle un nouveau collège pour les Anglais, et il ne tardait pas à recevoir le vœu d'un canonical de la cathédrale de Cambrai.

Ces honneurs et ces succès irritèrent à ce point la reine Elisabeth que, pendant le soulèvement des Pays-Bas, elle promit à l'Espagne de fermer les ports anglais aux insurgés flamands, si l'on voulait bien dissoudre le collège du docteur Allen. Le commandeur de Rêfuesens, gouverneur espagnol des Pays-Bas, s'y prêta. Allen fut donc obligé de quitter Douai en 1578 et de transférer son collège à Heims, sous la protection du cardinal de Lorraine, prince de Guise, qui agréa immédiatement l'exilé au chapitre de sa métropole. A Reims, le collège compta jusqu'à deux cents étudiants et maintint sa prospérité jusqu'en l'année 1593 où il fut rétabli à Douai.

C'est pendant cette période de son enseignement à Douai et à Reims que le docteur Allen s'appliqua tout spécialement à expliquer la sainte Écriture en vue des controverses avec les anglicans. Dans cet ordre d'idées, il travailla activement, en collaboration avec ses colloques,

Grégoire Martin et Richard Bristow, à la traduction anglaise soit du Nouveau Testament (*The New Testament of Jesus Christ, translated faithfully into English out of the authentical Lahn, according to the better corrected copies of the same, diligently conferred with the Greeke and other editions in diverses languages, with arguments of books and chapters, annotations and other necessarie helps, for the better understanding of the tart, and specially for the discoveries of the (irruptions of divers late translations, and for cleering the Controversies in religion of these dates, — In the English college of Heims*), soit de toute la sainte Bible, et cette version, connue sous le nom de *Hibte de Douai*, est aujourd'hui encore en usage par toute l'Angleterre et dans l'Amérique du Nord (*The Holy Hible, faithfully translated into English out of the authentical Latin, diligently conferred with the Hebrew, Greeke and other editions in diverses languages, etc, by the English College of Dtncaj*, 2 vol. in-P). Alors aussi il composa ses traités *De tandis imaginibus* (s. l. n. d.), *De prirdestmatmne*, *De sacramentis in genere*, *De sacramento rucharisli* et *sacrificio missic*, Anvers, 1076, qui ont une réelle valeur en eux-mêmes, mais tout particulièrement au point de vue apologétique d'Allen.

Navant pu arrêter le zèle apostolique du docteur Allen, Élisabeth redoubla ses mesures de persécution, faisant rechercher, exécuter les prêtres catholiques qu'on pouvait saisir en Angleterre, et surtout ceux qui avaient été les élèves du maître abhorré ou essayaient d'introduire ses écrits dans le royaume. C'est ainsi qu'un jésuite, nommé Thomas Allied, fut jugé pour ce dernier chef et condamné à mort. Tous ces actes d'une tyrannie odieuse inspirèrent au grand exilé des nobles et courageuses protestations, où l'on ne sait ce qu'il faut admirer davantage, ou l'inébranlable fermeté des principes et de la foi, ou la modération, la prudence et la chrétienne charité de l'apologiste. Tantôt ce sont des répliques aux attaques calomnieuses qu'on propageait méchamment contre les collègues anglais et leurs étudiants, représentés comme traîtres à leur reine et à leur patrie: *Apology and true declaration of the institution of the two English colleges in Home and Heims*, Mons, 1581; — *Apologia pro sacerdotibus Societatis Jesu et seminariorum alumnis contra edicta regia*, 1 vol. in-8°, Treves, 1583; — *Duo edicta Elisabethæ regime*, Treves, 1583. — Tantôt c'est une exhortation toute sacerdotale aux catholiques persécutés: *Piissinia admonitio et consolatio vere Christiana ad afflictos catholicos in Anglia*, 1583. Tantôt c'est leur défense contre le libelle de Cecil déclarant que tous les catholiques mis à mort en Angleterre ont été au préalable justement jugés et convaincus du crime de haute-majesté: *A true, sincere and modest defence of English catholics that suffer for their faith both at home and abroad, against a false, seditious and slanderous libel intituled . The execution of Justice in England*, 1583. Tantôt encore c'est la glorification des martyrs tombés pour la foi: *A briefe history of the martyrdom of twelve reverend priests*, 1582, traduit en latin: *Prævis narratio felicis agonis*, Prague, 1583. Tantôt enfin, c'est la défense d'un catholique sur une question de justice internationale à propos de la reddition de Deventer: *Defence of sir William Stanley's surrender of Deventer*, 1583.

La calomnie a souvent profité de ces ouvrages pour représenter Allen comme un félon et un fauteur de séditions. Elle lui a fait un crime aussi d'avoir encouragé Philippe II dans son projet d'expédition contre l'Angleterre, qui devait aboutir à la destruction de l'invincible Armada. En tout cela on manque de justice. Allen n'a pas à répondre de certains libelles répandus sous son nom, et sans son aveu ou sans sa participation; et, en particulier, il n'est pas démontré qu'il ait prêté son concours à un écrit en deux parties qu'on veut par-

fois lui attribuer, et qui contient de violentes attaques contre la reine Élisabeth. Cet écrit, dont l'Armada avait reçu de nombreux exemplaires, contenait une déclaration de la sentence d'excommunication portée par Sixte V, et un avertissement à la noblesse et au peuple d'Angleterre: *Declaration of the sentence of Sixtus V, An admonition to the nobility and people of England*, Anvers, 1588. — Quant à ses actes et à sa conduite apostolique, Allen ne suivit jamais d'autres régies que les vrais principes de la théologie catholique sur la subordination des tins, et c'est de ce point de vue qu'il convient de le juger. Pour son rôle politique, il faut se garder de l'apprécier selon les idées modernes. On le doit envisager d'après le droit international et le droit chrétien toujours acceptés au xvi^e siècle par les peuples catholiques, et l'on trouvera que le docteur Allen s'en est servi avec mesure et charité. Et pour l'invincible Armada, son but principal fut de punir la reine Elisabeth des secours et des encouragements qu'elle ne cessait de donner à la faction orangiste; et si Allen entrevit une restauration possible de la religion en cas de victoire, il faut avouer qu'il caressait en cela une espérance et un vœu bien légitimes.

111. Cardinal de curie à Rome. — En 1587, Allen revint à Rome pour régler un différend; à la persécution qui écrasait le catholicisme, étaient venues s'ajouter des dissensions intérieures. Les missionnaires jésuites jouissaient en Angleterre d'une grande et légitime influence: ils avaient beaucoup travaillé, beaucoup soutenu! depuis l'arrivée de Robert Persons, l'ami et souvent le collaborateur d'Allen; ils comptaient déjà, ils eurent depuis encore d'illustres martyrs, comme le B. Edmond Campian. Cependant, une opposition assez vive se manifestait contre eux chez une partie du clergé. D'après le jugement du docteur Allen, dont l'impartialité ne peut être mise en doute, il y avait des torts de part et d'autre.

Au cours de cette même année 1587, Philippe II donnait à Allen l'abbaye de Saint-Laurent de Capoue et sollicitait pour lui les honneurs de la pourpre romaine. Sixte V le nomma donc, au consistoire du 7 août 1587, cardinal-prêtre du titre de *Saint-Martin-in-yfontibus*. Le docteur ne put, cette fois, refuser comme il l'avait fait à Grégoire XIII, et, dès lors, il fut mêlé très activement au gouvernement général de l'Église. Comme cardinal, il prit part aux conclaves (pii élurent Grégoire XIV, Innocent IX et Clément VIII; pour la S. C. de l'index, il entreprit l'édition des œuvres de saint Augustin. Grégoire XIV le nomma bibliothécaire apostolique, à la mort du cardinal Caraffa, et il le chargea, en outre, de poursuivre avec le cardinal Colonna la révision de la Vulgate ordonnée et entreprise par Sixte V. Clément VIII lui continua ces charges. Tandis qu'Allen s'adonnait à ces labeurs, Philippe II le désigna pour l'archevêché de Malines avec l'agrément du pape Sixte (1589). Mais, par le fait, il ne prit jamais possession de son siège, retenu qu'il était à Rome par les graves affaires dont il avait la charge. Aussi, pendant son cardinalat, à peine si nous pouvons signaler de lui, en dehors d'une correspondance pleine d'intérêt, quelques opuscules, comme un écrit contre Henri IV, alors Henri de Navarre: *Scriptum cardinalis Alani editum contra Henricum Horbonium*, Rome, 1583; comme son panégyrique de saint Hyacinthe*, prononcé à Rome en 1584 (*Elogium in S. Hyacinthi laudes ab Illmo Guilelmo Alano, S. H. E. cardinali exoratum et in Romano ut dicitur consistorio prolatum*, édité par Bzovius, O. P., dans *Sei tui glorie S. Hyacinthi*, Venise, 1598). La grande affaire comme la grande occupation du cardinal Allen fut la direction des missions anglaises dont il avait été nommé préfet; il y consacra toutes ses forces et tous ses biens, avec le concours d'Owen Lewis, son ami, de Gifford, son théologien, et du père Persons. Après avoir encore assuré la fondation en

Espagne do doux collèges destinés aussi â former des missionnaires pour les Ile* Britanniques, le cardinal d'Angleterre, comme on avait -urnomin-' le grand Allen, mourut a Home, pauvre comme il avait vécu, le 16 octo-
ii. l

Ainsi finit Allen, dans l'active réalisation de *i glo-
rieuse devise: *Oportet meliora tempora non exspectare, sed facere.* Avec raison, ses biographes l'ont proclamé sauveur de la patrie : *Homo natus ad Anglia salutem Guitelmus Alanits.* Fit/hei brrt, *Vila cat dinatis Alant,* p. 51, Après le pape, les fidèles anglais pleurèrent amè-
rement sa perte comme celle d'un vaillant apôtre de l'Église : *Hujus viri præslantissimi obitum, quotquot fidei causa persecutionem patimur, adhuc lugemus el tanquam orphant periisse nobis communem parentem magis ac magis in dies experimur.* Pits:rus, *De illu-
stribus Anghæ scriptoribus.* — Et il n'y a rien d'exagéré dans cet éloge (pii résume la vie «l Allen : *Hunc omnes tum illius tum nostri ævi scriptores sinceri summis laudibus et merito extulerunt tanquam christianæ reli-
gionis athletam fortissimum fideique in Anglia cly-
peum invincibilem et S. H. E. sacrique collegii singu-
lare decus atque ornamentum. E contrario iniqui S. Matris Ecclesiæ hostes fideique avita: desertores pro-
bris illum omnibus onerarunt odioque capitali prose-
cuti sunt.* Eggs, *Purpura ducta,* l. V, n. W.

En outre des histoires générales de l'Église et de l'Angleterre, de* histoires spéciales des universités d'Oxford, de Douai cl de leun» collèges, consulter Eggs, *Purpura docta,* V, n. 26, Munich. 1714: lûliherbort, *Epitome vite card. Atani,* Rome, 1006, réédité parKnox; Pilsæus, *Dr illustribus Anglix scriptoribus,* Pans, 1619, p. 792; Suard, dans *Biographie utàvréelle et Nouvelle Biographie générale* do Dldot, v. Alan; *Records of the English catholics,* t. il, *The letters and memorials of Witham car-
dinal Alien,* edited by Fathers of the congregation o! the l>nd< n Oration, with an *Historical introduction* by Thomas Francis Knox, Londres, 1882, in-V; *The fr*t and second diaries of the English college, Douay, and an appendix of unpu-
blished documents...* with an *thstoncal introduction* by T. F. Knox, IxindrcH. 1878, in-1 : *Kirrh^nle.nbon,* Fribourg, 1882, v.. Allen, Werner, *Geschichte der apulogr*hschen und polemischen Literatur,* SchafThouse, 1865, I. V; D Afph. Betlesheim, *Wilhelm Cardinal Allen, HM-Î594, und die Englischen Se-
minare auf dem Eestlandr,* Mayence, 1885,1 vol.ln-8° ;M.* Haut-
cœur, *Histoire de fçglte collégiale et du chapitre de Saint-
Pierre de Lille,* t. ni, p. 26-29.

H. Qt il mit .

1. **ALLETZ** Piorro-Édouard, littérateur français, naquit à Paris le 23 avril 1708. Son père, Julien Alletz, ancien commissaire de police, est l'auteur du *Diction-
naire de police moderne,* Paris, 1820, i vol. in-8°. Pierre-Édouard Alletz fut d'abord professeur do philosophie morale â la Société royale des bonnes lettres, puis il embrassa la carrière diplomatique et fut envoyé en qua-
lité de consul à Barcelone, où il mourut en 1850. Il a publié des volumes de poésies et des écrits philosophi-
ques. Parmi ces derniers, nous devons signaler ceux qui, par leur objet ou leur caractère apologétique, intéressent davantage la théologie. Ce sont : 1° A'ssai *sur l'homme, ou .leçon/ <è la philosophie et de la religion,* Paris, 1835, 2 vol. in-80; 2° *Esquisses de la souffrance morale,* Paris, 1836, 2 vol. in-8°; 3° *Harmonie de l'intelligence humaine,* Paris, 1815, m-8°.

Quérord, *La France littéraire,* Pari., 1827, L î» p. 38; Hoefer, *Nouvelle biographie universelle,* Paris. 1852, L li. p. 156; Glaire. *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques.* Paris, 1868, t. i, p. 74.

A. Bh g n e t .

2. **ALLETZ** Pons Augustin, avocat et ancien orato-
rien, né à Montpellier en 1703, mort a Pans en 1785, fut un compilateur laborieux qui s'occupa également de sciences ecclésiastique* et d'études protones. Ses tra-
vaux d'ordre théologique sont les suivants :

1. Ouvrages pi iliiés avec le nom i»i l'aith n. — *i. Abrégé de la morale chrétienne el des principales*

recites de la foi, nonvelh* édition, Paris. 1820, in-18; 2 *Argumenta quibus innititur c.hriihana r»diquo,* Paris, 1765, in-12; 3° *Principes fondamentaux de la religion ou Catéchisme de l'dgc mûr,* Paris, 1760, in-12; nou-
velle édition, Paris, 1821, in-18; V *Selecte e Nota Testamento historitr,* nova editio, Paris, 1824, in-18; 7l *Tableau de la doctrine des Pères et des Docteurs de rÉqhse,* Lyon et Paris, 1785. 2 vol. in-18.

Il OI VRAGLS pl PLIÉS gARg NOM D'AtTet R. — 1° *Des-
cription historique de la tenue du Com lave,* Pans, 1771. in-8°; 2° *Dictionnaire portatif des conciles,* Paris, 1758 et 176>; troisième édition sous le titre : *Diction-
naire dm conciles, suivi d'une collection des canons les plus remarquables,* Besançon et Paris. 1822. in-8*; 3° *Dictionnaire thrologique portatif,* Pans, 1756, 1767 el 1797, in-ÎP; 4° *Discipline de l'Église de France,* Paris, 17<S0, in-4a; 5° *Histoire abrégée des japes, depuis saint Pierre jusqu'à Clément XI V,* Paris, 1776, 2 vol. in-12; 6° *Synopsis doctnnie saerx, seu insigniora et prxcipua ex Veteri ac Noro Testamento loca,* Paris. 1763, m-8*; 7° *Tableau de Vhistoire de l'Eglise contenant les événements les plus intéressants, etc.,* Pans, 1773, i vol. in-12.

Michaud. *Biographie universelle,* 2° éd»L, Paria, X*ivéc, a. d.» L i. p. 4/J; Qu card, *La France interdire,* Pirw, 1827, L i, p. 3H-40; Barbier. *Dichonnuire des ouvrages anonymes*^édiL, Paria, 1872, L i-iv, pasaim.

A. Bevenkt .

ALLIAGA (do) Jean, dominicain, pr mier prof. -«car de théologie a l université de Salamanque. — *tjuxstiones commentarix m IM JP S. Thomse fuxta mium ejus doctrinam,* Salamanque, 1726, 6 vol. in-fol.

Hurter, *Nomenclator literanus,* laspnick. Î8P0. t n, coL 976. P. Manuonnet .

ALLIANCE ÉVANGÉLIQUE. — l Oruine et pro-
gramme. II. Organisation. III. Résultats.

1. Origine et programme. — L alliance évangélique n'est pas une secte distincte, ni même une confédération d'Églises séparées; c'est tout simplement une association libre de protestants de différentes Églises et de différents pays, formée en vue de promouvoir l'union entre chré-
tiens el la liberté religieuse dans le monde entier. Elle s'appelle *évangélique*, parce qu'elle a pour base la croyance â un certain nombre de vérités que ses membres accep-
tent comme étant la substance même de i'Érangile. Elle ne se reconnaît aucun pouvoir doctrinal ou législatif, mais compte uniquement sur la puissance morale de la vérité et do la charité pour atteindre son but. Cest en 1816. â Londres, en Angleterre, que fut définitivement fondée celte alliance. Depuis longtemps déjà, mais sur-
tout depuis le commencement de ce siècle, le besoin d'union se faisait sentir parmi les protestant* : les divi-
sions de plus en plus nombreuses, et les luttes fratri-
cides et scandaleuses entre les anciennes et les nouvelles sectes n.* permettaient guère de reconnaître en elles cette Église du Christ fondée sur l'union des esprits et des cœurs. Ce fut alors que des hommes sages et mo-
dères, L. Gaussen en Suisse, Knievvel en Allemagne, Fisch el Frossard en France. Steward, James et Lief-
child en Angleterre, Schmucker et Patton aux Etats-Unis invitèrent leurs coreligionnaires à former une union de prii n s pour affirmer el proclamer l'union qui doit exister entre chrétiens. En 1842. l'Église presbytérienne d'Ecosse fil un eilorl demeuré infructueux, pour nouer des relations fraternelles avec les autres Églises protes-
tanies. Le ministre américain Patton devait avoir plus de succès en proposant une conférence générale des délégués des principes sectes. Une reunion prélimi-
naire eut lieu â Liverpool en octobre 1845, pour discuter les bases de cette conférence; et l'année suivante, le 19 août 1816, huit cents délégués, appartenant â cin-
qn.mte dénomination* différentes, se réunirent â Lon-
dres, dans la grande salle de *Freemasons' Hall,* et se

formèrent en assemblée constituante pour fonder l'Alliance évangélique. On décida d'admettre comme membres de l'Alliance tous ceux qui souscriraient les neuf articles suivants : 1° l'inspiration et l'autorité des saintes Écritures comme unique règle de foi ; — 2° le droit et le devoir du jugement prive dans l'interprétation des Écritures ; — l'unité de nature et la trinité de personnes en Dieu ; — 4° la corruption morale de la nature humaine en conséquence de la chute originelle ; — 5° l'incarnation du Fils de Dieu, son œuvre rédemptrice pour les péchés du monde et la médiation qu'il ne cesse d'exercer ; — 6° la justification du pécheur par la foi seule ; — 7° l'œuvre du Saint-Esprit dans la conversion et la sanctification du pécheur ; — 8° l'immortalité de l'âme, la résurrection des corps, le jugement final, l'éternité de bonheur réservée aux justes et le châtement éternel des méchants ; — 9° l'institution divine du ministère chrétien, la nécessité et la perpétuité des deux sacrements, du baptême et de la cène. Ce programme fut sévèrement critiqué dès son apparition, quelques-uns le trouvant trop large, et d'autres trop étroit ; on lui reprochait surtout d'exclure, par l'article 9, l'une des sociétés les plus respectables par son esprit chrétien, les quakers. La branche française, plus libérale, abandonna en 1847 la formule de Londres, et lui substitua celle-ci beaucoup plus élastique : « La branche française de l'Alliance évangélique admet au nombre de ses membres tous les chrétiens qui, voulant vivre dans l'amour fraternel, expriment l'intention de confesser avec elle, conformément aux Écritures inspirées de Dieu, leur foi commune au Dieu Sauveur : au Père qui les a aimés et qui les justifie par grâce, par la foi en son Fils ; au Fils qui les a rachetés par son sacrifice expiatoire, et au Saint-Esprit, l'auteur de leur régénération et de leur sanctification, un seul Dieu béni éternellement, à la gloire duquel ils désirent consacrer leur vie. » On remarquera le vague calculé de cette déclaration qu'un unitaire intelligent pourrait ligner des deux mains.

II. Organisation. — L'Alliance évangélique est divisée en un certain nombre de branches nationales, indépendantes les unes des autres, et n'ayant même point de bureau central pour les relier entre elles ; les deux plus actives sont la branche anglaise, dont le siège est à Londres, et celle des États-Unis, dont les bureaux sont à New-York ; il y a aussi des rameaux en Allemagne, en France, en Suisse, en Hollande, en Suède, en Italie, en Turquie, en Australie, aux Indes et en plusieurs pays de missions. Depuis 1837 chaque année, au commencement de janvier, les différentes branches nationales organisent ce qu'on appelle une *semaine de prière*, pendant laquelle on offre, dans les principaux temples affiliés à l'association, des prières publiques pour les grands intérêts de l'Église chrétienne et surtout pour l'union et la paix. De plus chaque branche a ses réunions spéciales, les différentes branches anglaises une fois l'an, la branche américaine une fois tous les deux ans, les autres branches un peu moins fréquemment. Il y a aussi tous les cinq ou six ans des conférences générales, où les délégués des diverses branches discutent ensemble les questions d'intérêt général et entendent les rapports faits sur l'état religieux des différents pays. Il y a eu jusqu'à ce jour deux conférences de ce genre, qui se sont tenues dans les grands centres, à Londres en 1851, à Paris en 1855, à Berlin en 1857, à Genève en 1861, à Amsterdam en 1867, à New-York en 1871, à Bâle en 1879, à Copenhague en 1884 et à Florence en 1891. En 1893, une conférence a eu lieu à Chicago, à l'occasion de l'Exposition ; mais c'était une conférence purement nationale. Le secrétaire* de la branche américaine a eu la bonté de nous informer qu'on ne peut prévoir actuellement à quelle époque aura lieu la prochaine réunion générale.

III. Résultats. — S'il faut en croire les rapports* de l'Alliance, les résultats obtenus seraient considérables.

Au point de vue de la liberté religieuse, un progrès réel serait dû à son intervention ; elle aurait contribué à faire abolir en Turquie la peine de mort portée contre ceux qui renoncent à la religion musulmane ; à adoucir en Russie le sort des luthériens vivant dans les provinces baltes, et des baptistes qui résident dans les provinces du sud ; à faire cesser la persécution des chrétiens au Japon, des nestoriens en Perse ; à libérer en Espagne et en Italie quelques prisonniers, dont le seul crime (?) était de lire la Bible. Au point de vue de l'union, elle a favorisé un rapprochement entre les hommes intelligents des différentes dénominations, et prêché une entente cordiale entre les diverses Églises locales et les sociétés missionnaires travaillant à l'étranger. Le succès a-t-il répondu à tant d'efforts ? Sans doute il y a aujourd'hui plus de liberté religieuse dans les pays païens qu'il y a cinquante ans ; est-elle due aux remontrances « platoniques » de l'Alliance ou bien à l'intervention effective des cuirassés européens ? La liberté qu'on se vante d'avoir favorisée dans les pays chrétiens ne dégénère-t-elle pas en indifférence, et ne voit-on pas en Angleterre, en Allemagne et aux États-Unis beaucoup de protestants cesser d'être chrétiens du moment qu'ils ne sont plus ardents épiscopaliens, luthériens, baptistes ou méthodistes ? Quant à l'union, il faut avouer qu'elle existe moins que jamais ; sans doute il est facile à des hommes bien élevés de se traiter charitablement pendant sept ou huit jours que dure une conférence, alors même qu'ils ont des vues diamétralement opposées. Mais les sectes ont continué à se multiplier, et même dans le sein de l'Église anglicane, que de divisions nouvelles, que de luttes intestines, par exemple entre les ritualistes et leurs contradicteurs ! L'Alliance elle-même n'a pas su échapper aux dissensions intestines, et les effets de la rupture qui éclata entre la branche française et la branche allemande à l'occasion de la guerre de 1870, se font encore sentir ; aussi en 1876 le comité de Paris repoussa la proposition faite par le comité de Londres de convoquer une conférence générale à Paris, à l'occasion de l'Exposition de 1878 : on ne voulait pas fraterniser avec les délégués allemands.

Puisse nos frères séparés, instruits par ces échecs successifs, comprendre que l'union des cœurs ne peut subsister longtemps sans l'union des esprits, et celle-ci sans une autorité infaillible !

Consulter les différents rapports des conférences générales, particulièrement 77^e *Evangelical Alliance*, Londres, 1847 ; *The Helijion* condition of Christendom*, t. 1^{er}, 1852 ; *Evangelical Alliance Conference*, New-York, 1874 ; G. Monod, *Conférence de chrét. évang. de toute nation à Paris*, 1855 ; J. Monod, *Conférence de chrét. réunie à Herlin*, 1857 ; *Siebente Hauptversammlung der Evang.*, Allianz gehalten in Basel, 1879, 11^{al}, 1879 ; cf. I. Ichtenlienger, *Encyclop. des sciences religieuses*, t. I, Paris, 1877, p.

A. Tanquehey.

ALLIANCE PRESBYTÉRIENNE ou ALLIANCE DES ÉGLISES RÉFORMÉES. I. Organisation.

11. Résultats acquis.

L'Organisation. — Cette association, fondée à Londres en 1875, est pour les Églises presbytériennes ce qu'est l'Alliance évangélique (voir l'article précédent) pour l'ensemble des Églises protestantes ; son but est d'amener une union plus étroite et une coopération plus active entre les différentes branches de l'Église réformée. Le soin s'en faisait sentir depuis longtemps : déjà Calvin, dans une lettre à Cranmer, en 1552, et Bâzô, à la conférence de Saint-Germain, en 1561, avaient suggéré une sorte de concile général pour remédier aux divisions qui déchiraient le protestantisme naissant. Ce projet devait échouer. Il fut repris plus tard par les presbytériens d'Écosse, mais sans plus de succès ; car au XVIII^e siècle on vit surgir de nouvelles divisions et d'âpres controverses au sein même des Églises réformées. Les choses en étaient là lorsque la fondation de l'Alliance

évangélique vint réveiller ces» idées d'union, en montrant comment elles pensaient se réaliser en pratique. Sous l'influence du lu W. G. Blaikie, en fecosw, de Mc Cosh et de P. Schaff, en Amérique, ces idées gagnèrent du terrain, et en 1873 on profita de la conférence générale de l'Alliance évangélique, tenue à New-York, pour nommer un comité chargé de jeter les bases d'une nouvelle Alliance. Au mois» de juillet 1875 une centaine de délégués, appartenant aux principales brandies des Églises réformées, se réunirent au college presbytérien de Londres, et volèrent une constitution en vertu de laquelle toutp Eglise organisée selon les principes presbytériens — admettant comme autorité suprême, en matières de foi et de morale, les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, et professant les doctrines communément admises par les Eglises réformées — peut faire partie de l'association dont le litre officiel sera r tiZûmce des *Eglises réformées du monde entier admellaiit le systinie presbytérien*. On proposa aussi de tenir tous les trois ans un concile ou synode général, composé de *ministres* et d'anricni en nombre égal, nommés par les différentes Églises selon l'importance numérique des diverses congrégations ou paroisses; mais il fut bien entendu que ce synode ne toucherait pas aux professions de foi des Églises ou à leur organisation interne. Sept conciles dr ce genre se sont déjà réunis, le premier à Edimbourg (Écosse) en juillet 1877, le second à Philadelphie (États-Unis) en septembre et octobre 1880, le troisième à Belfast (Irlande) en juin et juillet 188k, le quatrième à Londres (Angleterre) en juillet 1888, le cinquième à Toronto (Canada) en septembre 1892, le sixième à Glasgow (Écosse) en juin 1896. Le septième s'est tenu en 1899 à Washington, la capitale des États-Unis. Les sujets généralement traités dans ces réunions sont les points fondamentaux communs aux différentes professions de foi presbytériennes, les questions importantes de discipline et d'éducation, les missions étrangères; on y évite avec soin tout débat sur les doctrines et pratiques particulières de chaque secte.

II. RÉSULTATS. — Jusqu'ici ces réunions n'ont abouti qu'à des résultats bien médiocres, ainsi que l'avoue le lu H. E. Thompson, presbytérien lui-même, dans son Histoire des Églises presbytériennes aux États-Unis, 4 *History of the Presbyterian Churches in the United States*, New-York, 1895, p. 202; elles n'ont eu pour effet, d'après lui, que de créer des rapports plus courtois entre les Églises réformées des différents pays. Le lu Schall a bien essayé, il e*1 vrai, de faire adopter un *credo* commun, destiné à remplacer les confessions de foi des diverses branches presbytériennes; il est mort sans avoir pu réussir : les libéraux d'Europe trouvaient son projet trop long et trop précis, les conservateurs d'Irlande et d'Amérique le jugeaient nu contraire trop court et trop vague, tant il est vrai que le principe du libre examen est incompatible avec l'unité de foi! On n'a même pu s'entendre sur des détails insignifiants : dans les réunions de l'Alliance on avait chanté non seulement des psaumes, mais encore des hymnes ou cantiques religieux, avec accompagnement d'orgue : une des branches presbytériennes n'a ccsré de protester contre cette nouveauté, menaçant de se retirer, si on ne l'abolissait. si bien que la majorité a fini par céder pour le bien dr la paix, tout en réservant la question de principe. Malgré de très louables efforts, l'Alliance n'a pu empêcher non plu* de nouvelles scissions : les libéraux ont gagné du terrain même aux États-Unis, et ont demandé la revision <le la fameuse confession de foi de Westminster, comme ceux d'Ecosse l'avaient déjà fait auparavant : après une lutte longue et acharnée, les conservateurs ont fini par triompher; mais les libéraux ne se tiennent pas pour battus, et la revision n'est qu'ajournée. Les procès retentissants intentés aux professeurs Charles Briggs et Henri Smith à cause de leurs

opinions avancées sur les questions bibliques, leur refus de m* soumettre à la condamnation portée contre eux, b sympathie qu'on leur a témoignée, et bien d'autres faits de ce genre montrent que les anciennes divisions ne feront que s'accroître. Nous ne pouvons assurément qu'approuver les efforts de l'Alliance vers l'union, mais tant qu'elle rejettera le principe d'autorité en religion, elle se condamne au supplice de Sisyphe et de Tantale.

Outre l'ouvrage cité du *Ÿ Th* mpv>n*, voir l*^ n?pc ru eflkfete de l'Alliance : *Minutes of London Conference*, t€75; *Proceedings of flrtl gmerul Council*, Éduntexirg. 1877. etc.; Skhûff-Iknog, *Encyclopedia*, U 1, p. 63-64.

A. Tanqüt rev.

ALLIX Pierre, théologien protestant. l Ah-nrnn en 1611, mort à Londres le 3 mars 1717. Fils d'un pasteur calviniste, il étudia à Saumur et à Sedan et devint lirmême pasteur à Agobille-en-Champagne et à Charente en 1670. Très versé dans la connaissance des langues hébraïque et syriaque, il travailla avec le célèbre Claude à une nouvelle version de la Bible. Après sa révocation de l'édit de Nantes, il passa en Angleterre où il put ouvrir un temple pour les réfugiés sous la « nb* condition qu'il célébrerait selon le rite anglican. Il devint, en 1690, chanoine de Salisbury et les universités de Cambridge et d'Oxford lui décernèrent le titre de docteur en théologie. Ses écrits sont remplis d'idées bizarres et dans plusieurs il annonce le prochain retour de Notre-Seigneur sur la terre. Nous mentionnerons parmi ces ouvrages : *Dissertatio de sanguine Christi ad cpûudam CXLVI Augustini : gujr, num adhuc existât, inquiritur*, in-1% Rouen, 167»; *Dissertatio qua fidelibus jus conciliorum quorumvis definitiones expendendi, et referu ecclesiae sententia asseritur*, in-8» Rouen. 1674; *De Tertulliani vita et smptu*, in-8. Paris. 1689; *L'ouverture de l'Épître de saint Paul aux Romains par l'explication du verset f7 du ch. ill et lettre eu (orme de traité touchant la justification et la torture des Pères*, in-12, Amsterdam. 1683; *Determinatio F. Joannis, Parisiensis prxdicatoris, de modo etisltndi corpus Christi in sacramento altaris, aho quam sit ille quem tenet ecclesia.nuncprimum edita crcodicemanuscripto sancti Victoris; cum prirfalione historica de dngmalc transsiibstantiationis*, in-8. Londn *. 1686; *The judgment of the ancient Jewish Church against the Unitarians in the controversy upon the holy Trinity and the divinity of our blessed Saviour*, in-8*, Londres 1689; *Réflexions sur les cinq livres de Moïse pour établir la vente de la religion chrétienne*, 2 in-8@. Londres, 1687-1689; *Some »» mja»A< upon the ecclesiastical History of the ancient Churches of Piedmont*, in-V, Londres, 1690; *Remarks upon the ecclesiastical History of the ancient Churches of the Albigenes*, in-1., Londres, 1692 : dans ces deux derniers ouvrages, Allix essaie de prouver contre Bossuet l'identité des albigeois et des vaudois; *De Mrssitc duplici adventu dissertationes du.v adversus Judatoc*, in-12, Londres, 1701 ; *Preface and arguments on thr Psalmy*, in-8% Londres, 1701; *Sectarii patriarcha Hierosolymitani confutatio papes m ecclesiam*, in-8*, Londres, 1702; *The Prophecies wich If. Whiston applies to the limes immediately folowing thr appearance of the Mollah...*, in-8., Londres, 1707; *Tiro treatises : 1 ♦ 4 confutatio of the hopes of the Jeirs conci'ming the last redemption; 2» An answer to Whistons late treatise on the revelations*, in-8., Eondn s, 1707. Signalons encore l'ouvrage suit mt de P. Allix, publié sans nom d'auteur : *Réponse à la Dissertation qui est à la fin du hnv de la perpétuité de la foi, touchant le livre < Du corps et du sang du Seigneur » publié sous le nom dr Reckant et touchant Tautoritr de Scot Engine {avec quelques augmentations par J. Claude}*, in-1., Rouen, 1671. Il traitait le même sujet dans *Historical dissertation on Racham concerning the body and blood of Christi* dans une

« dilion du traité de Reckoin on H.ik.un, publiée à bon-dir* en ItM Nous trouvons dans le *Preservative against Popery* quelques dissertations de Pierre Allix : *Historical disoorse concerning the necessity of the minister* intention in administering the sacraments*, t. vm; — *concerning penance, showing how doctrine of it in the Church of Home makes void true repentance*; — *concerning the merits of good Works* (t. x).

Watch, *Bibliotheca theologica*, Idna, 1754 »q., t. X, p. R82. ICO, 071 ; t. n. p. 233. 235. 331 ; t. III, p. 417. Ū15; Ilmag. *La France protestante*, L f, p. 61. B. HhURTEniZK.

ALLOZA jean, jésuite péruvien. né à Lima en mai 1598, admis le 15 avril 1618, enseigna les humanités et h théologie morale, fut supérieur du séminaire de Lima, vico-roctcur du noviciat et y mourut lo 6 novembre 1666. — *Flores summarum seu alphabetum morale omnium fere rasuum... ex selectionbus doctoribus priricipue Societatis Jesu*, Liège, 1665, in-8°; Lyon. 1666; Cologne, 1669, 1677, 1702, 1715.

Do Bather et Somincn\jel, *BlbL de la O de Jésus*, t. i, CûL 1&4-186. C. SOUMERVOGEU

ALLUT Joan, dit IÉdaireur, camisard, né près de .Montpellier, mort en Angleterre. Son véritable nom était Elie Marion. Il combattit longtemps d.ms les Cévennes el ne se soumit qu'en 1706. Il se retira alors à Genève, puis en Allemagne; mais scs prédications extraordinaires, fruits d'une imagination déréglée, le firent chasser de ce pays. Il so réfugia en Angleterre où ses discours et ses écrit-» le firent justement condamner comme impie et faux prophète par le consistoire de l'Église de France de Londres. La plupart de ses écrits furent composés en collaboration avec d'autres camisards non moins exaltés, tels que Nicolas Facio, Jean Dande, Charles Portolès. Voici,â titre de curiosité,quelques-uns deses ouvrages : *Avertissements prophétiques d'Élie Marion*, in-8-, Londres, 1707; *Discernement des ténèbres d'avec la lumi* re, ou invitation aux créatures de Dieu d'entrer dans l'arche dr grâce qui se bâtit aujourd'hui, de.*, in-8', Paris, 1710; *Éclair de lumière dexamdant des deux pour découvrir, sur la nuit des peuples de la terre, la corruption*, etc., in-8-, s. L. 1711; *Cri d'alarme en avertissement aux nations qu'ils sortent de Babylone*, in-8e, s. L. 1712; *Plan de la justice de Dieu sur la terre dans ces derniers jours*, in-8', 1711; *Quand vous aurez saccagé, vous serez saccagés; tw la lumière est apparue dans les ténèbres pour les détruire*, in-8°, 171 L

Qut rard, *La Francelittéraire*, t. î,p. 42; Barbier, *Dictionnaire de» anonymes*, 3' édit., *passim*. B. He ü RTEBIZB.

ALMAIN Jacques, né à Sens dans la seconde moitié du xv* siècle, probablement vers 1486. Pendant les premières années du xvt., il enseigna comme maître es arts la dialectique et la philosophie naturelle â l'université de Pans. Il entra en 1508 au college de Navarre et prit en 1511 le degré de docteur en théologie. Chargé vn 1512 d'enseigner la théologie aux étudiants de ce même collège, il commenta, selon l'usage, le livre des *Sentences*. Il mourut peu de temps après (1515).

Outre plusieurs ouvrages purement philosophiques, Almain a laissé ; 1. un traité de morale générale. *Moralia*, où il étudie l'acte humain, les vertus et les vices, Pans. 1510; 2. un opusculc *De dominio naturali civili rt cedesastico*, Paris, 1517; 3» *Liber de auctoritate (CClesur ft conciliorum generalium, adversus Thomam de Vio*, Paris, 1512. V *Expositio circa decisiones Magistri Guilelmi Occam, super potestate summi pontificis, de potestate ecclesiastica et taira*, Pans, 1517. Ces trois derniers ouvrages ont été réédités en 1683 dans le recueil intitulé : *Défenses de la doctrine des an- iras Iht li girni dé la Faculté de Paris*, vl en 1706, par Ellies du Pin, a l» suite des fEurres complètes de G^rson t n, cul. 962-1120; le dernier se trouve aussi

dans Goldast. *Monarchia S'. Humani Imperii*, Francfort, 1611-1615; 50 *Dictata super sententias M. Hoberti Holeot de actibus fidei et intellectus, de actibus fidei et de libertate voluntatis*, Paris, 1517; 6' *Commentarii in tertium librum Sententiarum*, in-4°, Paris, 1516; 7. *Commentarii de poenitentia*, 1526, Paris.

De tous ces écrits, les plus importants sont lo traité *De auctoritate Ecclesiae et conciliorum* et V*Expositio circa decisiones M. G. Occam*. Le premier est une réponse au *De comparatione auctoritatis papiv et concilii* de Cajetan. Dans cet ouvrage publié à Home en octobre 1511, Cajetan défend contre le conciliabule de Pise et ses adhérents les droits de la papauté. Il soutient que le souverain pontife a dans l'fglise l'autorité suprême,qu'il est au-dessus du concile œcuménique lui-même, que le concile œcuménique ne tient pas immédiatement de Dieu ses pouvoirs et ne représente pas l'Église universelle s'il n'est pas uni au pape. Les prélats du conciliabule de Pise qui, à peine réunis, avaient renouvelé lrs fameux décrets portes dans la V. session du concile de Constance, s'émurent de ces doctrines el dénoncèrent aux docteurs de l'université de Paris « ce libelle suspect, injurieux pour les conciles de Constance el de B de », leur demandant de lui infliger la censuro qu'il méritait (1512). Le roi de France, Louis XII, alors au plus fort de sa lutte contre le pape Jules II, et le plus ferme appui du pseudo-concile, mande â l'université de faire a examiner diligemment » le traité de Cajetan rt de le < réfuter par raisons, points et articles » (19 février 1512). Almain fut désigné pour celte tâche, bien qu'il fûl l'un des plus jeunes docteurs. La réfutation, achevée dans le courant de l'année 1512, est dédiée â Tristan de Salazar, archevêque de Sens, l'un des prélats du concile de Pise, alors transféré â Milan. Toutes les propositions et toutes les raisons de Cajetan y sont examinées et critiquées et ce qui ne paraît point conforme aux décisions de Constance el de Bâle est rejeté. Après avoir établi Voriginc de l'autorité ecclésiastique, laquelle ne vient point des hommes mais de Dieu, Almain résout certaines questions relatives: 1° â la *nature* de ce pouvoir : il dilTère de l'autorité du prince; 2e â son *objet* : l'Église régit les choses spirituelles; pourtant elle ne peut ni dispenser des vœux solennels ni rompre le mariage *ratum* et *non consummatum*; mais elle peut juger et punir tout â la fois les fautes contre la partie positive de la loi chrétienne et les péchés contre la loi naturelle, s'ils sont notoires et s'il y a contumace; 3 *au sujet* en qui réside ce pouvoir. Pierre et les papes en la personne de Pierre l'ont reçu immédiatement du Christ, mais l'Église universelle, c'est-à-dire l'ensemble de tous les fidèles, ou de tous les évêques, soit dispersés, soit réunis en concile œcuménique, le possède aussi vl l'a reru immédiatement de son divin fondateur. L'autorité de l'Église ainsi définie est supérieure à celle du pape; celui-ci, enfant de l'Eglise, doit être soumis à sa mère. Telle est la volonté du Christ; on voit en effet par saint Matthieu, XVIII. 17, que l'Église a pouvoir dejuger tous les fidèles et par conséquent le souverain pontife lui-même. C'est pour celte raison que le concile o-cuinénique, représentant l'Église universelle, est infail-lible; il a le droit d'imposer ses volontés aux papes; il peut les déposer au besoin, et les juger s'il* se rendent coupables de fautes graves el scandaleuses. Quant au pnp<, il a dans l'Église la suprême autorité executive; il est supérieur à tous les fidèles considérés individuellement, mais il est uu-dessous de l'Église. Il peut se tromper en ses jugements. Dieu sans doute ne laisserait pas errer un pape qui, cherchant vraiment la vérité, ne négligerait rien pour la trouver. Almain le concède, mais uniquement pour la forme, car il ajoute aussitôt: *sed summus pontifex potest sententtare aliquid de fide et non facere quod m se est ad reele senlcntian-dum* (c. x).

L'Expositio circa decisiones M. G. Occam est un commentaire sur quatre des questions résolues par Occam. Entre autres sujets, Almain y traite de l'autorité du prince et de quelques-uns «lus droits quelle implique, Celte autorité ne vient immédiatement ni de Dieu ni du pape; elle vient du peuple el de Dieu, du peuple «pii m· choisit un chef, de Dieu qui approuva ce choix. Par suite, h* souverain pontife n'a pas de pouvoir direct sur rautorité du prince; toutefois indirectement il peut procéder contre un prince chrétien el le déposer en deux cas : 1* si ce prince se rend coupable d'un crime contre l'ordre spirituel (hérésie ou schisme). 2* s'il commet un crime contre l'ordre social, par exemple, s'il refuse de rendre la justice, s'il abuse de sa puissance pour dépouiller ses sujets, cl si d'autre pirl ceux qui peuvent et doivent le déposer ne font pas leur devoir (Qurofio //·, nwini. sur le chap, vin).

(à droit d'intervenir dans les affaires temporelles et de déposer les rois qu'Almain revendique pour les papes est, on le voit, très étendu. Sur ce point les théologiens gallicans ne l'ont pas suivi; mais ils ont fait meilleur accueil à ses doctrines sur l'autorité du pape et du concile. Almain est avec Gerson, Pierre d'Ailly et Jean Major, l'un des représentants de l'ancienne université de Paris qu'ils citent le plus souvent. On a rappelé fréquemment ses principes, ses arguments, ses réponses à Cajetan. Richer en particulier l'a vivement défendu dans son *Libellas de ecclesiastica el politica potestate*; Bossuet s'appuie sur son témoignage dans la *Defense de la déclaration de 1682, Dissert, prelim.*, n. 13 et L VI, c. xxii; dans sa dissertation *De autontate summi pontificis*, c. xxxii, Fénelon montre que sa théorie de l'infailibilité n'est pas contraire à celle d'Almain; Fébronius le signale parmi les principaux théologiens «pie l'on peut alléguer contre les *ultramontains*. *Traite du gouvernement de l'Eglise*, c. I, sect. x. Pierre Pithou n'a pas oublié de l'indiquer dans ses *Preuves des libertés de l'Eglise gallicane*, c. xi. Par contre les réfutations n'ont pas manqué. La première en date est celle de Cajetan qui dès l'an 1512 répond à son contradicteur en publiant une double *Apologie* de son traité *De comparatione authoritalis papæ et concilii*. Plus tard Bellarmin, *De conciliis cl Ecclesia*, signale el réfute au moins sommairement les erreurs d'Almain. André Duval le vise plus directement el le réfute plus complètement dans son *De suprema H. pontificis m Ecclesiam potestate, adversus Vigorium jurisconsultum*.

Lannoy. *Régit Xav. gymnasii Paris, hintoria*, part. I. I IB.c.f, n; part. III. I. III, c. v, Parle, 1677; Elites du Pin, A'out. *hibl. desaut.ecctCs.*, t. xiv; Bayle, *Diet. hist rt critique*; du Boulny, *HLSLuniversit. Paris.*, t. vi. Parie, 1678; Féret. La *faculté de théologie de Pans, Epoque moderne*, Pari., 1901, t. n. p.63 «p V. (>III ET.

ALMEYDA Théodore, oratorum né a Lisbonne en 1722. Créateur d'un cours de physique dans sa ville natale, il répondit brillamment aux objections que les incrédules du xvm* siecle dirigeaient alors, au nom de la science, contre les enseignements de l'Eglise. On a de lui une *Concorde entre la raison et la révélation*, dont la traduction française a paru à Paris, 1823, en 2 vol. in-12. Plusieurs années auparavant, l'illustre physicien s'était réfugié en France pour se soustraire aux vengeances du trop fameux ministre Putnb.il. Il ne rentra dans sa patrie qu'après l'exil de son persécuteur; mais il y revint pour prendre place parmi les membres de l'Académie portugaise, juste récompense de sa vaste érudition el de sa noble et courageuse altitude en face des tentatives impies d'un politicien haineux et cruel. Il mourut en 1803. On lui doit encore *Entretiens sur la dévotion au Cœur de Jésus*, Lyon, 1826, in-18.

Feller, *Diograpldo universelle*, Paris, 18V», t. m. p. 110; Hurter, *Xomenclator literarius*, Inspruck, 1880, t. m. col 51«.

C. Toussaint.

ALMICI Camille naquit à Brescia, en Italie, le 2 novembre 171 L Entré· jeune dans la congrégation de l'Oratoire, il devint un des plus célèbres théologiens de son ordre. Langue* orientales, chronologie, archéologie sacrée et profane, critique, diplomatie et liturgie, toutes ces connaissances étaient familières à sa vaste et prodigieuse érudition Pour s'en assurer, i) suffit de parcourir les diverses publications qu'il fil paraître successivement jusqu'à sa mort en 1779. Ce sont : 1® *Ili/Ic*sioni tu di un hbro di G. Febronio*, in-V, Lacques, 1766; — 2* *Critica contra le opere delpericoloso Voltaire*, in-8. Brescia, 1770; — 3« *Dissertatione supra i Martiri della China rattolica*, 2 vol. in-i., Brescia, 1765; — E* *Méditations sur la vie et les écrits du P. Sarpi*, 1765. C'est une étude critique sur cet historien frauduleux.

Xomenclbitor titerariiu, In«pruck, l«93. t. m. col. 197; Feller, *nongraphic universelle*, Pans, 1845, t. ni, p. 75.

C. Tût SSAINT.

ALMOND Olivier, prêtre anglais catholique du diocèse d'Oxford, suivant le journal du collège anglais de Borne, ou il fut admis en avril 1582, à l'âge de vingt el un ans. Après avoir reçu les ordres en août 1587, il fut envoyé au college de Valladolid qui venait d'être fondé. Il passa de la en Angleterre. Il vivait encore en 1593, mais on ne sait pas la date de sa mort. Il est probablement l'auteur de l'ouvrage suivant : *The Uncasing of hcresie, or the anatomie of protestande, written and composed by (J. A., lx>u\ain (?)*, 1623, in-84.

A. Gatar d.

ALOGES. Αἰῶγοι. Saint Epiphane, *Hwr*, u, 3, P. G., t. XU, col. 892, est l inventeur de ce t rme pour désigner certains personnages asiates de la fin duiFsiècle; il le fait dériver, non de α-λ4γο:. sans raison, mais de α-Λόγο » négateur du *Logos*. Etymologiquement parlant, et à ne s'en tenir qu'à ce premier renseignement, on est en droit de conclure et on a conclu, en effet, à l'existence d'une secte caractérisée par son opposition à la doctrine catholique sur le Logos, par son refus d admettre la divinité du Verbe. Par suite, la pensée se porte naturellement vers les partisans exagérés de la monarchie en Dieu, vers les anti-trinitaires de la fin du ir siècle et du commencement du m·; d'autant plus qu'Ëpiphane désigne Théodote cumme un provin des aloges, ἀπόσπασμχ, *ibid.*, LIV, 1, el que Théodote fut l'un «les chefs de l'école unitaire en opposition avec l'école trinltairr. C'est la conclusion naturelle à tirer du langage d Epiphane, puisqu'il aflirmo <(ue les aloges « ont abandonné la foi sincere », < qu'ils sont complètement étrangers à l'enseignement de la vérité, » ά>).ότριοι πχντάπχσιν του χηρύγμχτο πή αληΟζιχ., *ibid.*, LI, 3, el les véritables anléchrists, dont il est question dans la première Eplltre de saint Jean. l JoaH n, 18. El c'est la conclusion qu'en a lirée Ilefolo dans le *Tubing. Quartal-schnft*, 1851, p. 56k cl 1851, p. 361; conclusion qui est d ailleurs conforme à la courte notice que saint Augustin consacre aux aloges. *De hæc.*, xxx. P. L., t. xi. II, col. 31. D apres cela, les aloges sont des hérétiques spécifiquement caractérisés par leur négation de la divinité du Verbe et par leur opposition aux écrits de saint Jean, ou celle divinité est si clairement enseignée et si souvent affirmée.

Mais Epiphane ne s'est pas borné à celte indication sommaire. U nous a fait connaître quelques-uns dos motifs allégués par les aloges pour repousser en bloc les écrits johanniques. El ces motifs, les voici : le quatriemeEvangile est inhannonique, dissonant; il ne groupe pas les faits de la même manière que les synoptiques; il ne suit ni leur ordre pragmatique, ni leur succession chronologique. Quant à l'Apocalypse, elle est ridicule, puérile, et surtout faussement prophétique. Do telles raisons, on le voit, ne sont pas d'ordre doctrinal, mais du r«*ssort «le la critique. Et c'est sur le terrain du la critique que se place saint Epiphane pour les réfuter. D'une

part» en effet, il relève cette inconséquence étrange, qui prouve le peu de sens critique de ces «doges, d'après laquelle ils attribuent ces deux écrits au docète Cérinthe. sans prendre garde qu'ils sont la condamnation formelle de cet hérétique, puisqu'ils contiennent l'affirmation la plus solennelle et la plus caractéristique de la divinité du Verbe. Quant à lui. l'objection n'est pas faite pour lui enlever la conviction qu'ils sont de l'apôtre saint Jean. Gif il montre que les évangélistes* n'étaient pas tenus de se répéter servilement, mais, au contraire, qu'ils se complètent l'un les autres et que le quatrième Évangile, composé le dernier en date et à un point de vue très spécial, n'a pas procédé autrement: Lui aussi, comme les Synoptiques, a proclamé l'humanité du Verbe, mais il a insisté plus particulièrement sur la divinité. D'autre part, l'Apocalypse ne peut prêter à rire qu'à ceux qui sont étrangers aux procédés de l'Écriture. Dans l'Écriture, en effet, tout a un sens profond; ne pas le voir ne donne pas le droit de l'attaquer; et prétendre qu'en commandant d'écrire à long de leglike «l'Épître, l'Apocalypse s'est trompée, sous prétexte qu'il n'y a pas d'Épître à Thyatire, c'est-à-dire se tromper soi-même. Car s'il n'y avait pas d'église à Thyatire, du temps de saint Jean, il y en avait une après lui; et si, sous la pression des Phrygiens, elle a fini par devenir complètement montaniste. au point que les aloges ont dû se résigner à la quitter, ce n'est pas une raison de s'écrier : « Il n'y a pas d'église à Thyatire. » et d'en faire une objection contre l'apôtre, mais c'en est une pour constater que la prophétie du saint Jean «tel accomplie.

Une réfutation aussi détaillée n'est pas sans dérouter quelque peu le lecteur. Il semble en résulter, en effet, que l'opposition de «linges aux écrits johanniques n'est pr» motivée, comme on pouvait le croire d'après le premier renseignement, par la négation de la divinité du Verbe, mais qu'elle est uniquement et exclusivement basée sur des raisons d'ordre critique, sur une pure question d'authenticité. Par suite, la première affirmation de saint Epiphane ne tenant plus, il faudrait rayer les aloges du nombre des hérétiques. Aussi qu'est-il arrivé? C'est que nos critiques contemporains se sont divisés en deux camps : les uns, conformément aux premiers renseignements de Epiphane, continuent à traiter les aloges d'hérétiques; les autres, ne retenant que sa réfutation, leur ont décerné un brevet d'orthodoxie et n'ont voulu voir dans leur attitude que l'une des phases de la controverse au sujet du canon du Nouveau Testament, à la fin du II^e siècle. Il importe de savoir de quel côté est la vérité!

Or Plustrius nous parle de certains personnages, dont la caractéristique est d'avoir rejeté l'Évangile et l'Apocalypse de saint Jean. *liter.*, t. x, P. 1., t. xn, col. 1171. En remontant plus haut, jusqu'à des témoins contemporains, tels que saint Irénée et saint Hippolyte, nous pouvons arriver à des résultats plus précis.

Irenée nous signale, à propos du tétramorphe, certain adversaire du quatrième Évangile, qu'il ne nomme pas. Il se contente d'une allusion courte, mais précise. Tdlemont et Dollinger, *Hippolytus* m/d A'Zlistu, Ralibonne, 1893. p. 292, ont eu le tort de voir une allusion aux montanistes : le contexte ne le permet pas. Car ces anonymes repoussent cet Évangile, parce qu'il renferme la promesse du Paraclet; ils rejettent également tout esprit prophétique. *Et Evangelium et propheticum repellunt & pirium.* Irenée. *Cont. hier.*, III. XI, 9. P. G., t. vu, col. MH. Evidemment cela ne peut être le propre des montanistes. a moins de faire dire à Irenée qu'ils repoussent l'Évangile et l'esprit prophétique, qui ne sont pas les leurs. Car on sait que les montanistes alimentaient de vains rêves et leurs espérances chimériques dans les écrits jolanniques* et la première Épître aux Corinthiens, interprétés à leur point de vue. Irenée ajoute qu'en prétendant supprimer toute prophétie et tout charisme prophétique,

ce anonyme pèche contre le Saint-Esprit ni tombent dans le péché irrémissible : *perçante* in Spiritum Dei, in irremissibile incidunt peccatum. Ibid.* C'est ce même jugement qui se trouve sous la plume d'Épiphane, quand il écrit que, dans les aloges, se réalise la parole de l'Écriture, qu'à tout blasphémateur contre le Saint-Esprit il ne sera pardonné ni dans ce siècle, ni dans l'autre: *çOivte ci xaà ép' χυτοὺ το elprpivov, on τὼ βλχο|η-μοὺνπ...* xv/.. Epiphane, *Ilær.*, LI, 35, P. C., I. XLI, col. 953.

D'autre part, saint Hippolyte a écrit des *Capita adversus Catum*. Or Catus était un anti-montaniste : son *Dialogue confie Provins* en fait foi. il condamnait l'Apocalypse, l'attribuait à Grynth. à cause du millénarisme, comme le note Eusèbe. *II. E.*, t. 28, P. G., t. xx, col. 273, et les vraisemblablement aussi, bien que nous n'en ayons pas de preuve positive, à cause de l'appui qu'y trouvaient les montanistes. Condamnait-il également le «quatrième Évangile»? Certains critiques conjecturent! que les *Capita adversus Catum* sont une partie du traité apologétique de saint Hippolyte en faveur de l'Évangile et de l'Apocalypse de Jean. Nous aurions ainsi dans Catus un alogiste au sens où l'a entendu Epiphane. Mais cette hypothèse aurait besoin d'être vérifiée. Quoi qu'il en soit, grâce à l'allusion précise d'Irenée, nous nous trouvons en présence, sinon d'une secte proprement dite, dont la place naturelle est dans une liérésologie, du moins d'une coterie qui avait nettement pris parti contre les montanistes et cherchait à leur enlever leur point d'appui principal, c'est-à-dire l'œuvre de l'apôtre saint Jean, par un procédé radical plus habile qu'honnête. Car nous «avons par le canon de Muratori que, à la fin du II^e siècle, les œuvres de saint Jean étaient tenues pour canoniques par l'Eglise romaine.

La question est donc de savoir à quels mobiles obéissaient ces censeurs. Leur antipathie contre les montanistes était-elle la cause unique qui leur faisait rejeter les écrits johanniques? N'y en avait-il pas d'autres? Leur scrupule de critique ne se doublait-il pas d'une préoccupation d'orthodoxie? Et, s'ils ne parlaient pas en précurseurs immédiats et apparentés des monarchiens, n'estimaient-ils pas accomplir un devoir en défendant, au nom de la tradition ecclésiastique, le canon des Écritures du Nouveau Testament, tel qu'ils le connaissaient? Et, dans ce dernier cas, leur témoignage ne devrait-il pas être pris en considération pour bien montrer combien était encore incertaine la question du canon, à la fin du II^e siècle? L'hypothèse était de nature à solliciter l'esprit de M. Harnack. Epiphane, dit-on, est sujet à caution; Philastrius n'a pas une autorité prépondérante; quant à Irenée, si l'on en croit certains critiques allemands, Harnack, Jülicher, *Einleitung in das A. T.*, p. 252; Schürer, *Ueber den gegenwärtigen Stand der Johanneischen Fragr*, p. 71, et Corssen, *Mofiarichianische Prologe*, p. 109, c'est un témoin disqualifié par sa trop grande crédulité, ses erreurs historiques et son manque de sens critique. D'autant plus que, sur le point particulier qui nous occupe, l'écrivain le mieux renseigné de l'antiquité ecclésiastique, Eusebe, est complètement muet; «saint Jérôme, également. Des lors, les aloges méritent de sortir de leur ombre discrète et de retenir l'attention : ce sont des témoins importants. N'étant affiliés à aucune secte hérétique, ils déposent en faveur de la tradition. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. I, p. 616-621. Telle est la tendance : partie d'une hypothèse, elle n'aboutit pas cependant à une réalité historique incontestable, mais grand dépit que semble en manifester M. Harnack. Car on ne s'attend pas aussi facilement des témoins comme Irenée, Hippolyte, Philastrius et Epiphane. Avant de les discuter, il faut de solides raisons, et les raisons, nous devons le reconnaître, font défaut. En ce qui concerne les écrits de saint Jean, les aloges n'ont aucun droit à passer pour

H représenlnnls officiels de la tradition ecclésiastique. In vrai.* représentants de cette tradition, Ir* née rt Epiphane, n auraient pas manqué de l'invoquer, dans l'cqeice, s'il s'était agi d'une question traditionnelle; car lU « n connaissent toute la tuteur; ils y font appel dans leurs écrits comme â un argument décisif Quant a la contradiction, si complaisamment relevit' dans le témoignage d'Épiphane, nous proférerions la n garder comme plus apparente qui r elle. Epiphane, en effet, a d'abord traité d'hérétiques des adversaires de la divinité du *Logos*; les trouvant sans nom, il propose de lrs désigner sous le nom d'alogrs. A titre d'adversaires du *Logos*, il sait qu ils repoussent nécessairement les écrits jobanniques; car, il lrs admettre, ils m! condamneraient eux-mêmes. Mais ce motif d'ordre doctrinal n'exclut pas drs motifs d'une autre espèce. El il se rencontre que certains aloges, des aloges d'Asie, ayant â se plaindre d'avoir été chassés de Thyatire par des montanistes entreprenants, s'efforcent de prendre une revanche, en leur déniaut le droit d'appuyer leurs prétention^ sur des écrits qui, au lieu d'appartenir â l'apôtre Jean, sont l'œuvre d'un hérétique notoire et ne sont dus qu'a h plume de Cerinthe. Aussi, loin de voir dans la réfutation d'Epiphane une contradiction qui doit seule entrer en ligne de compte, sommes-nous plutôt porté à y voir un supplément d'information, qui nous revoie les arguments nouveaux que les .doges d'Asie font valoir contre les montanistes. Sans doute, à l'époque des grandes controverses trinitaires si vivement débattues, a la fin du n. siècle et au commencement du m., entre mo narchiens el trinitaires, cela peut être considéré., comme le dit M. Duchesne, * comme un simple incident de controverse, » *Les ong, chret.*, 2* édit, lilh., p. 258; mais cet incident se rattache d'autre part â une ques tion d'ordre dogmatique.

En résumé, les alogos ne sont ni des montanistes (contre Tillemont et Döllinger), ni des traditionnali les sur la question canonique (contre Harnack), mais de vrais hérétiques, des monarchiens (contre Corssen), qui méritent le nom que leur a donné Epiphane et qui mé riteraient encore, à cause de leur opposition au monta nisme, en Asie, celui de *apncumaligucs*.

Irënta. Cont *hier.*, lit. XI.9. *P. G.*, t. Vil; TiillaMrius, *lier.*, *P. L.*, I. XII, col. 1171; Épiphane. *lt.Tr.*, U, *P. G.*, l Xt.t; llmr rMck.G'csc/uchi('(*r raltchr. Lit* ,t. i. l.clpHg. 1897 ; Dd^mriqp.*- *chichtc*, t. I, Fribourg. ls9«);O>rs.*cn. *Monarchianische Protège Zu tien* vie» *El angelica*, 7ræ e. etc., t xv.,(asc. 1*. 18A»: H<*<*. O. *Atoges asiates et romains*, dan» la *liertic biblique*, IMPI. Canicrlynck. *De <u<im Evangelii auctore*, 1809. p. 115-189.

G. Βαπτιτ r

AL0Z Marc-Antoino, théologien espagnol de l'ordre de li Trinité pour la rédemption des captifs, naquit â Valence. Il enseigna d'abord l'exégèse et tit paraître successivement un *Commentaire in Genesim*, in-fol.. Valence, et une *Dissertation sur les divers sens de la sainte Ecriture*, in-8°. Devenu dans la suite professeur d. théologie, il rédigea un résumé de ses leçon* qui fut imprime à Valence, 1612, in-1', sous k» titre de *Selecturam disputationum theologicarum scholasticarum*. On place généralement Vannée de sa mort aux environs de use.

Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1892, 1.1, p. 381
C. Toi SSAINJ.

ALPHA ET OMÉGA, noms de la premiere el de la dernière lettre de l'alphabet grec, qui ont servi a desi gner symboliquement Jésus-Christ. — 1. Dans l'Apoca lypMj, II. Chez les Peres. III. Chez les gnostiques. IV Sur les anciens monuments chrétiens.

I. Dans l'Apocalypse, ils sont employés trois fois et la formule dont ils font partie est destinée â attester la certitude d'une annonce prophétique. < Le Seigneur Dieu qui est, (pu a dé. et qui sera, le Tout-Puissant » dit de lui-mcme : « Je suis l'alpha et l'omega, le corn-

moncrment et la fin. » Apoc., r, 8. Les commentateurs ne Mint pas d'accord pour déterminer la personne qui parle, si c'eut Dieu le Père, ou Jé*os-Christ. Le Perc est exprt cément désigné comme l'éternel ct le tout-puis sant Apoc., I, 4; iv, 8. Calmet, *Commentaire littéral sui Γ\pocalypw*, 2» édit., Paris, 1724, t. till, p 925. Si c'est Dieu le Pere qui parle ainsi, la divinité de Jésus- Christ ressortira davantage. quan<l le Sauveur lui-même Fc nommera l'alpha et l'omega. Or il le fait certaine ment, Apoc., xx!, (1; xxii, 13, et il explique la "igmfica lion de ce nom symlxrique, quand il ajoute : . le prin cipe et h fin, . le principe de qui tout dérive, et la fin a l.HpK'llc tout doit être rapport ., « l'auteur des grâce* et le distributeur des couronnes, le premier objet de votre culte et de vos espérances, el L fin de vos action*. > Calmet, *op. cit.*, p. 1024. Il ajoute < ncore : < le premier et le dernier. » Apoc., XXII, 13. Ce» expressions, d«jà appliquées â Jésus-Christ, Apoc., I, 17> il. 8. lisent dans Isaïe, xu. 4; xuv. G; xlvhi. 12, ou elle'signifient que Dieu est l'auteur et le créateur de tou les « très et qu'a ce titre, il sera le même â la fin des temp.®, qu'il est donc éternel ct immuable, cl le seal Di<u Knaben knicr. *Comment, in haïam*, t. n, Paris, 1887, p. 87, 450, 221 En s'appliqu nit l a attribut divins. J» *u<-Chr.'t affirme sa divinité et son égalité. avec celui qu ailleurs il a appelé son Père. On rapproche souvent ce nom syml»oh<|ue d'A ct il des explications que les rabbins ont données des lettres h* braïques x et 7, son qu'il y ait née» «airement parallélisme et dépendance. Talmud de Jérusalem, *Haghiga,u*, 1; trad. Schwab, t. VI, p.275; Schu ttgen, *flora hebr. rt talmud.*,p. IUM5. Schuhl.Sen tencei et proverbes du Talmud, 1878, p. 200, 280 *281.

H. Chez les PêRES. — Les anciens écrivain.» ecclé siastiques ont adopté le nom symbolique A Ü. donne par l'Apocalypse a Jésus-Christ, mais ils y ont attaché des significations diffé rentes. — 1. Les uns ont conservé le sens primitif, exposé plus liaut. Clément d Alexandrie ne la pas seulement accepté, *Stivm.*, vt. 16, P. L., I. IX. col. 369, il l'a expliqué. Le Logo* ainsi d. nommé, a-t-il dit, *Strom.*, iv, 23. P. G., t. vm, col. 1365, est infini; c'est un cercle dans lequel toutes les puissances s'enroulent el s'unissent, son commencement cl sa fin se confondent et ne laissent entre eux ni distance ni in tervalle. Le Verbe montre bien qu'il est A cl Ü, lui qui donne du lait, en se donnant lui-même aux chr» liens ici bas et au heu du repos éternel. *Pirdagog.*, l. 6, P. G., t. vin. col. 292. Pour Terlullien, *Liber de monogamia*,5, P. L., t. n, col. 935, Jésus-Clinsl se nomme A et Ü afin de montrer que tout se ramone à lui cl se réunit en lui d a en ω et d'» en a. Ongvne, *Gomment, in Joan.*, I, n. 22, 23, P. G., t. .uv, col. 57, 61, en conclut que le Fils de Dieu esl le principe de tous les êtres-Sainl Jé rôme, *Cont. Jorinian.*, i. n. 18. P. L., t. xxiii. col 247-218, consl.de que Jésus, venu a la fin des temps, a ra mené toute chose â son commencement et a rattaché» en cercle ω à a. Sainl Isidore de S< ville, *Elgm.*, l.V. P. L., I. i.x x x iu col. 76-77, répcle la même doctrine. L'auteur de *VExpuutio* in » *U visiones*, 1, 8, parmi les Œuvres de saint Ambroise, P. L., I. xvti. col. 768-769, reconnaît en Jésus-Christ Ta, le créateur du genre humain el l'auteur du salut, et Γω, la fin de la mort, de la loi el de loul p<ché. Prudence, *Calhemcrmon*, ix, 10-12, P, L., t. LIX, col. 863. l a clianté en ces termes :

Cordo natuj» ex partntk ante mundi exordium
Alpha et È) cognvminalus : ipse fons cl clausula
Omnium qu.c sunt fuerunt, quæquc post futura wnL

Saint Paulin de Nole. *Puema*. xxxr, v. 89-96, P. L., I. i.xi.col. 673. célèbre aussi en vers latins l'a et l'» cl il y voit le triomphe de Jésus-Christ qui, apres être descendu dans les limbes, est remonté au ciel. Primasius. *Com ment.* i»i A}mc., l el v, P. L., t. l x v i i i. col. 789, 922. reconnaît que par la Jésus-Chrul se dit Dieu, éternel,

rt créateur île toute* choses. Bede, *In Apoc.*, i.S, P. L., t. xciii. col. 135; Alcuin, *Comment. in Apoc.*, I, P. L., t. c, col. 1095; stint Brunon d'Asti, *Exposit. in Apoc.*, j. P. L., t. clxv, col. 610-61\$; Il.iymon d'Halberstadt, *Exposit. in Apoc.*, i et vu, P. L., t. cxvii, col. 918, 1195, 1217, enseignent la même doctrine. Saint Thomas, *Cont. gentes*, l. 111, c. xvn, cite l'Apocalypse, xxn, 13, pour prouver que Dieu est la lin de toutes choses. — 2-l.»s Pères ont donne au nom symbolique A et Q une autre signification ; ils y ont reconnu l'union de la divinité el de l'humanité dans la personne de Jésus-Christ. Origène, *Comment, in Joan.*, i, n. 3\$, P. G.,l. xiv, col. 80-8\$, l'a expliqué ainsi avec beaucoup de subtilités: Le Verbe qui était A comme Dieu, est devenu Ū, on se faisant homme; le l ils de Dieu qui a réuni en lui toutes choses est comme principe dans l'humanité qu'il a prise et comme fin, dans le dernier des saints qu'il récompensera; il est aussi comme principe en Adam, le premier homme qu'il a créé, et comme lin, à son avènement en ce monde. Primasius, *Comment, in Apoc.*, v, P. L., l. i.xvm, col. 932, a pensé que fauteur de l'Apocalypse avait répété plusieurs fois que Jésus est A et Q, afin d'insinuer plus souvent la divinité et l'humanité du Christ. Saint Grégoire le Grand, *In Ev.*, homil. xxn, n. 8, P. L., t. lxxvi, col. 1179-1180, a prêché au peuple que notre rédempteur est A, parce qu'il a été Dieu avant tous les siècles, et Ū, parce qu'il s'est fait hornmaâ la lin des siècles. Bède, *In Apoc.*, xxn, P. L., t. vein. col. 205 ; Alcuin, *Comment, in Apoc.*,l, P. L., t. c, col. 1095; Haymon d'Halber*ladl, *Expont, in Apoc.*, t et vu, P. L., t. cxvn, col. 948, 1195, 1217, ont reproduit cette explication.

111. Chez iis gnostiques. — Marcus, disciple de Valentin avait vu la Vérité, qui appartenait à la tétrade, des êtres supérieurs, comme une femme dont la tête représentait A et Q. De son côté, l'Éon Jésus contenait en lui le nombre de tous les éléments; c'est ce que manifesta bien, au jour de son baptême, la descente de la colombe, puisque la valeur des lettres du nom grec de cet oiseau équivaut à celle d'û et d'A; elle est do 801. Tertullien, *De prescript.*, 50, P. L., t. il, col. 70; S. Irénée, *Cont. hæ.*, I, xiv,η. 3, 6; xv, η. 1, 2, P. G., t. vu, col. 60t, 008, 610. 617. Primasius, *Comment in Apoc.*, v, P. L., l. i.xvm, col. 932-933, a gardé le souvenir de la valeur numérique du nom grec, πβριστρχα, de la colombe, et comme au baptême de Jésus, la colombe représentait le Saint-Esprit, il en conclut contre les arien* et les autres hérétiques que le Saint-Esprit a la meme nature que le Père el le Fils, el qu'il leur est consubstantiel et coéternel.

IV Sun LES anciens monuments CHRÉTIENS. — La tradition monumentale va de pair avec la tradition écrite. Les anciens aimaient a représenter ce symbole de Jésus-Christ. On le voit peint ou gravé sur une foule <l- monuments publics ou privés (lig. 16,17, 18), dans les églises el les cimetières, sur les médaille* et les étendards militaires, dans les maisons des particuliers, lrs sarcophages, lrs tableaux, lrs fresques, h's mosaïque*. sur des inscriptions, des anneaux, des lampes, des amphores, des briques, des cassettes, des verres rt des cuillères, sous des formes diverses, seul ou uni â d'autres sujets. C'est au cours du iv* siècle que son emploi devient lres fréquent cl très répandu el on le trouve dans tontes les région* de l'empir- romain ll pr» *<nte différentes significations. Il a ordinairement le sens que lui a donné l'auteur de l'Apo-

calypso. Mais joint au monogramme du Christ, H â marque d'une façon plus spéciale la divinité de Jésus-Christ et il a été employé surtout dans l'Afrique chrétienne

17. — Monnaie de Constance II. DN CONSTANTIVS PI' AUG. Busto do Constance ll diadème à droite. — SALUS AUG NOSTHI. Dans lo champ, le monogramme du Christ accosté de ΓΑ et de i'ü; dans l'exergue ; THS.

comme une protestation de foi contraire u l'hérésie <fArius. Marllgny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2. édit., Paris. 1877, p. 476-177, 521. Dans quelques monuments, il se rencontre avec le triangle. Bien que la signification ancienne du trianglesoit inconniie.J.-B. de Rossi, *De titulis christianis Carthaginensibus*, dans *Pitra, Spicilegium Solesmensc*, t. iv, Paris, 1858, p. 51 \$-515, pense qu'il représente la Trinité et que, joint au monogramme du Christ et aux sigles T et ω, il symbolise Jésus-Christ ou la seconde personne de la sainte Trinité incarnée. Aringhi, *Poma subterranea*, Borne, 1651, t. i, p. 605, l'avait déjà admis. Martigny. *Did. des antiquités chrél.*, p. 766, el Kraus, *Ilealencyklojyâdie der christlichen Alterthum*, t. i,p. 378, Pont reconnu. Primasius, *Comment, in Apoc.*, v, P. L.,l. i.xvm, col. 932, supposait que la formule : a Je suis l'alpha et l'oméga, > était répétée trois fois dans l'Apocalypse pour indi<luer l'iinité de nature des trois personnes divines.

18. — Anneau chrétien antique, d'après A. Boldottb *O>servazioni sopra i Cinnuterij de* santi Martin*, in-fol , Borno, 172U, p. 502, n. 32.

J. Chr. W>lf,Cnr.T *philologic.r et critlcx* tu SS. *Apostolorum Jacobi. Idri,Jud.Td Joannis epistolas hujusqur Apocalypsim*.p. 443: Vringhl, *Roma subterranea*, *Lonc*, 1051,l. u, p. 5iA-5<m. 7«3-7u5 ; Grutier, *Dr C>uce*, 1,9-12, 30, *Opera*, Italie-bonne, 1731. t. m, p. 20-22, 58410; Muratori, *XoUr rt ob<ervatiunes* in S. *Puuhm opera*, P. !... t. LXI, Cot. P30; Martigny, *bictionnaire* «fes *uutuputci chrétiennes*, 2* édit.. Parla. 1877, p. 50-51; Barbier do M -ntnult, *Traité tTiconograpMc chr- tienne*, Pari*. lKM). t. r, p. ai. 3(i0; t. n. p. 2i, 24, 99. 101, 179. 4tt; *Kirchcnlrrrikuu*, 2 'dit., Kribourg-î n-Brij-gau, 1882, l. f, p. 581-583; Marle-Micbri, O. M., *ChnduA Alpha et Oméga, seu de Christi universali regno*. Ullo, 1898, p. 79-84; Hauck, *Realencyclopiidie /itr protestantische Thcologieund Kirhc*, Ldptlf, 1890. t. r, p 1-12; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. i. col. 1-23.

E. Mangunot.

1. **ALPHONSE** Plcrro, nom que prit au baptême le juif Mbïse Sepharda. Nê en k «2 a lluesca, dans le royaume d'Aragon, il embrassa la religion chrétienne en 1106. Il eut pour parrain Alphonse VI, roi de Castille et de Léon, qui lui donna la charge de médecin à sa cour. Ses anciens coreligionnaires Payant accusé de s'être converti par ignorance ou par ambition, Alphonse Pierre se justifia de celte calomnie en publiant ses *Dialogi lectu dignissimi in quibus impur Judtrorum opiniones. confutantur quaedamque prophetarum abstrusiora loca plicantur*. Cet ouvrage, imprimé d abord a Cologne en Io36, a été inséré dan* la *Rildiotheca Patrum*, l xxi. et d ins la p, I, , t. CLVII. Li *Disciplina clei icalis,dn* même auteur, est un recueil do

is. — \Q «u«pndu» par den Chainette* h la cr» Ix n < DcgmnunaUqut. d@. pria Iktlari. Sculpture e piffMrr,3 ln-lnl.. 1737-1753, tav. xuv.

proverbes et d'apologues moraux composés à la manière des Orientaux.

¶ N. Antonio, *Bibliotheca hitpana vetus*, iv^{me}, 1006, t. u; Ldxudcrfo, Préface de non édition de In *Disciplina rieri*, dan* / L n Vil; D.OiUler, //utoir»' ib-« auteur» ecclMa»tiquers, pâlit., t. xiv; 2* édit., t. xxi; Brunet, *Manuel du libraire*, Paris, 1812.

V. Onl et .

2 et 3. **ALPHONSE DE BENAVENTE.** O nom fut port» par deux jurisconsultes espagnols le père et le fils, qui se succéderent comme professeurs de droit canonique à l'université de Salamanque, dans la seconde moitié du XV siècle. Bcnavenlc est une ville de l'antienne province de Vieille-Castille, d'où leur famille riait originaire. — Le père, Jean-Alphonse, fut, pendant un demi-siècle, professeur à l'université de Salamanque, où il enseigna d'abord la rhétorique et la philosophie, puis le droit pontifical et les décrétales. Il était réputé comme orateur, mais c'est surtout comme canoniste qu'il acquit une grande célébrité. Il laissa de nombreux témoignages de son activité et de son érudition. Au dire d'un écrivain contemporain, il composa plus de soixante ouvrages. Lucius Marineus, *De Hispani# laudibus*, L VU, cil^{le} par Nie. Antonio, *Bibliotheca hispana relut*, Madrid, 1788, t. n, p. 347. — Le fils, Alphonse, désigne ordinairement sous ce nom : le docteur de Benavenlo (*dm t r Beneventanus*), succéda à son père dans la chaire de droit pontifical de Salamanque et s'éleva presque à une égale réputation : « Il enseigne de notre temps, écrit Lucius Marineus (1501), avec une grande science et une grande autorité. » *Lue. cit.* — Nous faisons mention de ces deux canonistes et nous les réunissons dans un même article, parce que nous sommes redevables à l'un et à l'autre de la publication d'un ouvrage qui appartient tout son objet à la théologie autant qu'au droit canonique. Cet ouvrage, écrit par le père, et rest» manuscrit à la mort de celui-ci, fut édité par le fils en 1502: *Tractatus de panitentiis et actibus pœnitentium et confessorum, cum forma absolutionum et canonibus panitentialibus*, Salamanque, 1502, in-4.; nouvelle édition. Burgos. 1506, in-8. En tête du livre, on trouve une préface qui est écrite par le fils, et dans laquelle celui-ci donne quelques détails sur la vie et les œuvres de son père.

N c. Antonio, *Bibliotheca hispana vrtut*, Madrid. 1788, t. H. p. 317; Hœfer, *Nouvelle biographie universelle*, Paris 1852. L n, p. Cl.

A. Beugnet.

4. **ALPHONSE DE BURGOS Pierre**, bénédictin du Montserrat, en Espagne, vivait au xvi^e siècle. Il a publié les ouvrages suivants imprimés à Barcelone, in-8^e : *De immensis Dei beneficiis et de tribus virtutibus theologalibus*, 1562, *De eucharistia*, 1562; *De vita solitaria*, 1562; *De religione tribusque votis religiosorum*, 1562; *De immortalitate animæ*, 1562; *De vita et laudibus B. Mariae*: 1A, 1562; *De praeparatione ad mortem*, 1568; *Dialogos entre Christo y el aima*, 1562.

Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, Madrid, 1783, t. n, p. 167; Zirgribaurr, *Histoire de la littérature ord. S. Benedicti*. Augbourg, 1731, l. iv, p. 163.

B. Heuhtliuze.

5. **ALPHONSE DE CASTRO**, de l'ordre des mineurs de l'Observance, est né à Zamora (Espagne). A la fois docte théologien, écrivain renommé et puissant orateur, il fut en grande estime auprès de Charles-Quint et de Philippe II. Au concile de Trente, il était du nombre des théologiens qui représentaient l'empereur. Plus tard, il fut le fidèle conseiller de Philippe II dans les efforts que fit ce prince pour affermir ou mieux pour réimplanter la loi catholique en Angleterre. Bellarmin lui fit néanmoins quelques reproches, mais Wading la défendu et énumère ses diverses œuvres littéraires. En voici la nomenclature en ce qui concerne les sciences sacrées et la théologie en particulier : 1. Une compila-

tion alphabétique *advenus cannes hæreses*, sorte d'encyclopédie où 50 hérésies sont exposées et réfutées avec la dernière vigueur. On l'a appelé pour cela *haWtfirorum flagrilum* ou *hacresioma* dans les diverses éditions qui en ont été faites, Paris, 1534, 1543; Lion, 1556. 1555; Anvers, 1565, 1568. Cet ouvrage a été traduit en français par Herman!, 3 vol. in-12, Rouen, 1712, — 2. *justa hæreticorum punitione*, 1 vol. in-fol., Salamanque, 1547; Anvers. 1568; — 3. *De potestate Irgis pcrnalis*, 2 vol., Salamanque, 1530; Paris, 1571, 1578. Il y soutient avec chaleur que les lois pénales obligent en conscience, voire même gravement, avant la sentence du juge. Il écrivit aussi plusieurs ouvrages d'Écriture sainte et notamment : 25 *homéhen sur le psaume L*, vol. in-8*, Salamanque, 1537; 21 *homéhes sur le psaume xxxi*, vol. in-8°, Salamanque, 1568; *Commentaria in XU prophetas minores*, Majorque, 1617. La somme de ses œuvres a paru à Paris en 8 vol. in-fol., 1571-1578. Sa célébrité s'était répandue bien au delà de l'Espagne et il venait d'être désigné pour l'archevêché de Compostelle quand la mort vint le frapper à Bruxelles, le 11 février 1558.

Hurter, *Xomenclutorhærm ius*, In^{pruck}, 1890, t. iv, col. 1181; PâüUvicinl, *Histoire du concile de Trente*, édit. Migoe, Paris. 1811, t. in, p. 146; Glaire, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1868.

C. Toussaint.

G. **ALPHONSE DE LIGUORI Saint**. — L Vie. IL Les fils,

I. Vie. — Saint Alphonse-Marie de Liguori naquit d'une noble famille napolitaine le 27 septembre 1616. Sa pieuse mère, soeur de Ms^{re} Caralieri et de Troja, voulut elle-même présider à sa première éducation; elle déposa dans le cœur de son enfant les premières semences des vertus chrétiennes dont elle était un exemple vivant. Le jeune Alphonse était orné des dons les plus riches de la nature : imagination brillante, esprit prompt, jugement sûr, mémoire tenace, cœur d'une exquise délicatesse; ces qualités se développant avec l'âge lui attiraient l'admiration universelle. Son père résolut de ne rien épargner pour faire valoir un fonds d'une aussi grande richesse, aussi sut-il procurer à cet enfant privilégié des maîtres renommés et voulut-il que son éducation se fit sous ses yeux, dans la maison paternelle. Les études classiques et les arts d'agrément devaient marcher de front; ainsi, au programme traditionnel des écoles venaient s'ajouter des leçons de français, de peinture et de musique. Alphonse atteignit dans toutes ces branches une perfection qui, plus tard, contribua beaucoup à ses succès apostoliques.

Ses progrès dans les études n'opposèrent pas le moindre obstacle à sa piété, celle-ci s'épanouissait admirablement sous l'influence de sa sainte mère et de son directeur, le père Pagano de la congrégation de l'Oratoire. Vers l'âge de dix ans, il fut admis à la sainte table, et des lors il ne cessa de s'en approcher régulièrement selon les conseils de son confesseur. Alphonse était le modèle des jeunes gens de son âge; il s'appliquait à la philosophie et aux mathématiques avec non moins de succès qu'aux belles-lettres, jusqu'à ce qu'enfin il pût aborder l'étude du droit. Tout concourait à lui assurer de rapides progrès dans cette branche : ses maîtres étaient hommes de haute valeur, son intelligence remarquable et déjà bien développée, son application soutenue. C'est à l'âge de tout Naples qu'il affronta. À l'âge de seize ans, les multiples épreuves du doctorat. On lui décerna la palme haut la main et avec une dispense de quatre ans il fut proclamé docteur le 21 janvier 1713.

Après un stage de trois ans, employé avec succès à une étude plus approfondie de la jurisprudence et au perfectionnement des affaires, il plaida, âgé seulement de vingt ans. L'étendue de ses connaissances le pénétra-

lion de son esprit et la chaleur de sa parole lui valurent de brillants triomphes oratoires; les causes les plus importantes lui forent confiées; l'avenir s'ouvrait devant lui, souriant et plein de promesses. Un événement tragique vint, en 1723, détruire toutes ces espérances et donner une nouvelle orientation à cette existence, qui semblait se diriger d'un pas si assuré vers le succès et la gloire. Un différend d'une extrême importance s'était élevé entre le duc Orsini et le grand-duc de Toscane; l'enjeu était de 5 à 600000 écus. Le duc Orsini confia ses intérêts à notre jeune avocat. Alphonse étudia scrupuleusement la cause, il crut au bon droit de son client et mit tout son talent à le faire triompher; mais il s'était mépris sur le sens d'un document et il ne fit pas difficulté de le reconnaître loyalement devant le tribunal. Docteur, il renonça au barreau.

Ni les conseils de ses amis ni les instances de son père, ni les supplications de sa mère ne purent le faire revenir sur la détermination qu'il avait prise. L'horizon cependant était sombre devant lui et il ne savait quelle nouvelle orientation donner à sa vie. Il eut recours à la prière et s'adonna avec plus d'assiduité aux bonnes œuvres. Dieu l'exauça d'une manière extraordinaire. Un jour qu'il était occupé à servir les malades dans l'hospice des Incurables, il se vit, à deux reprises, entouré d'une lumière éclatante, en même temps, il entendit distinctement ces paroles : « Alphonse, quitte le monde et désormais ne vis que pour moi seul ! » Cette voix du ciel fut un ordre pour lui, il résolut d'abandonner le monde pour entrer dans l'état ecclésiastique. Après de pénibles pourparlers avec son père, il put enfin revêtir la soutane des clercs le 23 octobre 1723. Il s'appliqua à l'étude de la théologie sous la direction du chanoine Torni, savant distingué, mais appartenant à l'école rigide alors, si répandue. Débarrassé de tout accessoire, il menait « le front l'élude du dogme et celle de la morale. Cette dernière branche de la science sacrée avait pour lui un attrait particulier et sa connaissance du droit l'y avait admirablement préparé. La simple casuistique ne pouvait le satisfaire, il sentait le besoin d'aller au fond des questions et de se faire une science solide et raisonnée. Aussi put-il dire plus tard cette parole, qui caractérise si bien sa trempe d'esprit : « Quand j'ai pour moi une raison convaincante, je me soucie peu des autorités contraires. » Alphonse s'avançait par étapes vers le sacerdoce; il recut la tonsure le 23 septembre 1721; les ordres mineurs le 23 décembre de la même année; le sous-diaconat le 22 septembre 1725; le diaconat le 6 avril 1726 et enfin la prêtrise le 21 septembre suivant.

Devenu prêtre, il se mit à la disposition des supérieurs pour l'exercice du saint ministère. Son talent oratoire fut fort apprécié, et on ne manqua pas de l'exploiter largement en lui confiant une part des plus actives dans plusieurs missions importantes. Le succès n'était pas moins complet en chaire qu'au barreau, sa vocation de missionnaire devenait manifeste. Pour la suivre plus librement, il résolut, au commencement de juin 1729, de quitter sa maison paternelle pour établir sa résidence au collège des Chinois récemment fondé par le père Ripa. Des lors il exerça activement le saint ministère dans l'église de cet établissement : il prêchait (et qu'il méritait, était fort assidu au tribunal de la pénitence et devint directeur de la recherche. En même temps il donnait son concours à une œuvre intéressante, fondée par les soins des 1727, celle des Chapelles, où se réunissaient périodiquement, pour entendre la parole de Dieu et se livrer à « des » exercices de piété, des gens du peuple, petits employés, ouvriers, portefaix et autres personnes de la condition. L'influence d'Alphonse fut considérable dans ce modeste milieu où il n'était pas rare de rencontrer des hommes d'une vertu plus qu'ordinaire. Ces travaux étaient interrompus de temps en temps par des missions auxquelles le nouvel apôtre était

heureux de prendre part. Ce fut là comme un stage dont la providence se servait pour le préparer à devenir le fondateur d'un nouvel institut religieux. Ses excursions apostoliques lui avaient fait connaître combien sont privés de secours religieux les pauvres gens de la campagne. De plus, il rencontra au collège des Chinois un homme d'une éminente vertu, qui était, lui aussi, vivement préoccupé de cet abandon spirituel et songeait à y remédier, mais sans en trouver les moyens. C'était le père Ealcoja de l'ordre des pieux-ouvriers, homme déjà avancé en âge, d'une haute expérience et directeur de grande autorité; c'est lui qui avait aidé de ses conseils le père Ripa dans l'établissement de son œuvre. Malgré la différence d'âge, il s'établit entre le saint et le pieux-ouvrier un commerce spirituel qui exerça sur les destinées d'Alphonse la plus grande influence. Un événement extraordinaire vint lui dévoiler les desseins qu'avait eus la providence en plaçant à ses côtés un guide aussi éclairé. L'exercice du saint ministère l'avait mis en relation avec une communauté religieuse de Scala; il y avait fait accepter une réforme « qui donna naissance à l'ordre des rēdemptoristes. Une des religieuses, Marie-Cèleste Crostarosa, lui lit part, le 3 octobre 1731, d'une vision qu'elle avait eue à son sujet. Elle avait vu Alphonse en compagnie de saint François d'Assise qui, montrant son compagnon, avait prononcé ces paroles : « Voici le fondateur d'un nouvel ordre de missionnaires dans l'Église, et à cette communication l'humble prêtre fut troublé d'abord, et dans sa prudente sagesse il ne voulut pas en tenir compte. Il n'était pas homme à se laisser conduire par les visions d'une femme, si sainte qu'elle fût. Toutefois, il était frappé de la ressemblance qu'il y avait entre la nature de l'institut contemplé par la religieuse et ses réflexions personnelles sur l'abandon spirituel des pauvres gens de la campagne. N'était-ce pas là un appel d'en haut ? L'incertitude s'engagea dans l'âme d'Alphonse, entre sa charité qui ne voulait rien refuser à Dieu et son humilité qui ne pouvait reconnaître en lui les qualités requises pour une si grande œuvre. Il s'en ouvrit au père Ealcoja, docteur venu évêque de Casteldamarco, celui-ci l'exhorta à la générosité, mais le renvoya pour une solution définitive au père Pagano son confesseur. Ce prudent vieillard examina l'affaire à fond, et après avoir pris l'avis de plusieurs personnages distingués par leur science et leur sainteté, il déclara que l'appel de Dieu était manifeste. Sans compter avec ses répugnances, Alphonse se mit incontinent en devoir d'obéir aux exigences divines. Mais quel monde de difficultés à surmonter ! Quel besoin d'appui et de guide éclairé ! Il trouva l'un et l'autre dans son saint ami Maître Ealcoja, qui des lors devint le directeur de son âme et le conseiller de son entreprise.

Plusieurs prêtres, attirés par leur science, leur zèle et leur piété, vinrent se joindre à lui, et le 9 novembre 1732, se constitua la première communauté « de la congrégation du Très-Saint-Isidore dompteur. Consolider, organiser, développer cette œuvre, lui infuser une sève abondante de science théologique et de zèle apostolique, fut désormais le but de sa vie et l'objet de ses sollicitudes, lui « se mit à travailler avec toute la générosité de sa riche nature, sans peut-être se douter encore des difficultés qu'il allait rencontrer; elles ne furent ni rares, ni légères. Tout d'abord, une divergence de vues sur le but spécifique de l'institut, vint mettre la division dans la jeune communauté. Les uns à l'apostolat voulaient allier l'enseignement; les autres au contraire voulaient concentrer toutes leurs forces sur l'apostolat. C'était l'avis inébranlable d'Alphonse. S'occupant dans leurs idées personnelles, plusieurs sujets distingués abandonnèrent l'œuvre commune et se séparèrent de l'inflexible fondateur. Ce fut pour lui un coup terrible. Délais, par la plupart de ses compagnons d'armes, en but à la ruine de ses anciens amis, sans ressources.

fâme remplie d'un dégoût mortel, il se sent sur le point de faillir. Il se demande un instant s'il n'y a pas témérité à persister dans son entreprise. Le souvenir du Sauveur au jardin des Olives le ranime, il se jette à genoux et fait le vœu de se dévouer pour la vie à l'œuvre des missions, dut-il rester absolument seul, l'héroïsme de l'âme l'enfer et le calme se rétablit dans celle si fine généreuse. Bientôt, de nouveaux compagnons vinrent occuper la place des déserteurs, et leur chef ne songea plus qu'à reprendre son œuvre avec une ardeur nouvelle, le but de l'Institut fut alors fixé avec une entière précision : on s'appliquera exclusivement aux missions et travaux de l'inné genre, les membres feront les vœux simples de religion, auxquels ils ajouteront le vœu et le serment de persévérance. L'exercice de l'apostolat, comme la pratique des vertus, devra porter l'empreinte de l'imitation de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Alphonse était bien l'homme qu'il fallait pour former cet ordre de missionnaires, et rien mieux que ses exemples ne devait en assurer la prospérité. De 1732 à 1745, il est toujours sur la broche, prêchant sans interruption, opérant des prodiges de conversions, en même temps qu'il est entre les mains de Dieu l'instrument de nombreux miracles.

Les premiers compagnons d'Alphonse étaient prêtres, et il avait suffi de se mettre à leur tête et de payer d'exemple pour en faire des missionnaires. Pour perpétuer l'œuvre il devenait nécessaire d'accepter dans la congrégation des aspirants au sacerdoce et, des lors, il fallait songer à leur donner une solide éducation théologique. La science dans laquelle un missionnaire doit exceller est surtout la théologie morale; sans elle, il ne peut être qu'un guide aveugle conduisant les âmes aux précipices. Au temps d'Alphonse, cette science était bien dévoyée, aussi ne voulut-il pas que les siens allassent puiser à des sources impures. Il se mit donc à composer lui-même une *Théologie morale* dont l'apparition, on peut le dire, fut un événement pour l'Église. Malgré bien des attaques dictées par l'esprit de parti, ce livre fut si chaudement approuvé, si hautement recommandé, si fréquemment désigné par le saint-siège comme traçant le sentier du juste milieu à travers le dédale des opinions théologiques, qu'il est devenu le code le plus accrédité des confesseurs. On a pu en dire, qu'à moins de l'étudier, il fallait renoncer à avoir une science convenable de la théologie morale. Pour répondre à des besoins particuliers le saint auteur en fit deux abrégés d'une étendue différente, connus sous les noms de *Homo apostolicus* et de *Confesseur des gens de la campagne*. Nous aurons à en reparler. Au cours de ces publications, il suscita une polémique qui eut un grand retentissement. Le point en litige était une question fondamentale en morale : il s'agissait de savoir quelle obligation naît pour la conscience de lois plus ou moins douteuses. Alphonse se montra aussi habile polémiste que profond philosophe. Il écrivit alors plusieurs opuscules remarquables par la souplesse du style et la vigueur de la logique. Ses conclusions furent universellement adoptées.

À partir de cette époque (1750) sa vocation d'écrivain était décidée. Il ne renonça pas complètement aux missions, mais il consacra la meilleure partie de son temps à la composition de livres destinés à assurer le fruit des missions et à guider les âmes dans le salutaire ministère de l'apostolat. Nous en donnerons plus loin la nomenclature. Ces ouvrages ont tous pour objet un but pratique : la méditation des vérités éternelles et des mystères de notre sainte religion; les obligations des vertus chrétiennes, surtout de la charité qui commande en reine à toutes les autres; la grande loi de la prière, clef de voûte du salut; le rôle miraculeux de Marie dans l'œuvre de la rédemption. Il trace des règles sûres et utiles appelées à une vie plus parfaite dans des

traités admirables sur la dignité et les devoirs du prêtre et sur l'état religieux.

La congrégation religieuse fondée par Alphonse avait été approuvée par Benoît XIV le 25 février 1719. Elle allait s'affermissant en doctrine et en sainteté tandis que des fondations nouvelles «tendaient à la sphère d'action. Elle était cependant loin d'avoir les faveurs du pouvoir; tout au contraire, les vexations étaient continues et le glaive de la suppression était suspendu sur sa tête. C'est grâce au crédit, à la habileté et à la sainteté de son fondateur qu'elle put échapper à la destruction. Malgré tous les obstacles accumulés, un grand bien se faisait et l'Institut de Saint-Alphonse était heureux de voir le succès avec lequel ses enfants arrachaient les âmes à l'enfer.

Un événement inattendu vint changer le cours de cette vie si féconde. Elle se partageant entre les travaux apostoliques et la composition de livres admirables : un ordre du pape l'arracha du milieu de sa chère famille pour le placer sur le siège de Sienne-Agathe-des-Goths. Il en prit possession si navrée, le 10 juillet 1774. C'était le commencement d'un gouvernement réformateur dont le but invariable était la fidèle observation des lois canoniques concernant les différentes classes de personnes. Le nouvel évêque y mit sa fermeté et sa douceur ordinaires, les résultats qu'il obtint furent surprenants. La ferveur renaissait dans les couvents, le clergé, la science dans son séminaire dont la réputation s'étendit au loin.

Cette époque de la vie d'Alphonse correspond aux attaques les plus violentes du philosophe conjuré contre l'Église. Le saint évêque se fit polémiste et écrivit magnifiques traités sur la vérité et l'évidence de la foi, la divinité de l'Église, les droits de son chef suprême. Il publia encore quelques autres ouvrages du même genre, sur lesquels nous aurons à revenir.

L'infirmité cependant s'était appesantie sur le vénérable vieillard, et le chagrin de se trouver loin de sa chère congrégation devenait de plus en plus cuisant. Après plusieurs tentatives inutiles, il réussit à faire agréer sa démission par Pie VI le 9 mai 1775. Il put enfin se retirer parmi les siens à Paganà, et là, sans accepter pour lui le moindre privilège, il voulut être traité comme le plus humble des religieux. Sa vie, des lors, ne fut plus qu'une suite ininterrompue de douleurs; son corps était comme broyé par la souffrance et son âme était en proie à toute sorte d'angoisses. Les persécutions continues auxquelles sa famille religieuse était en butte venaient encore ajouter à tous ses chagrins : les tracasseries gouvernementales se multipliaient d'une façon effrayante et le décret de dissolution paraissait imminent. Victime des exigences du pouvoir civil, il fut dénoncé à Rome comme rebelle au saint-siège et encourut la disgrâce du pape. C'était la lie du calice, il eut l'héroïsme de l'épuiser comme le roi des martyrs, et comme lui, il triompha par la croix.

Il mourut saintement à Paganà le 1^{er} août 1787. De nombreux miracles s'opérèrent par son intercession. Par un privilège tout spécial, la cause de sa canonisation fut instruite avant les délais légaux; le procès marcha avec une rapidité surprenante, à tel point que le même avocat Amici, qui fit les premières démarches, put assister à la publication du décret de la canonisation. Le décret d'introduction de la cause, conférant au serviteur de Dieu le titre de vénérable, est du 1^{er} mai 1790. L'héroïsme des vertus fut déclaré le 7 mai 1807; la béatification eut lieu à Saint-Pierre le 15 septembre 1816 et la cérémonie de la canonisation fut célébrée le 20 mai 1839. Le 23 mars 1871 il fut proclamé docteur de l'Église.

Faisons ici une remarque. À l'occasion de ces différents procès, les ouvrages de saint Alphonse furent, autant que ses vertus, soumis plusieurs fois à l'examen

Je plus minutieux. Ils sortirent de celle épreuve avec la mention *nihil censura dignum*. Le décret du doctoral n'en fut pas plus facilement rendu. Les nombreux écrits du saint furent de nouveau rigoureusement examinés; la moindre assertion prêtant liane à la censura fut longuement discutée. L'auréole des docteurs, placée sur la tête du saint auteur, nous fournit un témoignage des plus éclatants de la sûreté de sa doctrine, elle nous est aussi un sûr garant de son éminente science. Il est temps de faire connaître les écrits qui la renferment.

IL ÉCRITS. — Nous donnons le titre français de la traduction française aux ouvrages qui ont été écrits en italien. Nous contenons aux autres le titre original.

i OUI n IGKSDK *théologie* *μολλι*. B. — *Opuscules sur le probabilisme* — Nous groupons ici les dissertations du saint sur ce sujet. La première est datée de 1749, et porte ce titre; *Dissertatio scholasticumoralis pro usu moderato opinionis probabilis in concursu probabilioris*. La seconde parut en 1755, sous le même titre: ce sont les mêmes arguments développés avec plus de largeur et mis dans un meilleur ordre. Il n'existe aucun indice que l'auteur ait mis dans le commerce ces deux dissertations publiées sous le voile de l'anonymat. En 1756, nous avons sa réponse à un anonyme qui a censuré les *Gloires de Marie* ainsi que la *Théologie morale*; dans la seconde partie de cette repense, notre saint parle très brièvement et avec beaucoup de réserve du choix des opinions.

Dès 1757, il écrivit, pour la 3^e édition de la *Monde*, une nouvelle dissertation ayant simplement pour titre: *Dissertatio de usu moderato opinionis probabilis*; elle continua à figurer dans la 4^e (1761) et la 5^e (1763). C'est d'après cette édition de 1763 qu'elle a été plusieurs fois reproduite, ce qui fut cause qu'on finit par lui attribuer faussement cette date. En comparant ces diverses dissertations, l'on remarque plusieurs différences qui nous font assister au travail de l'esprit cherchant la formule qui exprimera mieux sa pensée. En 1762, nous la trouvons définitive dans une courte dissertation sur *l'usage modéré de l'opinion probable*. Cet écrit, rédigé en italien, fut aussi mis en latin, et publié l'année suivante, 1763, avec quelques modifications.

Des attaques violentes, dirigées contre cet opuscule, donnèrent au saint l'occasion d'exposer plus amplement et de défendre plus vigoureusement sa doctrine. La guerre s'ouvrit par une lettre d'un anonyme, religieux, prétendant réfuter la thèse d'Alphonse. Celui-ci, sans perdre de temps, y lit (1764) *Une réponse apologétique* où il réfute point par point les arguments de son antagoniste. C'était, dit le père Herthe, l'escarmouche avant la bataille. Cette bataille fut engagée par un adversaire bien plus redoutable, le fameux père dominicain Vincent Patuzzi. Il publia, en septembre 1761, un opuscule sous ce titre: *La cause du probabilisme, remise sur le tapis par M^r de Liguori, et de nouveau convaincue de fausseté par Adelfo Dositeo*, nom de guerre de Patuzzi. C'était un pamphlet plutôt qu'un ouvrage théologique. «la» saint docteur y répondit, dès janvier 1765, par une *Apologie pour la défense de la dissertation sur l'usage de l'opinion probable contre les attaques d'un certain Père lecteur (professeur) qui prend le nom d'Adelfo Dosdeo*. Cette apologie fut dédiée à Chénier MIL

Patuzzi répliqua par des *Observations théologiques sur l'Apologie de M^r de Liguori*. Il n'y avait guère que des redites. Alphonse, pour toute réponse, se contenta de fondre ensemble, dans un nouvel opuscule, *l'Apologie* et la *Courte dissertation* de 1762, qui l'avait motivée, et d'y réfuter en passant les quelques objections inédites. Dans ce but, il utilisa deux thèses, qu'au cours de la lutte il avait fait paraître pour établir, dans l'une: *qu'une loi ne saurait avoir de force obligatoire*, «à son existence n'est pas établie d'une façon convaincante, ou, du moins,

plus probable que l'opinion contraire; dans l'autre; *qu'une loi incertaine ne saurait imposer une obligation certaine*. Cet ouvrage parut encore en 1765, avec la dédicace à Clément XIII; il porte pour titre: *De l'usage modéré de l'opinion probable*; c'est le plus complet et le plus développé** sur la matière.

Le saint en avait fini avec Patuzzi, mais de nouvelles attaques lui vinrent de la Sicile. Il y répond en 1769 par son *Apologie de la théologie morale accusée de laxisme* comme tenant le système du probabilisme relâché qui permet de suivre l'opinion moins probable. En 1774, un certain abbé Magli, Calabrais, revint à la charge et provoqua la plus catégorique des réponses dans l'admirable opuscule intitulé: *Eposé du système embrassé par l'auteur touchant la règle des actions morales*.

Des dates que nous venons de rapporter, il résulte que les publications d'Alphonse sur le probabilisme doivent être divisées en trois périodes: la première, de 1749 à 1762, où la formule est bien celle du probabilisme, mais où perce une certaine hésitation motivée par le reproche de laxisme plus ou moins mérité par quelques probabilistes. La seconde, de 1762 à 1774, où le système de l'auteur est exprimé par la formule de l'IV^{qu}-probabilisme qui lui paraît écarter plus efficacement les opinions trop larges. Sa thèse est solidement prouvée et victorieusement vengée des attaques auxquelles elle est en butte. La troisième, de 1774 à la mort, c'est, dirions-nous volontiers, la tranquille possession de la vérité; l'exposé de la doctrine, dégagé des luttes de la polémique, gagne encore en précision. Il est facile de voir où il faut chercher la vraie pensée du saint docteur.

2. *Théologie moralis*. — Cet important ouvrage parut pour la première fois à Naples, en 1718, sous ce titre: *Medulla theologix moralis H. P. Hermanni Illibcnbaum S. J. cum adnotationibus perit. I. D. Alphonsum de Liguori adjunctis*, 1 vol. in-16. Ce n'était encore qu'un essai timide où de courtes notes venaient éclaircir et compléter les formules si concises de Busenbauin; mais ces notes trahissaient un maître. Elles devinrent vite des traités complets où le texte de Busenbauin figurait simplement comme fil conducteur. La seconde édition, notablement augmentée, parut à Naples en 2 vol. in-8 (1753-1755). Les éditions subséquentes furent publiées par l'imprimerie de Venise en 3 vol. in-fol. sous le titre de *Theologia moralis*, que l'ouvrage a gardé. Les frontispices n'indiquent pas toujours le même lieu d'impression. C'est un artifice d'éditeur employé pour l'avantage du commerce.

Au fur et à mesure que les éditions se succédaient, elles s'augmentaient de nouvelles dissertations qui, pour la plupart, devinrent de simples chapitres de l'ouvrage. Nous ne nous y arrêterons pas.

Le traité qui subit le plus de modifications est celui de la conscience, l'œuvre première édition ne renferme que des notes sur le texte de Busenbauin; dans la seconde, on trouve en appendice une petite dissertation: *De usu moderato opinionis probabilitis*. Peu satisfait de ce travail, le saint publia une nouvelle dissertation en 1757 et l'inséra dans la troisième édition de sa *Théologie morale*. Elle reparut encore dans la quatrième et dans la cinquième (1763), mais, cette fois, ce fut contre le gré de l'auteur. En effet, quand parut cette cinquième édition, il avait écrit (1762) la dissertation italienne *De l'usage modéré de l'opinion probable*, où sa pensée a trouvé sa formule définitive; il l'avait traduite en latin pour l'insérer dans la nouvelle édition, à la place de la dissertation de 1757 qui n'exprimait plus sa pensée. Par une incurie bien regrettable de l'éditeur, la substitution n'eut pas lieu. Nous insistons sur ce détail parce que la présence de la dissertation de 1757 dans la cinquième édition de la morale (1763), est de nature à égarer la critique. Le saint docteur remit à son métier la disserta-

tion laissée en souffrance, la perfectionna encore, et l'inséra dans la sixième édition (1767), où il figure toujours. Dans la septième (1773), nous trouvons, à la fin du traité de la conscience, un *Monitum* important, où l'auteur précise encore sa pensée sur le probabilisme, ainsi la huitième (1779), ce *Monitum* est fusionné avec le traité *de systemate moralis*, qui, enfin, a sa forme définitive; la neuvième édition, 3 vol. in-4°, 1778, n'étant que la reproduction de la huitième.

Parmi les autres dissertations qui sont venues enrichir la *Théologie morale*, mentionnons les suivantes : 1° *Dissertatio super abusu maledicendi mortuis*, publiée déjà séparément en 1741; - 2° *Dissertatio super censuris circa Immaculatam B. M. virginis Conceptionem*, 1748; - 3° *Dissertatio de Romani Pontificis auctoritate et infallibilitate*, 1748; - 4° *Dissertatio de justa prohibitione et abolitione librorum contra lectionis*, publiée séparément en 1775 et insérée l'année 1755 dans la deuxième édition. Il faut ajouter une double série de questions reformées par l'auteur : la première, insérée dans la deuxième édition, en compte 99; la seconde en renferme 26, dont 23 appartiennent à la sixième édition et 3 à la neuvième.

Après la mort du saint, et surtout après sa canonisation, la *Théologie morale* eut une diffusion telle qu'il serait difficile d'en énumérer les éditions. Les Actes du doctorat (1870) en citent une cinquantaine. Le P. Gaudé en a commencé une édition critique, à Rome, en 1905.

3° *Pratique du confesseur pour bien exercer son ministère*, publiée en 1748 et traduite en latin sous le titre de : *Praxis confessorii ad bene excipiendas confessiones*, en 1750. Livre d'or pour les confesseurs, il n'a pas eu moins d'éditions que la *Théologie morale*. Il faut dire la même chose des autres ouvrages que notre saint lit paraître sur cette branche de la science ecclésiastique. Nous bornons ici une fois pour toutes.

4° *Instructum pratique des confesseurs*, 3 vol. in-8° (1757). C'est un résumé de la *Théologie morale*, à laquelle l'auteur renvoie presque à chaque page. À partir de la sixième édition de *l'Instruction* (1765), nous y trouvons, insérée au chapitre de la conscience, la dissertation de 1762 sur l'usage modéré de l'opinion probable.

5° *Homo apostolicus*, traduction latine de l'ouvrage précédent (1759). À partir de la troisième édition (1770), c'est l'Apologie de 1769, traduite en latin, qui forme le traité de la conscience probable. À signaler quatre opuscules, communément reproduits comme appendices de *Homo apostolicus* : 1. *Quomodo se gerere debeat confessorius in dirigendis animabus spiritualibus*, traité succinct mais complet, d'une remarquable lucidité, sur le mysticisme; - 2. *De assistentia erga moribundos*; rien n'est oublié de ce qui peut être utile à un prêtre pour assister les moribonds à leur passage à l'éternité; - 3. *Examen ordinandorum*; rentre en vue de la préparation immédiate des examens d'ordination, cet opuscule est plus riche en doctrine que son titre ne semblerait l'indiquer; - 4. *De nonnullis monitis notabilioribus ad confessorios et parochos, adjecta praxi orationis mentalis*. Le titre indique suffisamment le contenu de ces quelques pages. Les curés et les confesseurs qui les lisaient fréquemment, y puiseraient une direction salutaire pour l'exercice de leur ministère.

6° *Le confesseur des gens de la campagne* (1764), résumé succinct de toute la morale, suffisant, d'après le saint, pour les confesseurs des gens de la campagne, où les cas compliqués se rencontrent rarement.

7° Petit traité *Sur la fréquente communion*, en 1762, avec une addition en 1765.

8° *Instruction au peuple sur les préceptes du Décalogue et sur les sacrements* (1767). Opuscule des plus utiles pour instruire le peuple sur ses devoirs ainsi que sur les moyens de salut. Il fut traduit en latin (1768)

sous le titre de *Instructio catechetica ad populum in praecepta Decalogi et sacramenta*.

9° Nous avons du même temps un opuscule sur les *Honoraires des curés* (1769), leur licéité et les abus qui peuvent s'introduire en cette délicate matière.

L'œuvre morale de saint Alphonse est une œuvre magistrale; on y trouve la solution d'une infinité de cas pouvant se produire dans toutes les circonstances de la vie. Ces différentes solutions sont étroitement liées entre elles et s'harmonisent dans une vaste synthèse. Les principes fondamentaux sont largement exposés et solidement prouvés, ses conclusions particulières en découlent logiquement et portent la conviction dans les esprits. La méthode est moins rigoureuse que celle de saint Thomas, mais une argumentation suivie se rencontre partout et n'échappe qu'aux esprits superficiels.

Son système moral opéra une révolution dans la science morale. Ce fut la défaite définitive et irrévocable des rigoristes à tous les degrés. Ce n'est pas que saint Alphonse inventa, pour se régler dans le dilemme des opinions, une règle absolument nouvelle et inconnue avant lui : la vérité est de tous les temps et toujours. Dans l'Eglise, l'on a su résoudre ces cas de conscience selon les règles de la prudence chrétienne. Mais le saint docteur perfectionna les formules et les appuya de si bonnes raisons, qu'elles finirent par prévaloir dans l'enseignement catholique. Hier les avait pas reçues des lèvres de ses maîtres qui enseignaient le probabilisme. D'abord, il avait admis leur système, l'expérience lui en montra vite les inconvénients, l'étude lui en fit voir la fausseté. Il se tourna alors du côté des probabilistes, mais avant d'embrasser leur doctrine, il voulut se rendre compte des raisons qui l'appuient. Dans ce but, il lit paraître en 1749 une dissertation dans laquelle il faisait valoir tous les arguments des probabilités. Il s'arrêta à leur formule : *Licetum est sequi opinionem probabilem in concursu probabilioris, modo illa gravior motive nitatur, sive intrinsece, scilicet ex ratione, sive extrinsece ex auctoritate doctorum*. Peu satisfait de cette élucubration, Alphonse revient sur la question en 1755 et publie une nouvelle dissertation bien plus soignée que la première. Il conserve la même formule, mais déjà il fait une restriction : *Nun probabilitatis expositus sit notabilis*. Cette restriction va être de plus en plus accentuée. Visiblement le saint a peur qu'on en prenne trop à l'aise avec la loi, trouvant toujours qu'aucune preuve n'est suffisante pour l'établir, tandis que tout argument paraît grave, dès qu'il est en faveur de la liberté. C'est en 1762 que, se dégageant des vieilles formules, il établit clairement son système : *Cum opinio minus tuta est atque probabilis, dicitur, potest quis eam licite sequi; par contre, non licet sequi opinionem minus probabilem quando opinio quae stat pro lege est notabiliter et certo probabilior*, la? système de l'équiprobabilisme, comme on le voit, prend de plus en plus corps. Les discussions engagées pour défendre la dissertation de 1762 le mirent de plus en plus en relief; nous en trouvons la formule définitive dans la 6^e édition de la *Theologia moralis* (1767) : *Dico igitur nun licere sequi opinionem minus probabilem, cum opinio quae stat pro lege est notabiliter aut certo probabilior; dico aut contra, quin cum opinio pro lege est certo et sine ulla haesitatione probabilior, tum opinio illa non potest esse finis notabiliter probabilior*. Par contre, cum opinio minus tuta est atque probabilis, potest quis eam licite sequi. Le dernier opuscule du saint sur cette matière : *Erpès du système que tient l'auteur*, n'est (1771), pas moins explicite. L'équiprobabilisme est donc bien le système enseigné et défendu par saint Alphonse; c'est ce système qui donne à toute sa morale un ton de modération et de juste milieu que les souverains pontifes se sont plu à signaler bien souvent.

Après le traité *De la conscience*, ceux où la science et

l'exp* rirnce du saint auteur paraissent davantage, sont ceux *Du scandale* et *De la coopération* ; dans ces traites se rencontrent au même niveau et l'observation du philosophe et l'exquise discrétion de jugement du théologien. Notons encore le traité *De la justice* où sont discutés rt r. solus nombre de cas non «tardés avant l'auteur; celui *De la pénitence* ou les confesseurs trouvent le guide le plus sûr à suivre. Particulièrement remarquables sont les chapitres sur les pénitents habituels ou recidite dans le péché. Ce qui caractérise l'œuvre entière, c'est la sagesse et le discernement dans le choix d.* opinions, avec le souci constant d'alléguer * les arguments de raison et d'autorité qui l'appuient.

Plus était éclatant le mérite de la *Théologie morale* d'Alphonse, plus forte était l'opposition qu'on lui faisait en certains milieux. On sait les difficultés qu'il fallut vaincre, vn France, au commencement de ce siècle pour s'en déclarer ouvertement partisan. Un homme surtout contribua taatiponp à l'accréditer, ce fut le cardinal Gousset, dont la *Justification de la morale de saint Alphonse* eut un si grand retentissement. IX« vulgarisateurs se mirent à l'œuvre, el bientôt il y cul nombre de *Manuel*» de *théologie morale* se taisant l'échu du malin. Citons quelques noms: Neyraguet, *Compendium theologiae moralis ex sancto Alphonse*, H édit., Lyon, IÊ39; Scavini, *Theologia moralis universalis ad mentem sancti Alphonsi*, 1« odit., Novare, 1835; Gury, *Compendium theologiae moralis*, I" édit., Lyon, 1850; Ninatti, *Theologia moralis sancti Alphonsi*, 1« édit., Venise, 1879; Konings, *Theologia moralis novissimi Ecclesiae doctoris sancti Alphonsi*, tiédit., Boston, 1875; Aertnys *Theologia moralis juxta doctrinam sancti Alphonsi*, t" edit., Tournai, 1885; Marc, *Institutiones morales alphonsonianae*, Inédit., Home, 1886.

Il y cul bien aussi quelques adversaires combattant comme trop sévères ou comprimant mal certaines opinions du saint. Sa doctrine fut défendue contre eux dans un livre ayant pour titre *Vindiciir alphonsonianae*, Paris, 1872. tas appréciations des hommes, on le voit, ne sont pas toujours les mêmes. Au commencement du xix^e siècle on regardait la doctrine du saint comme trop large, aujourd'hui on la trouve trop sévère. L'Eglise ne trouve ni l'un ni l'autre. *Inter implexas theologorum sive laxiores, sive rigidiores sententias, lutam stravit viam prr quam Christi fidelium animarum moderatores inoffenso pede incedere possunt*, dit le decret du doctorat.

it o· v h a g e s W M P i A T I Q O B S — Ces ouvrages se divisent naturellement en différents groupes dont la seule « numération fait voir l'utilité qu'en peut tirer le théologien.

1. *Vente de la religion catholique*. — Pour la démontrer, saint Alphonse a écrit : *Dissertation contre les »murs des incrédules modernes* (1756); *Évidence de la fui par les motifs de crédibilité* (1702), et dans une forme plu* populaire : *Réflexions sur la vérité de la révélation divine* (1773); *Vérité de lu foi* (1767). Ce dernier ouvrage comprend trois parties : la pn mierv contre les matérialistes qui nient l'existence de Dieu ; la seconde contre les déistes qui nient la religion révélée; la troisième contre les sectaires qui ment que l'Église catholique soit b vraie rt unique Église.

2. *Divinité de l'Église*. — En dehors de l'ouvrage précédent, elle est luise rn lumière par la *Conduite admirable de la divine l*rovûlerice dans l'iruvre de la Rédemption des hommes* (1775). Saint Alphonse n'est pas moins profond que Hoquet «Uns son *Discours sur l'histoire universelle* mai* il rst plus populaire et rend accessibles les vérité les plus sublimes.

3* *Suprématie du Saint-Siège*. — Elle est solidement prouvée dans le« *Vmdiciae pro suprema Pontificis x>testate advenus Febrmiium* (1768). H faut rappeler ici Vint restante dissertation in* ht dans la *Théologie morale* : *De Romani Pontificis supra concilium xcunie-*

nirum auctoritate, algue in fidei gurrstiombus infal-libihtale (1718). Ces deux opuscules, traduits en français el enrichis de plusieurs chapitres tir. s de dûers traités du saint, ont formé le bel ouvrage *Le pape et le concile*, qui a exercé une si heureuse influence sur nombre d'évêques réunis a Hume jiotir la célébration du concile de 1870.

§* *Dogmes catholiques*. — ta plupart des dogmes catholiques sont exposés et défendus dans deux ouvrages importants; le premier, *l'raité dogmatique contre les prétendus réformés*, a pour objet propre les points discutés et définis par le sainl concile de Trente (1769), C'est un arsenal ou abondent les armes de nature à mener bonne guerre contre les protestante, ta second, *Triomphe de l'Église* ou *Histoire cl réfutatum des hérésies*, 3 vol. in-8., 1772, nous montre tout à la fois le développement historique d la preuve théologique des principaux dogmes de notre religion. A mentionner comme très utiles aux prédicateurs les *Dissertations théologiques el morales sur les fins dentu res* (177G).

or *Grâce*. — Nous croyons devoir signait r à part l'opuscule consacré à cette matière par saint Alphonse, sous ce titre : *Mitde d'opération de la grâce*. Il parut en 1769 comme appendice au *Traite dogmatique contre les prétendus réformes*, el devint le complément d'un livre publié dix ans auparavant (1759) : *Du grand moyen de la prière*. Alphonse se plaçait en dehors des discussions fassionnées qui divisent thomistes et molimstee. l) admet une double efficacité de la grâce, l'une *ab intrinseco*, l'autre *ab r.rlrinseco*. (elle ilvrniure, dite grâce commune, est accordée à tous les hommes ct les met à même de poser îles actes faciles, surtout la prière; moyennant celle-ci, chacun peut s'assurer les grâces sp'tciales nécessaires pour les œuvres les plus difficiles. Cf. J. Hermann. *Tractatus de divina gratia secundum S. Alphonsi M. de Ligorio doctrinam el mentem*, Home, 190\$.

Les ouvrages dogmatiques écrite en italien, sont moins connus que la *Théologie morale*, lis renferme ni cependant un riche trésor de doctrine et offrent tous les éléments d'une théologie complete, mais positive el polémique plutôt que scolastique. Ils onl été traduits en latin par le P. L. Waller, *S. Alphonsi Marne de Ligorio, Ecclesue doctons, Opera dogmatica*, 2 in-4., Home, 1903.

///. ouvnAGES A S c f i . T I Q U B S. — Dans ses ouvrages ascétiques saint Alphonse parle de tous les objets de notre culte et enseigne a tous les fidèles la pratique de la vertu, à partir du d'gré le plus infime jusqu'au sommet de la perfection. On s'en convaincra par la simple énumération des écrits du sainl docteur; nous les rangeons sous différentes rubriques qui en feront connaître l'oîk jel.

I* *Détachement des créatures*. — *Les maximes éternelles, ou méditations pour chaque jour de la semaine* (1752); *La préparation à la mort* ou considérations sur les vérités éternelles (1758); *Méditations pour huit jours d e . r e r i ' i r e s s p i r i t u c t s* en particulier (1761); *La voie du salut* ou méditations el exercices spirituels pour arriver n saint (1766i.

2° *Mystères de notre Rédemption*. — *Neuvaine de Noël* (1758). Ce livre renferme bien plus que le titre n'indique. On y trouve dix discours sur l'incarnation, un autre sur le saint nom de Jésus, des méditations pour tous les jours de l'Aven! et le temps d' Noël jusqu'à l'octave de l'Épiphanie. *Considérations sur la Passion de Jésus-Christ* (1761); cet omrage reçut plusieurs augmentations dont la plus notable en 1773 sous le litre de *Réflexions sur la Passion de Irsus-Chnsl*. Mais le plus célèbre des livr s de piété est celui des *Visites au saint sacrement* (1715) auquel on joint fréquemment d'autre* opuscule* sur le même mystère, comme lrs *Aspirations d'amour a Jésus-Christ dans le saint*

sacrement (1761); les *Trails da feu* (1766); *VOctave du Saint-Sacrement*; la *Neuvaine au Sacré-Cœur de Jésus* (1758); la *Neuvaine au Saint-Esprit* (1767).

3» *Très sainte Vierge Marie*. — Après J. mis, Marie occupait la première place dans lo cœur d'Alphonse. Il III paraître dès 1750 ses *Gloires de Marie*, ouvrage remarquable, ou se rencontrent, dans la plus parfaite harmonie, une science profonde, une vaste érudition et une affection liliale autant qu'ardente, qui ne le cede en rien aux plus fervents serviteurs de Marie. Cet ouvrage est dogmatique autant qu'ascétique; il faut remonter a saint Bernard pour trouver quelque chose de comparable sur ce sujet.

4* Mentionnons encore et de suite : *Neuvaine à garnie Thérèse* (1715); à *saint Michel* (1758); à *saint Joseph* (1758); *pour les défunts* (1775). Saint Alphonse est aussi l'auteur d'un bon nombre de *Cantiques spirituels* d'une délicatesse de sentiment et d'une beauté poétique vraiment remarquables. Il ne dédaigna pas de composer la musique de plusieurs d'entre eux; maintenant encore son œuvre musicale est fort appréciée par tous les connaisseurs. Il voulait surtout, par la, produire une salutaire influence sur le peuple; il y réussit pleinement : à l'heure qu'il est on chante encore ses suaves compositions.

5° *Hagiographie*. — Nous avons : *Victoires des martyrs* des premiers siècles et du Japon (1775); *Vie du ptre Janvier-Marie Sarnelti* de la C. du T. S. Hrdmp-teur (1752); *Vie de Vito Cur:io*, frère servant de la même congrégation (1752); *Vie du père Paul Cafaro* du même institut (1766); *Vie de sœur Thérèse-Marie de Liguori*, cousine de notre saint (1761).

G* *Traites de spiritualité*. — *La pratique de l'amour envers Jésus-Christ* (1768) est un traité complet de perfection pour les personnes de toute condition. On y sent un cirur brûlant de l'amour de Dieu et n'oubliant aucune des exigences de la vertu. Happerions aussi â cet ouvrage *La pratique de la perfection* tirée des enseignements de sainte Thérèse (1752), précieux opuscule où Ton trouve i n peu de pages toute la synthèse de la perfection chrétienne.

Quelques sujets particuliers sont traités dans les opuscules suivants: *Manière de converser familièrement avec Dieu* (1753); *Conformité à la volonté de Dieu* (1755); *Repos des âmes scrupuleuses* dans l'obéissance â leur directeur (175V); *De l'espérance chrétienne* (1765); *Notifs de confiance* el *Avis propres à consoler et à fortifier les âmes désolées* (1776); *De l'amour divin et du moyen de l'acquérir* (1776). Un opuscule digne d'être tout particulièrement mentionné, c'est le *Règlement de vie pour un chrétien* (1767). Avec une insistance qui est une note caractéristique de son ascétisme, saint Alphonse aimait i traiter de la prière; il y revient dans la plupart de ses livres, on a de lui deux opuscules spèciaux sur cette main n : *Le petit traité de la prière* (1758); h- *Grand moyen de la prière* (1759) ou le même sujet est développé avec plus d'étendue cl d'érudition.

7. *Perfection religieuse*. — Nous avons : *Avis sur ta vocation* et *Encouragements aux novices* pour la persévérance dans la vocation (1759); *Exhortation aux religieux* pour lrs faire avancer dans la perfection de leur état (1775). Mais le plus important de ses ouvrages spr la matière csl sans contredit : *La véritable ép use de Jésus-Christ* ou la *Religieuse sanctifiée* par la pratique des vertus propres à son état (1760). C'est un traite absolument complet sur l'excellence el les devoirs de la vie religieuse.

8» *Perfection sacerdotale*. — C'est pour les prêtres que saint Alphonse a écrit le plus. S<s œuvres morales et dogmatiques s'adivssent surtout a eux. Il nous reste a ni< ntionnrr ce que le saint a écrit pour leur sanctification personnelle rt le fructueux exercice du ministère de la prédication. La série s'ouvre par les *Réfierions ct*

les avis aux évêques pour le bon gouvernement de leurs diocèses (1745), notons aussi le *Règlement pour les séminaires* (1762). Le plus important des ouvrages de cette catégorie cM *Selva* ou recueil de matériaux pour le* sermons el instructions d'une retraite ecclésiastique (1760). C'esl un traité complet de perfection sacerdotale, écho fidèle de ce que les docteurs el les saints ont écrit sur cotte malien. Un volume entier est consacré aux *Exercices des missions*, on y trouve un traité d'éloquence sacrée des plus pratiques Vient ensuite un *Recueil de sermons* (1771); les idées y sont abondantes el bien choisies, niais en abrégé; a chaque prédicateur do leur donner les développements nécessaires. Deux opuscules, publiés la même année sous forme d« lettres, exposent les vues de notre saint sur *La manière de prêcher* et *L'utilité des missions*.

Les deux grandes obligations du prêtre ont la célébration de la sainte mt'ss< et la récitation de l'office divin ; nous avons sur ces matières : *Des cér•monies de la messe*, avec un• double série d'actes pour la pr. punition et l'action de grâces (1761); *La messe rt l'office dits à la hâte* (1761); *Du sacrifice de Jésus-Christ* avec une courte explication des prH-ms de la miw d775); *Traduction* des psaumes (1774), travail d'un rare mérite, qu'il faut étudier pour le bien apprécier.

De cette simple énum»ration ressort évidemment le caractère d'i/nivtmiabté des ouvrages ascétique*» d'Alphonse. Il a écrit sur tous les point* de Li spiritualité et s'adresse à toutes les catégories de personnes prêtres, religieux cl simples fidèles. Ces ouvrage* se présentent a nous avec un caractère spécial *d'autorité*. C'est tout d'abord l'autorité de la *tradition* De chacun des livres du saint on peut affirmer ce que dit Mrr Gaome de *Srha*. « Ce n'est point ici la pensée d'un homme qui vous est donnée pour règle de la vôtre, c'est la pensive des siècles. Ce n'est point l'rvêque de Sainte-Agathe des Goths, c'est la tradition tout entière, qui prêche, qui instruit, qui commande, qui encourage et qui effraie. Ce livre est comme une tribune sacrée du haut de laquelle parlent tour à tour le* prophètes, l«s apôtres, les hommes apostoliques, les martyrs, les solitaires les plus illustres pontifes de l'Orient et de l'Occident, l•* maîtres les plus habiles... en un mol, l'antiquité, le moyen âge, les temps modernes. »

A l'autorité de la tradition vient se joindre celle de la *science*. De prime abord on serait tenté de s'y tromper; Alphonse a horreur de l'apparat scientifique : il ne cherche pas à paraître savant, il veut donner la vérité aux aines, el il sait la piV^senter avec tant d'art que l'intelligence est subjuguée avant d'avoir songé â discuter. Pas d'assertion qui ne soit accompagnée de sa preuve, mais elle est si naturelle, si bien proportionnée au sujet, si bien fondue dans l'expose même de li doctrine, qu'on lit «an* fatigue et qu'on acquiert une haute science sans presque s'en douter. Cette manière simple el facile de metlre les vérités les plus relevées â la portée des esprits ordinaires est un trait caractéristique de saint Alphonse et range ses ouvrages de spiritualité i côté de l'hnitulation.

Peu de livres ascétiques peuvent être comparés â ceux de notre saint docteur, au point de vue de *l'utilité*. Sa grande expérience de missionnaire, de confesseur, d'évêque, lui avait fait discerner les vérités les plus propres â convertir, à sauver, â sanctifier. Ses livres n'en contiennent pas d'autres : ils forment un banquet où abondent lrs mets sains rt nourrissants, mais d'où sont bannis les friandises cl les apprêts qui faussent le goût.

El quel est son système ascétique? Il est simple comme l'Evangile : aimer Dieu de tout son cœur rt le servir en pratiquant les vertus, soit communes a tous les fidèles, soit propres à litat de chacun; prier sans cesse pour obtenir la grâce de toujours accomplir ce double

devoir. *Amour* et prière, voilà les deux pivots du système de saint Alphonse. Prière pour attirer Dieu en nous, *amour* pour nous donner à Dieu. Essayons de donner une rapide synthèse des pensées développées dans les livres ascétiques du saint docteur.

L'homme est créé pour être uni à Dieu par la chanté, frite union, commencée dans le temps, est consommée dans l'éternité. Dieu y trouve sa gloire et l'homme son bonheur, la charité l'alimente par la considération des bienfaits de Dieu, surtout dans le mystère de notre rédemption, elle est active, et la règle de son activité est la volonté de Dieu. Cet adorable Maître nous demande un double effort : lutte contre les mauvais instincts de la nature, et accomplissement positif de ses préceptes; deux mots résument cette exigence : agir et souffrir. L'homme ne saurait faire convenablement ni l'un ni l'autre sans la grâce divine, et cette grâce ne s'obtient que par la prière; mais elle est accordée infailliblement à la prière humble et persévérante. Marie est la grande distributrice des grâces; à elle donc nos prières assidues. Saint Alphonse est l'apôtre de la prière, elle est nécessaire, nous dit-il, à la vie de l'âme, comme la respiration est nécessaire à la vie du corps; celui qui prie se saine, celui qui ne prie pas se damne.

C'est ici, croyons-nous, le lieu de signaler un éloge particulier donné par l'Église à saint Alphonse. Dans le décret du doctorat, elle lui attribue en grande partie la destruction du jansénisme. Dans sa *Théologie morale*, il trace aux confesseurs des règles parfaitement sages qui enlèvent à la confession le caractère odieux que les jansénistes lui avaient donné. Dans sa *Théologie dogmatique*, il fait voir l'impossibilité d'accomplir les préceptes les plus difficiles avec l'assistance de la grâce divine accordée à la prière dont les mêmes sectaires ne voulaient pas entendre parler. Par ses ouvrages ascétiques, il ajoute dans les âmes la crainte filiale à la crainte servile, il les soulève par la confiance, les anime par la charité et leur fait produire les fruits de vertus. On sait combien ces sentiments faisaient horreur aux jansénistes. Aussi, ne croyons-nous pas téméraire de dire que saint Alphonse peut être appelé, d'après une locution antique, le *marteau du jansénisme*.

Il serait difficile de se faire une idée de la diffusion des écrits ascétiques de notre saint, la série d'éditions s'en sont multipliées à tel point qu'il serait trop long de les signaler. Qu'il nous suffise de renvoyer à la statistique (aujourd'hui fort incomplète) insérée dans les Actes du doctorat. L'*Imitation* seule peut revendiquer un pareil succès. Une récente publication, faite à l'occasion du premier centenaire de la mort de saint Alphonse, est venue accroître le trésor que nous a légué sa plume : ce sont les *Lettres* du saint, 3 vol. in-8°, Tournai, 1887. On y trouve des détails intéressants sur ses dispositions d'âme, des directions spirituelles d'une grande utilité et des renseignements précieux pour l'intelligence de son système moral. Un vulgarisateur des doctrines ascétiques de notre saint mérite d'être signalé, c'est le Père Saint-Omer. Se contentant d'exploiter ses écrits, il a publié : *Le Sacré-Cœur de Jésus*; *Le très saint Cœur de Marie*; *La pratique de la perfection chrétienne*; *Les plus belles prières de saint Alphonse*, et plusieurs autres opuscules. Un autre fils du saint docteur a voulu réduire en une vaste synthèse la doctrine pastorale de son bienheureux Père; elle se trouve dans le remarquable, très original et non moins savant ouvrage : *La charité sacerdotale*, ou leçons d'Écumenisme - de théologie pastorale, par le T. B. P. Achille D'Arment, 2 vol. in-8°, Paris, 1899.

Les œuvres complètes de saint Alphonse forment une bibliothèque bien assortie des sciences ecclésiastiques : morale et pastorale, histoire et dogme, ascétisme et mysticisme : rien n'y manque de ce qui doit former le pasteur des âmes. Peu de collections offrent

au prêtre la même utilité. L'Église n'a cessé de recommander ces ouvrages depuis la mort du saint; pas un seul pape qui n'ait apporté le tribut de ses éloges, tous ont célébré à l'envi la haute sagesse et la parfaite discrétion de ses écrits, ainsi que leur singulière efficacité pour enflammer les âmes de l'amour de Dieu. Voir dans les *Vindictæ alphonstanae*; *Judicia et testimonia*, S. Sedis.

Les éditions et traductions. — Sur les éditions parues du vivant de l'auteur, on consultera avec intérêt l'étude du professeur Candido Homano, *Delle opere di S. Alfonso M. de Liguori; saggi storici*, 1 vol. in-8°, Rome, 1896. Les principales de celles qu'on a publiées après sa mort sont en italien, celles de Naples, 1810, de Venise, 1811, de Monza, 1819, et de Turin, 1821.

Les ouvrages écrits en italien furent traduits en un grand nombre de langues étrangères. Citons la traduction française par les abbés Vidal, Delalé et Bousquet, Paris, 1812, celle des Pères Dujardin et Jules Jacques, Tournai, 1856, et une autre encore, inachevée, par le Père Pladys. Nous avons une traduction allemande par les Pères Hugues et Illaringer, Batisbonne, 1811 sq. (elle a subi d'heureuses retouches dans une récente édition, 1869); deux traductions anglaises, une en Angleterre, Londres, 1862 sq., par les soins du H. P. Coffin, que la mort n'a pas laissé achever son œuvre; l'autre, en Amérique, rapidement menée à bon terme, par le H. P. Grimm, Baltimore, 1887 sq.; une traduction hollandaise, et une flamande, Tournhout. Quelques livres, d'une utilité plus immédiate, ont été traduits dans des idiomes orientaux.

Il existe un grand nombre de *biographies* de notre saint. Nous mentionnons les plus importantes : *Mémoires* sur la vie de l'institut de saint Alphonse de Liguori, par le H. P. Tannoja, 3 vol. in-8°, Naples, 1780. (C'est la première source à laquelle il faudra toujours revenir. *Vie de saint Alphonse de Liguori*, par Jean-Caril, 1 vol. in-12° Lyon, 1853, 3^e édition. C'est un résumé français de Tannoja qui a beaucoup contribué à faire connaître le saint docteur en deçà des Alpes, il a été traduit en plusieurs langues. *Vie et Institut de saint Alphonse de Liguori*, 2 vol. in-8°, Tournai, 1863, par le cardinal Cément Villecourt. C'est la vie la plus développée qui ait été écrite en français. *Leben des heiligen Alphons*, Batisbonne, 1887, 2 vol. in-8°, par le H. P. Dilgallion: l'auteur est le premier qui n'ait pu profiter de documents inédits. *Histoire de saint Alphonse de Liguori*, publiée sous les auspices de M. Duponloup, 1 vol. in-8°, Paris, 1877 : l'adresse surtout aux gens du monde. *Vie de saint Alphonse de Liguori, docteur de l'Église* (titre en italien), par le cardinal Alphonse de Capocciatolo, archevêque de Naples. Cet ouvrage a été traduit en français par M. J. Monnier, 2 vol. in-8°, Bruges, 1863; il fait bien connaître le cadre historique dans lequel le saint agit. *Saint Alphonse de Liguori*, par le H. P. Berthe, 2 vol. in-8°, Paris, 1900. C'est, croyons-nous, la *vie définitive* du saint docteur.

J. Kannengieser.

7. ALPHONSE DE SAINT-VICTOR naquit à Bruxelles. Il revint avec sa famille à Burgos (Espagne) ville natale de son père, où il embrassa la vie bénédictine dans l'abbaye de Saint-Jean, de la congrégation de Valladolid. Sa science et sa vertu le firent proposer successivement au gouvernement des abbayes de Burgos, de Salamanque, de Madrid et enfin de toute sa congrégation. Il fut en outre nommé qualificateur du conseil de l'inquisition et prédicateur du roi. Il monta sur le siège épiscopal d'Almería en 1652, d'où il passa à celui d'Oreuse (1651) et enfin à celui de Zamora (1659). Son zèle pour le maintien de la discipline ecclésiastique lui attira des épreuves assez pénibles. Il se fit remarquer par l'importance qu'il accordait à tout ce qui concernait le culte divin. Sa mort arriva en 1660.

Alphonse de Saint-Victor était surtout très versé dans la connaissance du droit, de l'ascèse, de l'histoire et des coutumes monastiques. Il a publié un commentaire estimé de la règle de saint Benoît sous ce titre : *El sol dei Occidente, el gran l'adre San Ibaño, principe de todos los mongts, patriarca de toda las iligiones* :

Commentarios sobre su santa Réglá, 2 vol. in-fol. parut le premier à Madrid, 16i5, et le deuxième a Tolède, H»i8.

On a ouml de lui un volume manuscrit contenant la biographie de quelques personnagts.

Nicntns AhU nlo, *Itibbothrcn hinpunu nova*, Madrid, 1783. t. 1, p. 48; «loin l rnnçol*, *Ihldioth- que qhierale dr- iciiiiau* · dr *fordre de Saint-Itmolt*, Botllll<»n, 1774, t. t, p. 41; Florez, *A'quma tayrada*, Madrid, 1817, L xvil, 2' édiU. p 1^187.

J. Dgsse.

8 ALPHONSE DE SPINA, converti du judaïsme a la foi catholique, se lit frère mineur en Espagne, son pays d'origine. Il fut quelque temps recteur de l'université deSal.im.m<|ueet, en 1166, il devint évêque d'Orense.Son *Fortalilium fidei*, compose en 1458et 1459,est un assaut general donné aux ennemis de la divinité du Christ : hérétiques, juifs, mahométans, et même au démon dont ils sont les instruments et les porte-voix. La date de la mort de cet écrivain est maintenant connue et doit être placée en 1469, Il a composé aussi 22 sermons el un dialogue *Je fortuna*, demeuré manuscrit.

Le *ortalitium fidei*, revu avec soin par Guillaume Tolani, de l'ordre desfrères prêcheurs, a eu plusieurs éditions : sans lieu ni dote (Strasbourg, 1465 ou 1467); Nuremberg, 1185; Lyon, 1511, 1525, 1529. Lupin en admet l'utilité en faisant plusieurs réserves sur la valeur des arguments et la solidité des réponses. Le titre du livre lui paraît meme quelque peu prétentieux.

Dupin, *Nouvelle bibliothèque*, Parie, 1686, t. xiî, p. 10; Sbaralez, *Supplementum ad scriptores trium ordinum sancti Frunciscb* in-fol., Homo, 1806, p.27; Hurter. *Nomenclator*, Inspruck, 1899, t. iv, coi. 847; Eubcl, *Hiérarchie catholica medii xvî*, Munster, 1901, t. !I, p. 112.

C. ToirsSATNT.

9. ALPHONSE TOSTAT naquit à Madrigal (Vieille-Castille) au commencement de l'année 1490. Dès son enfance, il étudia les lettres à Salamanque et reçut au collège de Saint-Barthélemy une instruction complete dans toutes les branches du savoir humain. Il s'adonna spécialement à la philosophie, à la théologie el au droit civil et canonique; il connaissait le grec cl l'hébreu. Doué d'une mémoire surprenante, il retenait tout ce qu'il lisait et il acquit ainsi une érudition prodigieuse. Après avoir pris à vingt-deux ans <es grade*en théologie, il entra dans l'étal ecclésiastique et fut pourvu d'une chaire à Salamanque. L'éclat de son enseignement lui attira do nombreux disciples cl le lit nommer, par Eugene IV. à la charge d'écolâtre de la cathédrale de Salamanque. Malgré sa jeunesse, il fut député au concile de Bâle. Après la clôture de celle assemblée, étant à Sienne, en 1453, il soutint pendant deux jours devant Eugène IV el devant toute la cour pontificale vingt et une conclusions ou theses, *cxercibindi ingenii causa, sicut cirteris scholasticis viris solitum est in hac sacra curia. Epist, ad Papam Eugenium*, dans *Opera*, Cologne, 1613, t. xtl, 111· pars, p. 16. Trois de ces conclusions, qui avaient été affichées dix jours à l'avance suivant la coutume, rencontrèrent, avant ln soutenance même, des contradicteurs qui cherchèrent à indisposer le pape contre le théologien espagnol. Des le lendemain de la discussion, Tostal écrivit a Eugène IV pour l'assurer de l'orthodoxie de ses sentiments et de sa doctrine. Il présenta à ses juges un écrit contenant une courte exposition el une confirmation des propositions attaquées avec la réfutation des objections qui lui avaient clé faites. Cet écrit est reproduit au chapitre vu du *Defentoriuni*. Les juges ne voulurent ni l'approuver ni le condamner. Cependant, le cardinal Jean de Torquemada.dans un trait· imdit contre ces trois propositions, rapporte qu'elles ont etc qualifiées par une députation de trois cardinaux cl d'autres savants théologiens.C'est pourquoi, Tostal rédigea plus lard, pour se justifier, une *Défense*, de scs trois propositions. l»e retour en Espagne, le docteur de Salamanque obtint la première dignité de la collégiale de Pincia; il

fut aussi membre du conseil royal rt grand référendaire de la CastUkb En 1419, «ur le <l«-ir du . . l, m. Eugene IV le nomma évêque d'Avila; c'est pourquoi ce théologien est souvent cité sous le nom latin d'dbu-lentis. Il mourut le3 septembre 1155. a Bonilla de la Sierra, près »l Avila. Il fut inhumé dans le chœur de sa cathédrale, et l'épitaphe, gravée sur son tombeau, célébrré son savoir universel par ce vm :

Hic ttupvrert mundi qui scibtlr diteh(it cmn.*

Scs principaux ouvrages latins ont été imprimés a Venise, 13 in-fol., 1507; 1547; 17 in-fol.. 1396; 2» in-fol., 1615; 27 in-fol., 1728, et a Cologne, 13 in-fol·. 1613. Iji plupart sont des commentaires longs et diffus, compos· s de 1436 à 1459, sur les livre* historiques de EAnci· n Testament. depuis la Genèse jusqu'aux Paralipomcnes, ct sur l'Evangile de saint Matthieu. « Ce docte évêque, dit Richard Simon. *Histoire critique des commentateurs du Nouveau Testament*, Rotterdam. 16C«, p 488, a rempli son ouvrage d'un si grand nombre de questions théologiques a propos des paroles de son texte, que ce n'est plus un simple commentaire, s Quelques-unes de ces questions nous paraissent oiseuses et singulières, mais elles étaient dans le goût du temps. D'ailleurs, à peu près toutes les malien* dogmatiques et morales sont exposées <l m> les commentaires de Tustat suivant la méthode scolastique, ct a l'aide de \ *Index*, qui forme le treizième volume de l'édition de Cologne, il serait facile de constituer une somme complete de théologie. Ainsi, le chapitre xtx de saint Matthieu fournit au fécond exégète l'occasion d'écrire un beau trait· de h grâce. Cf. Richard Simon. *Histoire critique du Vieux Testament*^ Roll· niam, IC>85, p 423; Calm· t. *Bibhathique sacrée*, IV· part., a. 4, dans le *Dictionnaire de la Bible*, Pans 1730, t. iv. p. 353; R. Comely, *Introductio generatu*, 2· «dit.. Paris, 18t>». p. 6884180. Tostal a fait aussi un commentaire sur le v. H du chapitre vu d l*aie : *Ecce Virgo concipiet*, etc. Le t. lit des *Opera*, Cologne, 1613, contient plusieurs opuscles théologiques compos» < en latin. — l* *Taradoxa quinque*, d· dies à la reine de Castille. Testai y expose les applications.diverses et contradictoires en apparence, do l image du vase a la sainte Vierge el celles des litres de lion, d agneau, de serpent et d aigle donnés à Jésus-Christ. Dans ce cadre un peu étrange on trouve une bonne partie des traités de l'Incarnation et ile la Ib demplion. —2" *Defenwrium trium, inclusionum*. Cette apologie comprend deux parties. La première, adressée a l'archevêque de Tolède, explique et justifie la proposition suivante: *Licet nullum jiccai-tum cujuscumque conditionis et pro quocumque statu irremissibile rit, a pama tamen aut a culpa Deus non absolvit, nec aliquis abwlreiv piotest*, que Jean de Torquemada déclarait eri*onev et hérétique. Tostal ne niait pas le dogme de la rémission des péchés, pas plus que le pouvoir d absoudre légitimement exercé par le pape cl par les prêtres, mais il prétendait l'expliquer dans un sens plus strict que les autres théologiens Distinguant dans le pêché huit éléments, Facto lui-même, la coulpe. l'oflense, la tache, les ténèbres, la peine cl l'inclination au mal. il soutenait que l'acte lui-même et son défaut de rectitude, qui constitue la faute, étant passagers, cessent d'exister avant la rémission rt l'absolution et ne peuvent être par conséquent ni remis ni absous. L'oflensc, si on la considère dans son effet, dan* l'indignation que llieu garde contre le pécheur,et la tache, demeurant au contraire. apres l'acte, Dieu en fait la remise, quand il rend la grâce au pécheur repentant. la*s ténèbres ou la privation de la lumière divine, si on les distingue de la tache, disparaissent elles aussi à l'infusion de la grâce. H v a dune certaine manièiO absolution de la peine, due au péché.. Dieu absout le |x'chrur repentant de l obligation de subir la peine éternelle; le pape, en accordant une indulgence plénière, l'absout de l obliga-

lion dr <ubir au purgatoire la peine temporelle; mais le* pndres n'cn donnent pas l'absolution, ils enlèvent partiellement l'obligation de h subir. Ces distinctions sont bien subtiles «t l'explication du pouvoir d'absoudre telle que Total h donnait. s'écarte singulièrement de renseignement commun des docteurs. La seconde partie du *Defensorium* a été écrite par ordre du cardinal de Saint-Ange. Testai justifie les deux propositions que ses adversaires avaient qualifiées «le téméraires et de scandaleuses : < 1. Jésus-Christ a souffert «a passion au conimenci ment de la trente-troisième année de sa vie; — 2. Par conséquent, il est mort, non fias le 25 mars, comme on le croit communément, mais le 3 avril. > — 3» *Opusculum de sanctissima Trittilate*, L'auteur démontre l'existence du mystère de la Trinité par les preuves scripturaires; celles qu'on prend dans l'Ancien Testament ne lui paraissent pas convaincante*; elles ne sont que persuasives. — i. *be statu animarum post hanc vitata*, Tostal y prouve, d'après Aristote, la survivance des âmes, y réfute la métempsycose d y établit que l'enfer ne peut cire que dans les entrailles de la terre. — 5. *Dr optima politia*, d'après Aristote. — 6. *Contra dericos runcubinarms*, comprenant quatorze conclusions. Parmi les ouvrages que Testât rédigea en langue espagnole, nous (itérons : *Tralado de los dloses de la yentthdad o las caturze qutvsliones*, Salamanque, IIX6; Burgos, 1515; Anvers, 1551. Une de ces questions est celle-ci : < Pourquoi les écrivains sacrés qui portent si souvent de saint Jean-Baptiste et des Apôtres, mentionnent si rarement la Mere de Dieu? » — *Confessional en el quai despues de haver tralados de todos los peccados, pane en fin los casos al obispo y sumo pontifice pertennreientes*, in-1., Logrono, 1529; in-8., I5'»5. — *Artes y instruction para lodo fiel Christiano conio ha de dezir Musa y su calor*, in-4», Saragosse, 1503.

P.wvln, *Apparatus sacer*, GA<»gno. 10^8, t. !, p. 46-47; Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, xv siècle, Tari*, 1038, p. 318-316; Viera y Clavljn, *Elogio de Alonso To»tado*, in-4., Madrid, 1782; Mlcbaud, *Biographie universelle*, Pari», 1820. I. xi.vi, p. 307-3» A; H<rfor, *Nouvelle biographie générale*, Par*. 18T4J, L xi.v, p. 518-549; Hurter, *Nomenclator Ida anus*, Impruck, 1899, I. iv, col. 762-760.

E. Mangenot.

ALSTED Jean Henri, théologien protestant, né à Valler-linch, près de Herborn (duché de Nassau), en 1588. Il professa la philologie, puis la philosophie et enfin la théologie â l'univer*itr de Herborn. Député au synode de Dordrecht par l'Eglise du Nassau en 1618, il Souscrivit à la condamnation d'Arminius. En 1629, il pane à Tuniversilé nouvellement fondre de Veissem-i>ourg (Transylvanie), et meurt en 1638. Écrivain d'une étonnante fécondité, il a publié sur les sujets les plus divers une multitude d'ouvrages dont on peut voir la liste au XU· tome des 3/émoires de Nicéron. Nous ne sigu itérons que lrs principaux de ses traités théolog.qice : I· *Lxxicon theologicum*, in-12, Hanau, 1612; — 2· *Theologia naturalis... adversus athiros et Mphistas hujus temporis*, m-V., Francfort, 1615; — 30 *Theologia casuum conscientia**, in-b., Hanau, 1016; — i· *Theologia Crttehelica*, iti-i., Hanau, IG16; — 5e *Theologia scholastica didaclica*, in-4-, Hanau, 1618; — G* *Theologia polemica, exhibens prtccipuas hujus nzvi in religionis lu juliocontroversias*, in-1., Hanau. 1629; — 7· *Theologia prophetica* (scil. *homilelira*), io4% Hanau, 1622; — 8· *Diatrube, de nulle annis apocalyplicis*, in-8., Francfort, 1627; Al*trd y soutient les théories millénaristes cl fixe a l'an 1691 le commencement du régné de Jésus-Christ sur la terre; — 9· *De manducatione spirituali, transnuhftanliattone, sacrificio niiss/r dissertatio; item de ecclesia ejusque. partibus et propriclalibus advertus Bdlarminum*, in-fol., Genève. 1629; — B> Lnri *cornmunes theologici perpetuis similitudinibus illustrati*, in-12, Hanau, 1611. Tous les ouvrages d'Alsted qui trai-

tent de religion ont été mis h l'index par décret di 10 mai 1757.

Nicéron, *Mémoire*<, t. xn. Paris. 17V); Rayle, *Dictionnaire historique st critique*; Hauck, *Reatcncyclopaniie*, talptlg. 1896.

V. Oiiu.r.

ALTAMURA (de) Ambroise, de son nom A. del Giudice, né à Allamura, royaume dc Naples, le I6 novembre 1608. Dominicain, maître en théologie el régent des études au studium général d'Andrin. Mort vers 1676. — 1.71 *Melehixedeeh, nvero bezziom in lode del SS. sacramento delT Eucaristia divide in ire ollare*, Home, 1653, in-8°; — 2. *Panagion, aeu SS. boni miranoruni quorum lter annum ubique in ordini* Privdicalorum Ecclesiis solennia celebrantur elogia. Pars prima*, Naples, 1671, in-8°; — 3. *Iliblïolhecte Dominicaine accuratis collectionibus primo ab ordinis constitutione usque ad anuum 1600 producta hoc seeulan apparatu incrementum el prosecutio*, Rome, 1677, in-fol.

Quétif-Echard. *Scriptores ordinii Paedicatorum*, Paris, 1721. t. n, p. §60; Hurler, *Nomenclator litcrarius*, Insptuck, 18X1, t. n, coi. 239.

P. Mandonnlt.

ALTENSTEIG ou **ALTENSTAIG** Jean, écrivain catholique, né à Mindelheim (Souabe), vivait dans la première moitié du xvi· siècle. Il est l'auteur d'un *Lexicon theologicum*, in-fol., Haguenau, 1517, ct Anvers, 1576.

MorcrI, *Grand Dictionnaire*, supplément, Bâle, 1748; Hœfer, *Nouih llc biographie générale*, Paris, 1855.

V. Od l et.

ALTHAMER André (1198-1560), pasteur luthérien, connu encore sous les noms de *Paixosphyra*, son nom grécisé, et de *Brenlius*, de Brenz, en Soual>e, ou il naquit. Humaniste, exégète, théologien, il est surtout connu pour ses travaux scripturaires. Connue théologien, aux conférences de Berne sur Teucharistie (1527-1528), il défendit contre les catholiques et les zvingliens la these luthérienne de la consubstantiation. On a de lui un *Catechismus*, où il expose par demandes el par réponses l'ensemble de la doctrine chrétienne selon Lutbcr. Ce catéchisme, publié pour la première fois en 1528, acte réédité récemment par Kolde, Erlangen, 1895.

Voir l'article Ailhamcr, dans Bayle, *Dictionnaire historique et critique*; Vigoureux, *Dictionnaire de ta Bible*, L I, Ports, 1892; Hauck, *Ileulcncyclopxdic*, Leipzig, 1896.

V. OllhET.

ALTICOZZI Laurent, jésuite italien, né à Corlone, le 25 mars 1689, admis le 21 mai 1706. fut recteur du collège des Écossais à Rome et mourut, après la suppression de la Compagnie de Jésus, en 1777. — *Summa Augustiniana ex collectis, ordinatis, disputatis, explicatisque sententiis theologicis^Diid Aurelii Augustini*, Rome, 1711-1761, hi-b», 6 vol.; le premier volume est : *De gratia Dei et libertate hominis*, le deuxième *De doctrina morum*, le troisième *De Ecclesia*, le quatrième *Ije peccato originali et libero arbitrio*, b· cinquième *De divina gratia*, le sixième *De voluntate Dei*.

Γjo Backer el Sornmcrv ogcl, *Bibl. dr la C· de Jésus*, t. I* cut 215-210.

C. SOMMFVORE!..

ALTIERI Marius, chanoine de Saint-Pierre, â Rome, canoniste distingué, auteur d'un traité : *De censuris ecclesiasticis*, 2 vol. in-fol., Rome, 1618, année de sa mort, et d'un commentaire sur la bulle *In cxna Domini*.

Hutter, *Nomenclator litcrarius*, InNpruck. 1892. I. f, coi. 237.

C. Tot SSAINT.

ALTING Jean Henri, théologien réformé., né â Emden (Hanovre) en 1583. Après avoir étudi<* â Groningue rt a Herborn, il profrs*a la théologie à Heidelberg el dirigea le *Collegium sapientia*., de celle ville. Lorsqu'cn 1622 Tilly se fut emfans de celle place, Alling dut prendre la fuite H obtint en 1627 une chaire de théolocie a i'univ i-il· de Gronin^ue el l'occupa

jusqu'à sa mort (1647). En 1618, délégué au synode de Dordrecht par l'Eglise du Pabtinat, il y soutient dans toute sa rigueur la théorie calviniste de la prédestination. Il a publié en 1618 à Heidelberg : *zVohe in deradem problematum J. Hehrn de glorioso Dei et beatorum cado*. Après sa mort, plusieurs de ses ouvrages furent traduits par son fils Jacques Alting : *Exegesis Augustanæ confessionis una cum syllabo eontroveniarum quæ reformatis intercedunt cum Lutheranis*, Amsterdam, 1617; *Loci communes cum didactis, tum elencici; problemata tam theoretica quam practica; erpheatio catechesem palatines*, 3 vol. in-fol., Amsterdam, 1616; *Theologia historica, seu systematis historici loca quatuor*, Amsterdam, 1665. **O** dernier ouvrage a été mis à l'index par décret du 25 janvier 1681; tous les autres, par décret du 10 mai 1757.

Voir l'article *Atting J.* // dans Bayle, *Dictionnaire historique et critique*; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1855; Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, Paris 1877; Hauck, *Realencyclopädie*, Leipzig, 1887.

• Oblat.

ALVA (d) Y ASTORGA Pierre, frère mineur, de la stricte observance, né à Carbajalos, diocèse de Compostelle (Espagne). Il fut lecteur en théologie, puis procureur général des franciscains à Rome et qualificateur du Saint-Office. Travailleur infatigable, il put se rendre témoignage, dans un de ses principaux in-folio, *Iladu solis*, p. 2214, « d'avoir, pour la défense de l'Immaculée Conception, consulté une foule innombrable de livres, tirés de la poussière maints et maints manuscrits, fouillé en tous sens bien des bibliothèques, disputé aux insectes papyrophiles les débris de crasseux parchemins, et tout cela au prix de voyages nombreux, de nuits sans sommeil et de toutes sortes disponibles travaux. » Ses principaux contradicteurs étaient alors bon nombre de théologiens de l'ordre des frères-prêcheurs. Emporté par l'ardeur de la lutte, le bouillant franciscain prodiguait à ces derniers les anathèmes les plus violents. Ainsi conduite, la lutte théorique dévia de son aspect spéculatif et descendit sur le terrain des personnes. Elle devint si vive, que, pour ramener la paix, on dut exiler dans les Pays-Bas espagnols le fougueux théologien qui était revenu en Espagne, et mettre à l'index quelques-uns de ses plus virulents écrits. Il mourut en avril 1667. Voici la liste de ses plus importantes publications : elles peuvent intéresser ceux qui désirent, sur le glorieux privilège de la conception immaculée de Marie, une grande abondance de preuves et de renseignements de tous genres :

1. *Sol veritalis cum ventilabro seraphico pro candida aurora Maria in suo conceptionis ortu janeta pura, immaculata et a peccato originali prorsus prervata*, Madrid, 1660, in-fol. Par décret du 22 juillet 1665, cet ouvrage a été mis à l'index; — 2. *Radix solis veritatis talis atque zeli illustrantis fratrum minorum sententiam communem et statum ontinis prædicatorum opinionem singularem, pro SS. Deiparte electione, productione, generatione, formatione, ortu, conceptione, nativitate in utero et ex utero*, in-fol., Louvain, 1663; — 3. *Ililitta universalis pro Immaculata Virginis Conceptione ex diversis auctoribus tum antiquis tum modernis contra militiam originalis infectionis peccati*, in-fol., Louvain, 1663; — 4. *Armentarium erniplicum pro tuendo Immaculate Conceptionis titulo*, in-fol., Madrid, 1618. Cet ouvrage, fait avec la collaboration de plusieurs théologiens d'élite de l'ordre des mineurs, a un mérite tout spécial; — 5. *Opusculum pro conficiendo armentario majori pro Immaculata Conceptione V.*, in-fol., Madrid, 1649; — 6. *Bibliotheca virginalis seu Marte mare magnum*, 3 vol. in-fol., Madrid, 1619. C'est un recueil inachevé de 50 écrits de différents auteurs sur l'immaculée Conception, ébauche d'une véritable encyclopédie sur ce thème favori du

théologien franciscain. La seule lettre A lui a fourni la matière de 3 in-fol.; — 7. *Monumenta antiqua seraphica*, in-fol., Madrid, 1661; — 8. *Expositio nova litte-talis cantici Magnificat*, toujours en vue de prouver l'immaculée Conception, in-12, Madrid, 1666; — 9. *Nodus indissolubilis de conceptu menti et conceptu ventris*, Madrid, 1661 et 1663. Ces deux éditions sont également à l'index; — 10. *Allegationes et avisanienta Joannis de Segovia, episcopi, Cirianni, alii patres concilii Iussulernensis, an, in his, circa Virginem Marte Immaculatam. Conceptionem*, in-4., Madrid, 1664; — 11. *Ejrmfflathone pro defensione Immaculate Conceptionis Deiparæ adversus minutissimos atque futile atomos, quibus nonnemo offuscare presumpsit Solem Veritatis*, in-8., Saragosse, 1662. Ce livre porte le pseudonyme de Pierre de la Conception : son titre, en annonçant de nouvelles véhémences, nous explique la prudence de cette dissimulation; — 12. De nouveau, Pierre prit un autre pseudonyme : Jean Garcias de Loaysa, pour défendre le précité ouvrage agressif, dans un in-8° intitulé : *Risus Auront*, Louvain, 1663. Bon nombre de ses manuscrits sont restés inédits; car il a bien écrit la valeur de quarante volumes in-folio.

Harter, *Nomenclator Utrarius*, fribourg. 1893. L. f. CoL 14; Welter et Welle, *KircAenlexikon*, 2. éd., Fribourg. 1896, t. I. p. 661; Niellai Antonio, *Ilbtlutheca hupana novto*, Madrid. 1788, p. 108. Jean de Santo Antonio, *Dibliotheca unie, francise*, Madrid, 1732, L. II, p. 426.

C. Tôt — VINT.

ALVARE PÉLAGE (Alvaro Pelaio), originaire d'Espagne, entra chez les frères mineurs en 1304. fut étudiant dans les universités de Pise, de Paris, où il entendit les leçons de Duns Scot, et de Bologne. Il enseigna ensuite le droit canon, fut appelé à Avignon pour être le grand pénitencier du pape Jean XXII. Il fut nommé évêque titulaire de Coron en Achaïe, en 1332, puis en 1335, évêque de Sylves dans l'Algarve. Il mourut à sa ville le 25 janvier 1352. Il défendit l'autorité du souverain pontife contre les erreurs de Marsile de Padoue et de Jean de Jandun. Mais il exagéra cette autorité, en la présentant comme la source du pouvoir des rois. Saint Antonin. *Chrnn.*, III pars, tit. xxiv, c. viii, § 2. lui a reproché d'être tombé dans l'erreur des fruticelles au sujet de la pauvreté; mais Sbaralea le justifie de cette accusation. Son principal ouvrage *He planctu Ecclesie* fut composé à la cour d'Avignon entre 1320 et 1310. Il a été plusieurs fois édité, in-fol. Ulm, 1473; Hüllingen. 1474; in-4° Nuremberg, 1479; in-fol., Lyon. 1517; Venise, 1560. Le premier livre a été aussi imprimé dans Hocaberti. *Biblioth. maxima pontific.*, t. ni. p. 23-266, in-fol., Rome, 1676.

Sbaralea. *Suj'plément à l'histoire des scripteurs des ordres de la Franciscaine*, in-4°, Rome, 1806. p. 22; Kin. 9. r. n. l. r. Uv. n. F. n. bourg-rn-Brisgau, ISA, L. I. p. 667.

A. Vacant.

ALVAREZ Diego, jésuite espagnol, né à Grenade, en 1557, admis en 1579. enseigna les humanités, professa onze ans la théologie morale et scolastique, fut supérieur de la maison professe de Séville et y mourut en novembre 1618. Il aurait publié, sous le pseudonyme « Melchior Zambrano clericus Hispalensis », un ouvrage : *Derisio casuum occumnitium in articulo mortis circa Sacramenta*, Séville, 1604.

Il a Backer et Seminervogel, *Itinéraire de la O de Jésus*, L. I, 4.222.

C. SOMMERVOGEL.

ALVAREZ Diégo, né à Médina de Kivoseco, dans la Vieille-Castille, vers le milieu du xvi^e siècle; dominicain. au couvent de sa ville natale; maître en théologie et professeur pendant plus de trente ans dans les études générales de Burgos, Triana, Pbsencia, Saint-Grégoire à Valladolid, à Minerve de Rome. Il vint dans celle dernière ville, 7 novembre 1596, pour prendre part

lux congrégations *Dr auxiliis* (1598-1606), occasionnées par li publication t1588) <lu livre de Molina, *Concordia* (irM/m. Alvarez défendit, conjointement avec Thomas de Lênos, mais au second plan, les doctrines thomistes. Après dix années du plus brillant enseignement au college de la Minerve et la suspension des congrégations *De auxiliis*, Paul V nomma Alvarez, h. 19 mars 1606, a l'archevêché de Trani, ou il mourut, le modèle des pasteurs, en 1635.

Ah.irez est un théologien de premier ordre sur les questions de la grâce. 1. *De auxiliis divime gratia: et humani arbilni vinbus et libertate, ac legitima ejus cam efficaciaeorundem auxiliorum concordia libri XII*, home, 1610, in-fol.; Lyon, 1620, in-fol.; Douai, 1635, in-8*; — 2. *Responsionum ad objeciinnes adversus concordiam liberi arbitrii cum divina prmscientia, providentia et pi a destinatione, atque cum efficacia provenientis gratia**, prout a S. Thoma cl Thomistis deflendi-lur et explicatur libri IV, Treni, 1622. in-P; Lyon, 1622, in-8@; — 3. *De origine Pclagianæ lueretis et ejus progressu et damnatione per piales summos Pontifices et Concilia facta Historia ex annalibus Cardinalis Paronii et aliis probatis au foribus collecta*, Trani, 1629, in-P; — k *Rcsponsiomi. i liber ultimus hoc titulo: Opus pr.rclarum nunquam hactenus editum, in quo argumentis validissimis concordia liberi arbitrii cum divina pra scientia, prxdestinatione, et efficacia gratio provenientis ad mentem S. Thonue el omnium Tlm-mistarum contra cos qui eam impugnare volunt defenditur et explicatur*, Douai, 1635, in-8@. On y a joint l'ouvrage precedent; — 5. *Opens de auxiliis divina gratin, et humani arbitrii viribus rl libertate, ac legitima ejus cum efficacia eurumdem auxiliorum concordia summa in IV libros distincta*, Lyon, 1620, in-12; Cologne. 1621, in-12; Trani, 1625; —6. *De incarnatione divini verbi disputationes LXXX, in quibus explicantur et defenduntur, qusB in tertia parte Summe theologiae docet S. Thomas a qwest. P ad xl/v»«*, Lyon, 1611, iii-P; Home. 1615; Cologne, 1622, in-P; —7. *Disputationes theologica in primam secunda S. Thoma, in quibus pncipua omnia qua adversus doctrinam ejusdem,et communem Thomislarum adiversis ductoribus impugnantur,juxta legitimum sensum pr/rceptoris angelici explicantur et defenduntur*, Trani, 1617, in-foL; Cologne, 1621, in-P.

Quétif Edinrd, *Scriptores ord. Prted.*, Parii, 1721. t. n, p. 481 ; Ugbelli. *Itatia nacra*, Veniae, 173>. I. vn, p. 1240; Hurt. i *Nomenclator UterariuA*, In*pnick, 1R>2, t. I, p. 2G3; II Serry, *Historia Congregationum de auxiliis*. Anvers, 17>K», pa?>ini. P, Ma nuonnet .

3. ALVAREZ Paul, né a Cordoue, mort vers 801. Plusieurs auteurs le disent prêtre, mais lui-même, dans la préface de la Vie <le saint Euloge, semble dire qu'il est laïque et mari··. Quoi qu'il en soit, il avait été, avec saint Euloge, son ami, disciple de l'abbé Speraindeo, et pasviîl pour le plus grand docteur de son temps dans le * LgliM'A d Espagne. Il a écrit; 10 *Sanch Eulogii, archiepiscopi Toletani et martyris, Vita vel Passio*, enrichie de nombreuses scolics par Ambroise Morales,dans *P. h.*, Lcxv.col.715; — 2" *Confessio Alrari* ; —3@ 19 lettres; — p *Indiculus luminrms*, apologie du martyr spontané, et dénonciation de Tenocmi de l Eglise, Mahomet. *indiculus* est suivi de 10 pièces de vers sur différents sujet*. Ces dernier* ouvrages sont reproduit* dans *p. L.*, t f.wi, cul. 397-366. On lui attribue encore un *Liber uiuidtarum*, recueil de sentences de* Pères sur les vertus et les vices.

An. r. î, *P tdlotrca hugiana vêtus*, Madrid. 1788. t. u, p. 473 <U r h d VnV nh> <*l donnée par Migne, P.A.. Lcxxi.c. l.387>; CciU er. *ID*t- d** auteurs sacrés*, Paris, 1734. t. xix. p 77; Pin*. 1W2, L XI!. p 514-323; Ebcrt, *Gt-ich.lMer. Millet.*, 18xu, t n. p TOMH; tr>d franc . Paris, 1881, p. XM; Aeni tanrio. njHmarf.p βv>; **deBaudiwIa**,.IL nru>,te7j. J. Ilîlot.

4. ALVAREZ DE PAZ Jacques, écrivain ascétique et mystique. — I. Vie et écrits. II. Appréciation de sa doctrine.

L Vie et ÉCRITS. — Alvarez de Paz naquit â Tolède en 1560. il entra dans la Compagnie de Jésus en 1578, fil ses études â Alcalá, enseigna la philosophie el la théologie à Lima, devint provincial du Pérou, el mourut a Potosi en 1620. Suivant l'aveu qu'il en lit à son confesseur. son union d'esprit et do cœur avec Dieu était si profonde qu'elle n'avail pas été suspendue un seul moment, pendant vingt-cinq ans, au milieu drs fonctions les plus distrayantes. Souvent, en faisant la classe ou en prêchant, il senllamait tellement en parlant dc Dieu qu'il tombait en défaillance; les auditeurs étaient obligé* (le l'emporter de sa chaire. Pour cacher celte union extatique, il s'abstint quelque temps du ministère de la parole, jusqu'à ce que, par révélation divine, il reçut l'ordre de continuer. Sa réputation de sainteté était si grande que, lorsqu'il arriva presque mourant à Potosi, tous les habitants sortirent au-devant de lui, pour le voir et se recommander à ses prières. Le jour de sa mort, les cent mille ouvriers qui extrayaient l'argent des mines cessèrent tous leur travail en signe de deuil.

Les œuvres spirituelles du P. Alvarez ont été publiées successivement en trois volumes in-folio. Sus qualités saillantes sont l'esprit méthodique, la clarté, la piété tendre. Mais il a le d faut d cire beaucoup trop long dans ses développements.

Dans les œuvres complotes, c'est le tome m qui est le plus remarquable. C'est aussi le seul que nous examinerons en détail.

Tome l, *De vita spirituali ejusque perfectione*, Lyon, 1608 et 1611, in-fol. ; Mayence, 1614, in-fol. ; Posen, 1618, in-v'. Il est partagé en.cinq livres : I. I, *De incitamentis religiosorum ad vitam spiritualem consecrandam*; L II. *De vita spirituali et ejus partibus (de quindecim gradibus; de vita activa, contemplativa et mixta)*; L III, *De natura perfectionis*; l. IV, *De mirabili dignitate perfectionis*; l. V, *De excitando desiderio perfectionis*.

Tome n. *De exterminatione mali et promotione boni*, Lyon, 1613 pI 162.3. in-fol.; Mayence, 161 T, in-fol Ce tome est aussi partagé en cinq livres : I. I, *De fuga piscatorum, r.vtinctione vitiorum el victoria tentationum*; L II. *De mortificatione virium anima: et abnegatione*; L III, *De adeptione virtutum* ; L IV, *De humilitate*; I. V. *De paupertate. castitate el obedientia*. On a publié une traduction du *Traite des vertus*, par Brouillon, Pari*, l&IS, iii-S··.

Tome m, *De inquisitione pacis sive studio orationis*, Lyon, 1617,1619 et 1623; Mayence, 1619, in-fol.; Cologne, 1620, 1628, in-8@. Il y a également cinq livres dans ce tome : l. I, *Dr oratione tum vocali, tum mentali*; I. II, *De his quir procedunt, comitantur et sequuntur orationem mentalem*; I. III, *Dr materia orationis mentalis (ad incipientes, ad proficientes, ad perfectos)*. Le livre III est un recueil do m*<lilations, suivant le plan des *Lxrrcices* de siint Ignace. I.lles présentent celte particularité que, sauf les premières, elles sont rédigées sons forme d'entretiens avec Dieu. Notre-Seigneur ou les saints; méthode excellente pour habituer lame aux affections et à la f.iimliarité avec Dieu. On a publié des traductions française-· de ces *Méditations sur la vie de Notre-Seigneur* (traduit par Le Mullier, Besançon. 1817 et 1818; Tournai, 1860, in-12); I. IV, *De affectibus orationis mentalis*; avec un appendice. C'est une longue suite d'exercici - affectifs et très pieux sur les vertus et *ur les mystères de la mu de Noire-Seigneur; l. V, *De perfecta contemplatione* (avec le discernement «les esprits).

En 1875-1876, Loue* àivè* a réédib? à Pari* les œuvres Complètes d'Alvar i d· Par en 6 vol. in-4·. On a publié l aussi un grand nombr d extraits, < differ* nies époques.

II. Appréciation de sa doctrine. — Alvarez de Paz nemide être le premier qui ait employé le terme d'oraison *affective* pour désigner l'état d'oraison ordinaire qui est immédiatement au-dessus de la méditation (t. m, I. IV). Le caractère de cet exercice consiste en ce que les *affections* remportent *notablement* (nous ne disons pas *totale*ment) sur les réflexions*

À la suite, il place ce qu'il appelle le commencement de la *contemplation*; ce qui comprend trois degrés désignés par les mots : *intuition de la vérité, recueillement, silence spirituel*. Si l'on voulait s'en tenir à ces définitions on n'arriverait pas à bien distinguer ces états les uns des autres, ni de l'oraison affective. Mais l'idée qu'il s'en fait ressort assez de l'ensemble de sa rédaction, pourvu qu'on dégage celle-ci de quelques phrases emphatiques. Ces trois degrés intérieurs paraissent n'être qu'un même état envisagé à des points de vue différents. Il a pour caractère que l'âme se *simplifie* plus encore que dans l'oraison affective. La *multiplicité* des actes différents y a *notablement* diminué, non plus seulement pour l'intelligence, mais pour la volonté. De là ce nom très clair que lui donne Bossuet : *Oraison de simplicité* (*Opuscule* composé pour la Visitation de Meaux, et intitulé : *Manu re courte pour l'aire l'oraison en foi*). On dit encore : *Oraison de simple regard* ou *d'attention amoureuse à Dieu* (Courbon), ou de *recueillement actif*, ou de *repos actif*, enfin de *contemplation ordinaire* ou *acquise*. Saint François de Sales et sainte Jeanne de Chantal recommandent cette voie, comme l'oraison propre de la Visitation. (*Œuvres* de sainte Chantal, édit. Paris, 1876, t. m, p. 278. Autre passage dans l'édition Migne, Paris, 1862, sous ce titre : *Itéponic à l'article 24* du Coutumier*, t. n, p. 232.) Ajoutons, en vue de ce qui va suivre, que lorsque cette oraison est aride et amère, elle devient ce que saint Jean de la Croix a appelé la *nuît du sens* ou le *premier purgatoire de l'âme*. C'est la frontière de l'état mystique.

Les explications qui précèdent n'ont pas seulement pour but de nous aider à dissiper certaines obscurités d'Alvarez de Paz et de ses nombreux imitateurs. Elles nous conduisent à une remarque importante, c'est qu'il existe, entre les anciens auteurs, plusieurs divergences de langage dont on ne s'est pas toujours aperçu. Chacun d'eux entend à sa manière certains mots, comme celui de *contemplation*, pris sans qualificatif. Quand on n'en est pas averti, on comprend certaines propositions d'une manière inexacte, ou l'on croit à tort qu'on a fait concorder des textes, parce qu'ils emploient les mêmes termes; mais ils parlent de choses différentes. Ainsi, pour quelques auteurs, la *contemplation* est tout ce qui succède à l'oraison de *discours*; et alors l'oraison *affective* est englobée par ce mot. Chez d'autres, comme Alvarez de Paz, la *contemplation* ne commence qu'un peu après, avec l'oraison dite de *simplicité*. Pure question de définition. Pour saint Jean de la Croix, il faut, semble-t-il, monter jusqu'à la *nuît du sens*. Enfin, pour sainte Thérèse, le mot désigne franchement l'état mystique. Il y a en outre les auteurs dont on ne peut pas deviner exactement la pensée. Aussi, de nos jours, le terme de *contemplation* tend à disparaître du langage précis; instinctivement on le trouve ambigu et obscur. Quant à celui de *contemplation acquise*, il n'est plus guère compris. On préfère dire tout simplement : la voie ordinaire comprend quatre degrés ; l'oraison vocale, la méditation, l'oraison affective, l'oraison de simplicité. Au delà, on trouve les *états mystiques*, appelée jadis contemplation infuse. De la sorte, on sait tout de suite ce que l'on veut dire.

Dans le livre V, t. II, Alvarez donne une classification assez défectueuse de ces états mystiques. D'abord il oublie le *mariage spirituel*. Puis, dans sa pensée, les quinze degrés qu'il distingue sont spécifiquement différents et forment presque tous des ascensions suc-

cessives. Or, la plupart sont de simples *manières d'être* d'une chose unique qui, à cause de circonstances très secondaires, prend les noms, tantôt de *silence*, tantôt de *jubilation*, tantôt de *sommeil*, etc. Plusieurs -e succèdent sans ordre déterminé et presque à la même époque de la vie spirituelle. Il faut se contenter de ranger les grands ensembles, comme l'a fait sainte Thérèse dans le *Château*.

(Liez Alvarez, les descriptions de détail, souvent reproduites, ont une certaine valeur. Toutefois sa tournure d'esprit le porte moins à observer patiemment, qu'à philosopher et à montrer beaucoup d'érudition. Il ne paraît pas avoir connu les œuvres de sainte Thérèse, encore trop récentes. Par suite, il peut être regardé comme un des derniers représentants des anciennes écoles.

Il a le mérite de reconnaître cette proposition capitale que dans l'oraison de *quiétude* (c. iv), et non pas seulement dans celle d'*union pleine* (c. v), Dieu fait réellement sentir sa présence. C'est là, en effet, le caractère commun à tous les états mystiques. Ce n'est pas seulement, comme le croient les profanes, un repos amoureux ; cet amour est provoqué par quelque chose de caractéristique, par une possession mystérieuse de Dieu. Les vrais degrés mystiques ne sont que les degrés d'intensité et de clarté de cette manifestation.

Au livre IV, part. III, c. vin. Alvarez cherche à établir une doctrine que les scolastiques ont toujours repoussée avec raison, au nom de la métaphysique. C'est que, dans certains états affectifs et mystiques très élevés, on peut aimer Dieu sans aucune connaissance *concomitante*. Tout au plus y admet-il alors une connaissance initiale et non continuée. Pour justifier son opinion, le P. Alvarez fait appel à l'expérience. « Il ne faut pas objecter, dit-il, que cette idée n'est venue qu'à des ignorants et que les savants se sont contentés de la répéter de confiance. Car je connais un homme fort versé dans les études philosophiques et dont la formation a été grandement complétée par les dons divins et la pureté de la vie. Or il éprouvait souvent un amour sans aucune connaissance. L'» fait était aussi évident pour lui que le soleil en plein midi. * On peut répondre qu'il y a là une expérience mal interprétée, une confusion entre les apparences et la réalité. On croit ne sentir qu'un amour violent, mais il masque une connaissance subtile. On ne réfléchit plus à cette connaissance, parce que la tempête du jour que Dieu excite *directement* à son sujet, n'est pas en proportion avec elle et sollicite outre mesure l'attention. Si l'on ne pensait à Dieu en aucune façon, comment pourrait-on savoir que c'est lui précisément que l'on aime? Comment pourrait-on dire qu'on était en oraison ? Il faudrait plutôt avouer qu'on se trouvait plongé dans je ne sais quel état poétique, sans objet déterminé.

En revanche. Alvarez traite sagement la question du désir des grâces extraordinaire > l. V. part. II, c. Mil. Il déclare qu'on ne doit pas désirer les révélations, les visions (des créatures), parce qu'elles sont une source d'illusions. Mais, pour la haute contemplation ou union mystique, il prouve éloquemment qu'on peut la désirer et la demander. Il conserve ainsi la doctrine qui se dégage nettement des œuvres de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix. On l'admettait au xvii^e siècle (cf. Philippe de la Sainte-Trinité, Vallgornera, Antoine du Saint-Esprit, Courbon, le cardinal Brancati, etc.), mais au xviii^e siècle, les rigoristes, à l'esprit chagrin, ont proposé certaines restrictions. D'une manière plus générale, on peut dire qu'Alvarez présente toujours la spiritualité sous un jour consolant, propre à dilater l'âme. « Dieu, dit-il, est un prince très bon et un père très aimant, qui veut que ses familiers et serviteurs soient joyeux... Il produit en eux celle allégresse par la dévotion et la suavité spirituelle. » L. II, part. III, c. II, IV.

A. Poujoux.

ALVELDA ou ALBELDA (do) Joan Gonzalox.

Né à Navarrette, diocese de Saragosse. Dominicain an com* nt de Saint-Etienne de Salamanque, 18 janviei 1385. Régent principal de la Minerve à Rome, 1608, Professeur a la première chaire de théologie â l'université d'Ahala, de 1612 â 1622. année de sa mort. — Coni-mentarwrum et disputationum in primam partem Summa*. S. Thomæ de Aquino volumina duo, Alcalá, 1621, 2 vol. in-fol., Naples, 1637.

Quclif-EchanJ. *Script ont. pr;rd.*, t. n, p. 427; Hurter. *AlO-menelator UlerariUS*, L I. p. 2C3; Serry. *Uniona Congregatio-num de auxiliis*, Venise, 1740, p. 6»β, 767.

P. Mandonnet.

ALVIZ (de) Martin. Fut d'abord membre de la Com-pagnie de Jésus. puis entra dans la congrégation des ermites dp Saint-Augustin, professa la théologie à l'uni-versilé d'Alcala avec une grande distinction cl mourut en 1633. Il a publié : *Dr altissima scientia, inscrutabili voluntate, investigabili prédestinâtionne ac ineffabili Trinitate*, Alcalá, 1632.

Hurter, *Nomenclator tiferariut*, In«prock, 1892, t i, p. 271.

A. Vacant.

ALYPE. prêtre de l'église des Saints-Apôtres, â Con-stantinople. Au moment où les empereurs Théodose II le Jeune et sa sœur, sainte Ptilchérie, trompés par de faux rapports sur le concile d'Éphèse, infligeaient aux Pères, surtout à saint Cyrille, les traitements les plus indignes et les phis injustes, de vives protestations ne manquèrent pas de s'élever. Alype, prêtre de l'église des Saints-Apoires et l'un des membres les plus en vue du clergé de Constantinople, se distingua au premier rang dans ce mouvement.

Nous avons de lui tout d'abord une lettre adressée à saint Cyrille. Elle fut portée à Éphèse, sans doute au mois d'août 131. par le diacre Candidien, qu'Alype avait aussi chargé de ses religieux hommages pour les Pères confesseurs de la foi. Dans cette lettre assez breve, Alype félicite saint Cyrille sur sa constance à défendre la vérité, el sur le succès de ses efforts pour ramener ceux qui en étaient le plus éloignés. Il a ainsi fermé la gueule du dragon et terrassé l'idole de Bel. Alype attribue a •'uni Cyrille la foi d'Elie, le zèle de Phinéc, les vertus de Théophile, son oncle, el enfin la gloire du martyr. Olle gloire, observe justement Alype, Cyrille l'a con-quis» par des luttes semblables a Celles quo soutint jadis saint Athanase. Comme ce dernier établit victorieuse-ment à Nie» e, contre Arius, la foi chrétienne sur le Verbe par sa défense aussi obstinée que sage de la consubstantialité, ομοούσιο, de même saint Cyrille, en soutenant fermement à Éphrse la maternité divine de la vierge Marie, Οιοτόχο, a-t-il sauvé la doctrine ca-tholiquesur l'incarnation et sur l union des deux natures en l'unique personne du Verbe. Mansi, *Concil.*, I. tv, col 1163; Hardouin, *Acta concil.*, t. i, col. 1611; Baro-nius, *Annal.*, an. 131. n. 142-113.

Alype prit part aussi à la généreuse cl noble requête que le clergé de Constantinople remit aux empereur-, vers le même temps, etqui les décida à convoquer ctà en-tendre les délégués des deux partis. Mansi.t.iv, col. 1153; Hardouin, t. i, col. 1607; Baronius, an. 131, n. lit.

V-1YIμ documents du concile d'Éphtje, les historiens du nes-torianisme, notamment Labbc, t. m; Mans), t. iv; Hardouin, 1.1; Hanxiius. ad no. 431; G. Cave, *Script, recks.*, Oxford, 1743. L t. p. 417; dom OilUcr, *Hist, de* ant. ccclcs.*, Paris. 1861, t vm, p. 391. /Irvu*. <iu</ustiriè nnr, p 52 sq, 195 sq.

H. Qeii i.iet.

ALZOG Jean Baptiste, théologien catholique alle-mand et historien de l'Eglise (1808-1878). N· à Ohlau (Silésie) le 29 juin 1808. il lit ses études â Breslau et â Bonn (183D-1KJ3) el devint professeur particulier à Aix-la-ClupvBe. Ordonné prêtre à Cologne b» i juillet 1831. revu docteur par l'acad< inie de Munster en 1835, pro-Γ-x-ur d'hishiire rcrlé-iastiqm· et d'exégèse à Posen 1836-181 i) pub â Hildesheim, il devint eidin en 1833

professeur à l'université de Fribonrg-en-Brisgau qu'il ne quitta plus jusqu'à sa mort fl* mars 1878).

Il a laissé une <ι·ιηπ· thénlogiquc et historique consi-derable. Sa these de doctoral roule sur le» priiicqx- de l'exégèse catholique : *Explanatio catholicorum syste-matis de interpretatione Litterarum sacrarum*, Munster, 1835. Partisan et défenseur de l'archevêque Martin de Dunin dans l'affaire des mariages mixtes, il publie en 1811 son *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, qui eut r.euf éditions de 1810 â 1872, fut traduit en sept langues étrangères, même en arménien. L'édition française de cette *Histoire de l'Eglise*, en » volumes, a été réimprimée en 1881. Voir *Itullctin critique*, 1882, p. 226. L'ouvrage, très remarquable pour lépoque, à cause de la science et <le l'impartialité de l'auteur, fut aussi répandu chez les catholiques que le manuel analogue de Hase chez les protestants. Il fui suivi en 1866 du *Hand-buch der Da(ιδ logic* (3· édit, en 1876), qui parut en fran-çais en 1877 : *Datologie*, traduite par P. Bélel, Paris, m-8* de 736 pages. L'auteur a divisé son sujet en époques : littérature chrétienne des origines jusque 'vers l'an 150; littérature anténieéenne de 150 a 325; apogée de la littérature patriotique, <Λι concile de Nicée â la mort de Léon le Grand (161); période de déca-dence plus ou moins prolongée suivant les régions, el s'étendant jusqu'à saint Jean Damascene parmi les Grecs, jusqu'à saint Grégoire le Grand parmi les Lilins (601) et Alcuin chez les Germains. Pour chaque écrivain l'auteur donne autant que possible une courte biographie, une revue rapide des ouvrages et s'il y a lieu un exposé succinct de l'ensemble des théories philosophiques, théo-logiques el morales. Ces exposés très brefc, tirs con-densés, très ramassés, mais drus et substantiels, pleins de choses bien digérées, suppléent à l'insuffisance des analyses spéciales des œuvres que l'auteur a dû s'inter-dire souvent pour ne pas dépasser les limites de son cadre. Les découvertes de textes anciens, la multitude des travaux récents sur l'ensemble de la littérature chré-tienne ne permettent plus de s'en tenir uniquement â la palrologie d'Alzog. Mais c»· volume, pendant près de vingt ans, a été le meilleur livre de ce genre ct de ces dimen-sions (pie l'on eût dans le clergé. Bien des pages excel-lentes sur la doctrine des Pces n'ont pas vieilli.

En 1868, Alzog publia à Mayence un résumé de son histoire de l'Eglise : *Grundriss der univet'sal Kirchen-geschichte*. Entre temps, il donnait des articles à diffé-rentes revues, collaborait an *Kirchenlexikon*, véritable cncycl<qx'die tlw'ologique do l'Allemagne catholique, el publiait l'apologie de *-ainl Gn'goin? de Nazianze, *Oratio apologetica de fuga*, qui rut deux éditions.

Pie IX le lit venir à Home en 1869 pour prendre part â la préparation du concile du Vatican. En Allemagne, il recul le litre do conseiller ('cclêsiasliquc. Mais son influence fut surtout d'ordre intellectuel. Il fut, apres Mœlder, l'un des bons ouvriers de l'école Ihéologique-historique de l'Allemagne catholique, l'un des .mteursdii réveil de la théologie po-ilivi·. La pureté de l'orthodoxie s'alliait chez lui â une sincère modération de jugement à l'égard des protestants qui lui donnèrent de nom-breuses marques d'estime.

t·. X. Kraus, *ÎPdtU htnwrede auf Johannes Alzog*, 2* ('dit., Fribourg-cn-Brisgau, 1K70.

IL Hemmer.

AMADEI Girolamo, n· vers l <83. entra dans l'ordre des servîtes, enseigna la théologie â Bologne et â Sienne, fut vicaire du général de son ordre en Allemagne. Il combattit Luther, contre lequel il composa plusieurs ou-vngt s inédit- et publia *Apîdogiu yuΓ immortalila dtll' anima*, in-V', Milan L»I8 Le pape Adrien VI le nomma vicain· général d· er\ik H mourut dans celle charge â Lucques, le 16 février 1513.

Ha fer, *Nouvelle biographie générale*, Parle. 1858,

A. Vacant.

AMADUZZI Chrittopho, célèbre helléniste italien, doin' d'une vaste érudition el d'un anient amour pour IVtude. Mis à la tête de la typographie polyglotte de la Propagande à Koine, il publia une savante collection de* manuscrite orientaux de la bibliothèque vutiram-. nous le litre d'*Anecdotes lilerarm nacra et profana*, 4 in-8*, Reine, i77ZM783, ouvrage devenu excessivement rare, il rédigea ensuite des dissertations philosophiques et canonique*. Nous n'avons plus, dans ce genre, que son travail *Sopra il litolo cd ûfflcio archidiaconi*, Rome, 1767. Enfin il a laissé une étude archéologique en 3 vol. publiée à Borne, 1776-1779. sous le titre du *Vetera monumenta*. C'est une description, enrichie de gravures, des antiquités de la célèbre villa Onlirmontana et du palais Mattei, près de l'église de Sainl-Eticnne-le-Kond, à Home. Le savant auteur mourut en 1792.

Barter, *Nomenclator htrrartus*, Inspruck, 1806« t Ht. col 335. C. Toussaint.

1 AMALAIRE DE METZ. — I. Biographie. II.Écrits. III. Doctrine.

I. Biographie. — Amalarius, ou plutôt < Amalhcri > d'après sa propre signature, surnommé Fortunatus, prubêtro aussi Symphosius, fut élevé à l'école du palais d'Aix-la-Chapelle, sous la direction d'Alcuin (après 782). Eu 811» il occupait le siège de Trêves par la volonté de l'empereur Charles, qui le chargea d'aller à Ifainliourg consacrer la première église de ce pays. En 813. il fut député ù Constantinople en qualité d'ambassadeur, et ne revint en Europe qu'après la mort de Charlemagne. A partir de celle date, on le voit remplacé comme archevêque de Trêves par un puissant personnage. Belli, tandis que lui-même* ne porte plus que le titre d'abbé : mais il n'vn continue pas moins a agir et à écrire. D'après Adlu-mar.il aurait joué un rôle important au synode d'Aix-la-Chapelle, en 817. A la fin de 825, il prit une part active au concile de Paris pour l'allaire «les saintes images, ct fut désigné· par Louis le Débonnaire pour une nouvelle ambassade à Constantinople. Mais à cette mission on en substitua peu après une autre auprès du pape Grégoire IV. Vers SH. on lui confia l'administration du diocèse de Lyon, pendant la disgrâce de l'archevêque rebelle Agobard. Le celebre diacre Florus organisa alors contre lui une violente opposition, qui aboutit au rétablissement d'Agobard el à la condamnation d'Amalaire comme hérétique, à la dièlo <♦ Kiersy, en 838. I'ne dizaine d'années plus lard, Amalaire reparaît, mêlé aux roitrovcrx-s théologiques auxquelles donna lieu l'affaire de Gottschalk. Il mourut peu après 830, un 29 .mil, cl fut inhume ï Metz, dans la crypté du monastère de Saint-Arnoul, où il jouissait jadis d'un culte assez populaire.

II. Ecrits. L»s ouvrages composes par Amalaire sont assez nombreux, encore qu'ils ne nous soient pas tous parvenus. Le premier en date est sa réponse à la circulaire impériale do 811/812, relative aux cérémonies du baptême. *P. L.*, t xcix, col. 893; Jaffé. *Hiblioth. rer. Germanicarum*, t iv. col. 406; *Mon. German. hist.*, *Epistol.*, t. v, p. 213. Viennent ensuite ses *Eclogiv de officio missir*, *P.* cv, col. 1313; les *Venus marini*, récit do son voyage à Constantinople, *P. E.*, t. ci. col. 1287; Jaffé, *op. rit.*, t. IV, col. 426; *Monumenta German. hist.*, *Poêla* on Carol.*, t. i. p. 126; sa lettre à l'abbé Pierre de Nonantule, pour lui annoncer l'envoi des trois ouvrages précédente, *P. L.*, t. xcix, col. 890; lalfe, *Op. rit.*, I. IV, col. 423; .Won. *Germ. hint.*, *Epistol.*, t. v, p. 215, une longue lettre à l'abbé Ililduin, sur lepocpie d<s ordinations H les différents jeûnes, publiée seulement en 1888 par le bénédictin G. Meier, *Noues Archiv*, t xm, p. 3U5; *Mon. Germ. hist.*, *Epistol.*, t. v, p. 217; le grand ouvrage *De ecclesiastici* officiis*, offert a Louis le Débonnaire vers 823, *P. L.*, t. cv. cul. 985; le *De ordine a^ntiphonarii*, composé après le voyage à Home sous Grégoire IV, *P. L.*, t. cv, col. 1213;

enfin, cinq lettres a>vz courtes et «ans importance *P. E.*, t. cv, coL I333-I3QG; *Mon. Germ. hut.*, *Epulol.*, t. v. p. 250-266. I loru* «le Lyon fait mention d'un <h r- imr volume qu Amalaire avait intitulé l *Emboh*» ou le complément de ses» opuscul* .on ne sait ce que c'était. Nous n'avons plus sa réponse a la con«ultation de Pardole «b· Laon «ur la pr< «b'stinalion. ni le prologue nus par lui en ti te du lectionnairr, cf. *De ord. anhph.*, *P. L.*, t cv, coL 1273 A; ni l antiphonairr pour lequel fut composé* le *De ordinc antiphonarv*. L supplément au *J)c Eccl. officiis*, publié par Mabillon, let. *Analert.*, t. IV. coL 602, d'après un manuscrit d Adhéfnar (Pans, Bibholh. nation., 2400), doit être apocryphe. Ccst aussi sur la seule el insuffisante autorité d Adin mar qu'on l attribué* ju*qu'ici a Amalaire la règle des chanoines appruivée au synode d Aix-la-Chapelle rn 817. *P. L.*, t. cv, col. 821. La ietln· â un évêque élu. publiée par M.irb ne el Durand. *Thrsaur. anecd.*, L i, col. 25; reproduite *P. L.*, t. CV, col. 1340, et .Won *Germ. hut.*, *Eputol.*, l.v, p. 266, n est pas authentique ; de même, la réponse aux questions de Charlemagne sur le baptême* attribuée à Amalaire de Trtves dans un manuscrit de Munich, *Mon. Germ. hist.*, *Eput.*, l. v, p. 273. Sur b non mthenticitédes *Eclogæ*, voir Revue bénéd., 1908, p. 304-20·

III. Doctr ine. — L'appoint apporté par AmaLin· au tré-sor de la doctrine Iht-ologiquc n'est pas considérable: comme la plupart des érudits de l'époqu·? can>lingicnnet il n'a guère fait que compiler les écrits d«- siedo .in- térieurs. Les protestante eux-mêmes rvconnni—i »l néanmoin qu'il s'est prononcé catégoriquement sur le changement réel du pain cl du vin au çorps et au sang de Jé-sus-Christ dans l'eucharistie. L'hérerie dont l a accusé Florus au sujet du *triforme corpus Christi* ne saurait être prise au sérieux. grand tort d'Amtbire est d'avoir poussé jusqu'à l'exagération cl a la puenhté l'emploi de la rnéthude allégorique dans l'explication «h*s textes et des particularité liturgiqu· < Pour le reste, nous lui sommes redevable s d'une foule de renseignements du plus haut inh rèl : on peut même dire que c'est â lui, en grande partie, que la liturgie composite, mh» du compromis entre le romain et le gallican ou an- lègrég^rien, l « même, au fond, dont non* non* servons aujourd'hui, doit son origine.

J. Slrmond. *De duubua AnitH.iriut*, datu *Op. car.*. Paria, lÜU6, t. IV, cul. *Hist. hit. dr bl Erence*. t. IV, p HS > p cl 331-616; G. Morin. *Im quc.*tian dr* deux Ainatair^*, dantla ZUv. i · · j·L· in·, |s >it. vm,p. l· · re, *biogra- pldyut, ibid.*, lSÜ2. t. IX. p. 33· -dut ; II. M» nehetne tr, *A malar >·on Metz. Sfin Lrb. n und* u < Sc/iri/fen, Munster. IVKJ; R Sahre, *Der LiturjjiK^r Antalaris*, Drwde, 1803; G. Morin. *Encan ta Qucshun des deut Aniafaire*, dans la *thv. brnéd.*, ÎSIM, t xi, p. 241-243; *Id.*, .Vote jur t<ne lettre attribuée faufSt^nnl ù t · ηα- lair< de T'n re.«. *ibid.*, ISM, t. xtil, p.289-204. II. Sabre. arL Λ»ηα- lanua von Aiel·, vl *Anuilarus* von Trier, dam *fur protestant. Théologie*, L l. Lclpzg. 1806; J. HausUriter, *Das apustuluchc Symbol tn 3r»n Bertcht de* Erzbi*ch Jt Amalaris*, dons A3 ue *Kirchl. Zntschr.*, t. i\ p. 341-Xt; G. Morin, *Aniatai'· dt Metz et Amalaire de T>* «, dans ta *Ihr. rcclêi. de Mrtz*, 1397, t. vm, p. 30; E. Duinnilcr, *A mal oh eputûhr. dans Mon. Genu, hutor.*, *Eput.*, t. V, p. 2MXC74; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, l.l, col. 1323-1330.

G. Mor in.

2 AMALAIRE DE TRÊVES. Le même que le précédent. Depuis J. Sirmond, on l iv.iit distingué d Ain i- lairo «le Metz, et de nos jours vn«?orc K. Munchemvivr «t B. Sahre ont cherché a maintenir celte tbvse; mais il n'y a point de doute quelle ne doive être définitivement alKindonnêe.

G. Mor in.

AMALRICIENS. Voir Xma v r i t » r Bi \ r.

AMAMA Slxtin, théologien proh si.mt. ne à Fra- neker, le 13 octobre 1598 et mort, dans la même ville, le 9 novembre 1629, fut relève de Drusius et apres avoir enseigné l'hébreu a Oxford, de 1613 à 1618, il devint

professeur à l'université de sa ville natale. Il y passa le reste de sa vie avant refusé en 1626 d'aller à Leide prendre la place d'Erasmus. Par ses leçons et ses efforts aussi bien que ses deux grammaires et son dictionnaire hébraïque, il fit faire des progrès considérables à l'étude de l'hébreu en Hollande et il contribua à réformer la vie des étudiants, en luttant spécialement contre l'ivrognerie. Il travailla à la correction de la version hollandaise de la Bible, en la comparant avec le texte original et les meilleures traductions en d'autres langues, et communiqua au public le résultat de ses travaux : *Hebraeische Conferentie*, in-4 Amsterdam, 1623. Cf. Richard Simon, *Histoire critique du Nouveau Testament*, Rotterdam. 1690, p. 529-530; *De l'inspiration des Livres sacrés*, Rotterdam, 1687, p. 10, II. Mais l'œuvre principale de sa vie fut une critique violente du décret du concile de Trente qui déclarait authentique la Vulgate latine et de l'édition officielle, publiée en 1592, de cette version catholique. Le titre de son premier écrit indique bien le but qu'il poursuivait constamment : *Dissertationiuncula qua ostenditur privripiuis Papismi errores ex ignorantia Ebraismi et Vulgata versione parlini ortum juxta incrementum sumptisse*, in-4, Franeker, 1618. Il entreprit de noter tous les passages qu'il regardait comme mal traduits dans la Vulgate et il publia d'abord sa critique du Pentateuque : *Censura Vulgatae atque a Tridantinis canonizatis versionis quinque librorum Mosis*, in-4 Franeker, 1620. Il ne se bornait pas à signaler les fautes de traduction que les catholiques eux-mêmes reconnaissent dans la Vulgate, il attaquait aussi l'interprétation donnée par la tradition catholique à de nombreux passages de cette version. Détourné un instant de son dessein par d'autres travaux, il y revint pour répondre à la critique du père Mercenne. Ce docte religieux avait réfuté Amama pour les six premiers chapitres de la Genèse. La riposte d'Amama parut d'abord à part, *Epistola proöporio ad V. Marsennam*, 1627, puis dans *VAntibarbarus biblicus*, in-4, Amsterdam, 1628. Cet ouvrage contient diverses dissertations et la critique de la Vulgate sur les livres historiques de l'Ancien Testament, sur Job, sur les psaumes et sur les écrits de Salomon. Il devait avoir deux parties, ayant chacune trois livres. La seconde n'a pas été publiée; mais on ajouta à la deuxième édition de *VAntibarbarus*, in-4, Franeker. 1650, un quatrième livre contenant la critique de la Vulgate sur Isaïe et Jérémie. Mis à l'index, le 21 novembre 1707.

Le barbare que l'auteur attaque n'est pas seulement le père Mercenne, mais tout docteur catholique qui reste fidèle à l'interprétation des Pères. Richard Simon. *Histoire critique du Vieux Testament*, Rotterdam. 1685, p. 473-474, reconnaît à la vérité dans cet ouvrage « quelque érudition; mais il n'y paraît, ajoute-t-il, aucun jugement ». Amama. en effet, emprunte souvent ses arguments aux auteurs catholiques; il se contredit ainsi lui-même et prouve par là que la barbarie n'est pas entrée dans l'Eglise catholique avec la Vulgate. Sa critique est, d'ailleurs, acerbe et violente.

Bayle. *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, 1697, t. I, p. 223-225; Piquet, *Mrnunc* pour f* v* n l'histoire historique de* Pay*lias*, Louvain. 1768, t. II, p. 251; Michaud. *Biographie universelle*, Paris, 1811, t. n, p. 11-12; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1842, t. II, p. 283; *Kritische rikon*^ édité. Fribourg-en-Brisgau. 1882, LII, p. 678; Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 132-433.

E. Mangenot.

AMAT Félix, né en 1750 à Sabadell en Catalogne, fut conseiller du roi Charles IV, abbé de Saint-Ildefonso, puis archevêque de Palmyre; il mourut en 1824. On a de lui : I. *Tratado de la Jergia de Jexu Christo*, 12 vol. in-4, Madrid, ITUKLHW; — 2° *Observaciones pacificas sobre la Potestad ecclesiastica*, 3 vol. in-4*. Barcelone, 1817-1823. Cet ouvrage, publié sous le pseudonyme de

Macario Padua Melado, a été mis à l'index par deux décrets (6 septembre 1821 et 26 mars 1825). Un ouvrage posthume sur l'Eglise a été condamné, le 27 novembre 1841.

Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1805, t. m. V. < > n t r r.

AMATO Michel, prêtre napolitain, docteur en théologie et en droit canon, professeur apostolique, mort le 15 novembre 1729, a composé les diverses dissertations suivantes : 1° *De opobalsami specie ad sacrum chrisma conficiendum*, in-8°, Naples, 1722; — 2° *De piscium atque avium esus consuetudine apud quasdam Christi fideles in antepaschali jejunia*, in-12, Naples. 1723, mise à l'index le 16 juillet 1725; — 3° *Dissertationes historico-dogmaticae*, in-4°, Naples, 1728, essai de critique : 1. sur les motifs qui ont fait passer sous silence, dans les conciles œcuméniques de Nicée et de Constantinople, l'article du symbole, *descendit ad inferos*; 2. sur la situation de l'enfer; 3. sur la dernière Cène et enfin sur l'usage des fidèles de la primitive Eglise, d'emporter dans leurs demeures particulières la sainte eucharistie.

Hurler, *Xonienclator literarius*, Imbruck, 1893, I, II, col. 1200. C. Toussaint.

AMATORI (dogli) Mariano est un des pseudonymes du P. Fulgence Cuniali, dominicain, qui publia sous le couvert de ce nom : *Hiblotera Eucaristia m cm dopo riferili e rillelluti i passi del Nuovo Testamento, ne quali Dio viurla dei Sacramento dell' Eucaristia, si apportano gli Scrittori che pel corso di tredici secoli successivamente nella chiesa l'honorano.. Opera utilissima, proposta da Mariano Degli Amatori Professore di Teologia..*, Venise, 1744, 2 vol. in-4°, p. xvi-468. En 1752 l'éditeur mettait en vente le même tirage du même ouvrage sous un nouveau titre portant le nom de l'auteur : *Il Predicatore Eucaristico.. di Maria del Padre l'r. Eugenzso Cuniali de l'Ordine dei Predicatori*.

Meli, *Dizionario di opere anonime e pseudonime*, Milan, 1848, art. *Amatori*.

P. Émile d'Alençon.

AMAURY DE BÈNE On encore Amaury de Chartres, en latin *Anialricus*, *Almaricus*, *Amauricus*, quelquefois *Amoricus* ou *Elniericus*. — I. Vie. II. Doctrine. III. Ouvrage qui lui a été attribué. IV. Les amatoriens. V. Première condamnation. VI. Condamnations subséquentes.

I. Vie. — Né à Rêne, au pays de Chartres, dans la seconde moitié du x^e siècle, Amaury vint, dans sa jeunesse, suivre les leçons de l'université de Paris. Ses progrès dans la science furent rapides et bientôt le disciple devint un des maîtres les plus en vogue de la capitale. Il y enseigna longtemps la logique d'Aristote et les autres arts libéraux; plus tard il s'adonna à l'étude des problèmes théologiques. *Cum in arte logica peritus esset et scholas de arte illa ei de aliis artibus libenter diu rexisset, transtulit se ad sacram paginam excolendam. Ilurres de Iligor et de Guillaume le Breton*, éd. Delaborde, I, 230. Cf. Denifle, *Chartularium universitatis Parisiensis*, I. I. p. 70. note 2, Paris, 1889. Il se donnait les allures d'un « homme indépendant qui ne s'accommodait pas volontiers des opinions et des méthodes reçues » : *Semper suum per se minium discendi et docendi habuit*, dit (Guillaume le Breton, *et opinionem privatam et judicium quasi seculum et ab aliis separatam*, (laureati. *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, I^{re} série, t. vm. p. 241.

II. Doctrine. — En réalité, rien de moins personnel que l'enseignement d'Amaury. En effet, selon le témoignage de Martin de Pologne (f 1278), dominicain et chapelain de plusieurs papes, Amaury prétend que les idées « qui existent dans la pensée divine créent et sont créées » : tandis (pie, suivant saint Augustin, il n'y a rien un Dieu (pu ne soit éternel et immuable. Il dit aussi

que Dieu est appelé la fin de toutes choses parce que toutes choses doivent retourner en lui pour y reposer immuablement. Et de même que la nature d'Abraham n'est pas autre que Celle d'Isaac, mais que la même nature leur est commune à tous deux; de même, selon Amaury, tous les êtres sont un seul être et tous les êtres sont Dieu. Il soutient, en effet, que bien est l'essence de toute créature et l'être de toute chose. Il enseigne encore que comme la lumière ne s'aperçoit pas en elle-même, mais dans l'air, de même Dieu ne saurait être vu en soi ni par l'ange, ni par l'homme, il ne peut être contemplé que dans ses créatures. — C'était encore une des thèses d'Amaury que, sans le péché, la distinction des sexes n'aurait pas eu lieu, mais que les hommes se seraient multipliés en dehors de* lois ordinaires de la génération, à la manière des anges, et qu'après la résurrection, les deux sexes seront de nouveau réunis, comme ils l'ont été à la création. Martin Polonus, *Chronicon*, Anvers, 1571, p. 303 sq. Cf. Ch. Jourdain, *Mémoire sur les sources philosophiques des hérésies d'Amaury de Chartres et de David de Dinant*, dans *Mémoires de l'acad. des inscript. et belles-lettres*, t. xxvi b. p. §71. — Nicolas Trivet, *Chronicon Nicolai Trivetti*, dans le *SpiciUge* de d'Achery, Paris, 1723, t. III, p. 18; le cardinal Henri de Suze, *Apparatus in decret. Gregorii*, I, 1, 2 au mot *Reprobamus* cf. Denifle, *Chartularium*, etc., t. I, p. 107, note 1; le chancelier Gerson, *Gersonii opera*, Anvers, 1706, t. IV, col. 826, attribuèrent les mêmes doctrines à maître Amaury de Chartres. Or, il suffit de les comparer à celles que Jean Scot Erigène professe dans son *De divisione naturae*, περί φύσεω μερισμού, pour trouver similitude parfaite entre les deux systèmes, (c'était le philosophe irlandais qui parlait par la bouche du docteur chartreux. Henri de Suze, *loc. cit.*, écrit que dans le livre de maître Jean Scot intitulé : *Periphysion* (c'est évidemment le περί φύσεω μερισμού), livre *suivi*, dit-il, *par Amaury*, il y a de nombreuses hérésies. Il en cite trois principales : la première, est que tout est Dieu, *omnia sunt Deus*; la seconde, c'est que les causes primordiales que l'on appelle idées, c'est-à-dire formes ou exemplaires, créent et sont créées, *primordiales cause que vocantur ydee, id est forma sive exemplar, errant et creantur*; la troisième, c'est qu'après la consommation du siècle se fera la fusion des sexes, en d'autres termes il n'y aura plus de distinction des sexes, *post consummationem seculi erit adunatio sexuum sive non erit distinctio sexus*. Indépendamment de l'Hirmalion expresse du cardinal d'Ostie, on reconnaît bien là les propres idées soutenues plus tard par Amaury.

III. Ouvrage qui lui a été attribué. — Quoi qu'en dise M. Daunou, *Hist. littéraire de France*, t. xvi, p. 588, Paris, 1821. on ne doit pas regretter de n'avoir plus l'ouvrage ou Amaury aurait développé ses propositions si téméraires. et qui aurait orné le titre de *Physion*; ce livre n'a jamais existé et, selon toutes les vraisemblances, Amaury n'a jamais rien écrit. Ilauréau. *ibid.*, p. 300 en note. Ce livre ne fut donc jamais condamné et la bulle d'Innocent III datée de 1210 selon les uns, de 1208 selon les autres, et (pii aurait fulminé la condamnation, n'existe pas Ilauréau, *ibid.* On n'en trouve du reste aucune trace dans le cartulaire de Denille. Amaury de Chartres mourut vers 1205. Il avait fait école, et sa doctrine lui survécut.

IV. Les amauriciens. — Elle fut conservée et développée par les amalriciens. *amahici, amauriani*. Marlene, *Thés. nov. aneed.*, t. IV, p. 163; cf. Denille, *Chartularium*, t. I, p. 71, 72, nous a transmis l'ensemble de leurs hérésies. — Dieu est un et son unité s'étend à l'univers, dans lequel tous les êtres sont un, parce que tout ce qui est, est Dieu, et que Dieu est en toutes choses. Dieu est, par exemple, dans le pain et dans le vin avant la consécration aussi bien qu'après; tout

l'effet (b) la consécration eucharistique est d'affirmer et de déclarer la présence divine. Mais la produire — A cela erreur sur l'unité panthéistique du monde, il en ajoutaient d'autres sur la *Trinité*. Selon eux, le Père est incarné dans Abraham. A l'origine, il agit seul dans le monde, sans le Fils et sans le Saint-Esprit. Plus tard, le Fils s'est incarné en Marie, et le Christ n'est pas plus Dieu que ne l'était Abraham, grâce à l'incarnation du Père en lui. De lors, le Fils commence à agir. Il alxdt toute l'économie de l'Ancien Testament; il institue de nouvelles cérémonies: il donne aux hommes des sacrements d'une pratique facile et douce. — Mais les amalriciens déclarent finie l'ère du Fils. Le *Saint-Esprit* s'incarnait à son tour et commençait d'opérer dans les âmes. Sa venue abolirait les rites et les sacrements de la loi du Christ, comme la venue de celui-ci avait aboli la loi ancienne. Son règne devait durer jusqu'à la fin des temps. S'incarnant en chaque homme, l'Esprit-Saint apportait à tous la prérogative qui étaient restées jusque-là le propre du Christ ou d'Abraham. Le spirituel — c'est ainsi que s'appelaient ceux en qui l'Esprit-Saint était descendu — m se considéraient déjà comme ressuscités; car, dans celle ère nouvelle, la *résurrection* était entendue en son vrai sens, et n'était pas autre chose que la vie en l'Esprit, la substitution des clarifications de la science aux obscurités de la foi et de l'espérance dont il fallait désormais se dépouiller. L'ajandis, c'était la contemplation des vérités nouvelles; leur ignorance était l'infirmité. Les enfants n'ont pas besoin du baptême; la vraie communion n'est autre que la participation de tous au même Esprit; quant à la *pénitence*, elle est inutile à ceux (pii savent pertinemment que Dieu étant et faisant tout en tous, y est l'auteur des actes appelés poches aussi bien que de autres actes.

V. Première condamnation. — Un clerc de Paris, nommé Raoul de Namur (et non pas de *Nemours*, ainsi que l'appelle l'*Histoire littéraire de France*, *loc. cit.*; cf. Ilauréau, op. cit., p. 292). eut vent de ces doctrines acceptées déjà par un nombre d'esprits cultivés de Paris et des diocèses voisins. Il en réfuta d'abord à l'abbé de Saint-Victor. Jean le Teutonique. et à quelques autres personnages ecclésiastiques considérables, puis à l'évêque de Paris. Pierre de Nemours. Avec leur assentiment, il alla se joindre aux hérétiques; pour avoir leur confiance il feignit de professer les mêmes idées et quand il se fut complètement renseigné sur les membres et sur les erreurs de la secte, il revint trouver l'évêque de Paris. — Bientôt un concile provincial fut convoqué dans la capitale par l'archevêque de Sens, Pierre de Corbeil. Les doctrines nouvelles y furent examinées, les principaux amalriciens furent appelés à se justifier ou à se rétracter. N'ayant pu ou voulu faire ni l'un ni l'autre, ils furent condamnés par le concile en 1210. Amaury fut englobé le premier dans la condamnation portée contre ses disciples. Voici le texte de cette sentence rendue fameuse surtout par l'anathème qu'elle porte contre certains livres d'Aristote. « Le corps de maître Amaury sera exhumé du cimetière et jeté en terre non bénite, et dans toutes les églises de la province sera promulguée la sentence d'excommunication lancée contre lui. Bernard, Guillaume d'Aire l'orfèvre, le prêtre Etienne du Vieux-Corbeil, le prêtre Etienne de la Celle, le prêtre Jean d'Orsigny, maître Guillaume de Poitiers, le prêtre Eudes, Dominique de Trainel, les clercs Odon et Elinand de Saint-Cloud seront dégradés pour être ensuite livrés à la cour siéant à Paris. Le prêtre Elrich de Lorris et Pierre de Saint-Cloud, ci-devant moine de Saint-Denis, le prêtre Guérin de Corbeil et le clerc Étienne seront dégradés pour être soumis à la peine de la prison perpétuelle. — Avant Noël, les *quatrains* de maître David de Dinant (voir ce mot) seront apportés à l'évêché de Paris et brûlés; les livres d'Aristote sur la philosophie naturelle

el leur commentaire no pourront plus être» lus, soit < n public, soit rn particulier, sous peine d'excommunication Si Ton trouve chez qmdqu un lrs *quatrains* de maître David, apn-s Noël, celui-là sera réputé pour hérétique. »

lx*s .imalriciens se réclamaient sans doute d'Aristote dans leurs argumentations et c'est pour cela que le concile aura condamné ses traités de philosophie naturelle. Quoi qu'il en soit, ceux d'entre lrs disciples d'Amaury qui avaient été condamnés a être livrés au bras séculier furent conduis le 18 des calendes de décembre (II novembre)* près de la basilique de Saint-Honoré et là dégradés publiquement. Demis ensuite aux hommes de justice du roi, ils montèrent sur le bûcher le 12 des calendes de décembre (20 novembre) sur la place» des Champeaux, *campclli*, nu lendemain de la grande foire de saint Ladre qui se tenait sur cette mémo place, chaque année, du 2 au 18 novembre.

VI. CoMMMMTIONS si nsM.u il iyt^ — D'autres condamnations atteignirent, dans la suite, la doctrine d'Amaury. C'est ainsi qu'en 1215, au mois d'août, Robert de Courçon, légat du saint-siege, dans un règlement des études <le runiversité de Paris, défend d'y « lire les livres d'Aristote sur la métaphysique el la philosophie naturelle, ainsi que les sommes sur ces livres, ou sur la doctrine de maître David de Dinant, de l'hérétique Amaury ct de Maurice d'Espagne ». Denille, *Chartulanum*, I. i, p. 79.

1-e 15 novembre de la même année, au IVr concile de Litran, Innocent III s'occupe de nouveau de l'hérésie amalricienne.

Reprobamus clfam et dampnamuH pcrvorahsimuni dogma Almariei, cujus montem aie pator mendacii exccavit, ut <jiu doctrina non tarn bvrclica ctOMuda ait quam insana.

Nous réprouvons aussi et nous condamnons les principes très pervers d'Amaury dont l'esprit fut tellement aveuglé pat le jmt o du mensonge que doctrine doit pn--cr pour In^ nxM- plus encore que pour hérétique.

Le concile dit qu'il réprouve aussi, cfian», l'opinion d'Amaury parce que celle condamnation fait suite a celle de l'abbé Joachim (voir ce mot) el (h* son traité contre maître Pierre Lombard. — Le concile ne rapporte aucune des hérésies d'Amaury. Le cardinal Henri de Suze attribue ce silence au désir que les Pères du concile auraient eu de ménager quelques personnages considérables réputés pour favorables encore â l'erreur amalricienne. *Lectura in deer. Greg.*, Biblioth. nat., Paris, ms. kit. 3995, P 3b; bibl de Reims, ms. 518 541, dans Denille, *Chartularium*, L 1, p. 82. C'est peu probable. La vraie raison serait plutôt dans la grande notoriété donnée n cette hérésie par la sentence de 1210. Il parut inutile aux Pères du concile de Litran de rappeler des propositions impies connues de tous. Denille, *Inc. cit*»

Le concile de 1210 avait frappé les disciples d Amaury ct Amaury lui-même; celui de 1215 avait réprouvé la doctrine de celui-ci. Il fallait remonter plus haut encore et atteindre la source de ce courant empesté. Le 23 janvier 1225, Honorius III, confirmant une sentence de l'archevêque de Paris et de ses suliraganls, condamne le livre Iltpi pûciw;. qui peri/isis *titulatur*, de Jean Scot, exige que tous les exemplaires en soient brûlés, excommunie et taxe d'hérésie quiconque les détiendra. L Hostiensis. *loc. cit.*, observe que la doctrine d'Amaury procédait précis» nient de ce livre. C'était b» dernier coup porté par l'Eglise contre le docteur de Chartres el contre ses erreurs.

Vincent de Rcauvals. *Spéculum Mftor.*, xxx. 107; XXXi, 64; Raynaldue, *Annu/ea*. Rome, 16W. a. 1200,1228; «du Roulay, /fiet, ume. Pnrûieruia, Paria. 1660. t. m,p. 674; Limn Bib/tof/iêqus *rhnrlrtiinr*. Paris, 1710, p. 9i ;Jac.ThomMlus. *Origines/uitoria-pM/a*»Ophfr^efecfe»iafricir. Halte. 1000,n 39; Muratorl. *Brrum Halicarum tcnplores*. 1723-17». Lui. pari. t. col. tel ; I abridü».

Bibl med. .v, 1731, t. I. p. 186, 21.3; Brucker, *Hiet. erit, philoiûphi.T*, Leipzig, 1766. t in. p. 688-692; t Vi. p. 583-581; J. G. V I ngelliardt. *J matrtch* (Kl)« B- nà, d.ms sas *Kirchcnficschicht abhandl.*, 11X32', Krœenlein, *Dc genuina Amalnria Brnarjutqur sectorum uc Davidis de Dinanto doctrina*, 18VJ; Anndnch von Bena und David von Dinant, dans *Theol. Studisn*, IW; C II. Hahn, *Amtllrich von Bena, üona Th. ut. Sludnn*, IM0; Morin, *Diet. plut.-theol. seul.*, 1856, I. i, p 423-424; F. G. Bonn. *Ucber Amalrich von B-na und David von Dinant ein Il- ituig sur Geschichte drr rcligiüüen Beie< •junfirn in FranKrrlch tu Beginn des IXJahrh-*, Villach, 1882; *Dictionnaire d' o- icncrw philosophiques*, Paris, 1875; Vourr/M *biographie université*, Parle, 1855; *Kirchrnle.rikon*, Fribourg, 1882; llefele, *Histoire des conciles*, Irad. Leclercq, Paris, 1911,1. v.

A, Choll et.

AMBARACH Pierre, jésuite maronile, né a Guida (Phénicie), en juin 1663, lut envoyé a Rome, en 1072, y lit ses études pendant treize ans et lit de grand progrès dans la connaissance des langues et dans la théologie. Il retourna dans sa patrie pour y prêcher la foi catholique. Envoyé par son Eglise en députation â Rome, il fut attiré â Florence par Corne III, qui le chargea de la direction de l'imprimerie que Ferdinand de Médias avait fondée pour l'impression des livres en caractères orientaux. L' duc Come III lui confia ensuite la chaire d'hébreu â Pisp. Mais â l'âge de il ans il entra dans la Compagnie de Jésus, le 8 janvier 1708. Clément XI l'associa aux savants qu'il avait chargés de revoir el de corriger lo texte grec des livres sacrés. L(» P. Ambarach, qui est plus connu sous le nom de *Petrus Benedictu** ou *Benedetti*, mourut à Rome le 25 août 1742.

Le P. Benedetti a collaboré â la belle édition des *Sancli Ephraemi Opera*, publi e â Rome en 1732-1716, par l'imprimerie valicane. Il revit le texte syriaque, l'annota et le traduisit en latin; ce travail est en trois volumes de 1737, 1740 el 1743. Le troisième,qui parut apres la mort du P. Uencdetti, n'est pas tout entier de lui; JosephEvodiusAssémani l'acheva. Dans le deuxieme volume, Benedetti a inséré deux dissertations théologiques : t. *Antirrheticmi seu Confutatio Annotationum loan. KohHi ad geminos sancti Ephntemi de sacra l^ma sermnnes*; 2® *He eodem augustissimo Eucharistiae Sacramento Antirrheticon alterum adversus Il. A Le Brunum et Eusebium Henaudotium*. Le P. Zaccaria les a reproduih s dans son *Thesaurus theologicus*, t. X. On n donné â Venise, en 1756, 2 vol. in-fol., le texte latin des *Opera sancti Ephraemi*,

Do Backcr cl Sonunervogd, *Bibl. de (a Q* de Jésus*, t. î. cul. 12U0-1298.

C. SOMMENVOGFL.

AMBERGER Joseph, Bavafois, profe^eur de théologie pastorale et recteur du séminaire de Ratislionne. doyen du chapitre de cette ville, mourut à l'âge de 73ans cl atteint de cécité, Ir 19 octobre 1889. On a de lui : *Pasturaltheologie*, Ralisbonne* 1850-1857, 3 vol. Cet ouvrage eut plusieurs éditions; la Va été publiée a R.ilisbonne en 1883-1887.

Hurler, *Nomenclator literarius*, Innpruck, 1895, t. ni. col. 1451. A. Bl l'GNET.

AMBITION. — I. Définition. II. Moralité. L Définition. — Le mot ambition se rattache étymologiquement au verbe latin *ambire*,entourer ou circonvenir. cl peut être pris en deux sens. — |« En un sens large as>ez fréquent dans le langage usuel, on appelle ambition, le désir et la recherche du succès, des dignités, des honnniis C'est le sens favorable du mol. On dit ainsi qu il y a de louables et même de saintes ambitions. — 2» En un sens plus restreint qui est le sens défavorable du mot et le seul adopté en théologie, l'ambition est la poursuite. (b r< glêe des dignités ct des honneurs. Nous trouvons la définition en ce sens, formulée dans la conclusion nui résumé un article de la *Somme thi'olûgiquc*. tt U', q. cxxxi, λ. I : < L'ambition est un péché par lequel on recherche

l'honneur d'une manière déréglée, soit qu'on n'ait le mérite pas, soit qu'on ne l'ait pas, rapporte pa* à Dieu, mais uniquement à son avantage personnel. » Et saint Thomas écrit dans le corps de l'article en question : « L'X* désir des honneurs peut être déréglé de trois manières : 1. en ce que l'on désire qu'il soit rendu témoignage à une supériorité qu'on n'a pas, ce qui est rechercher les honneurs au delà de ses moyens; 2. en ce que l'on désire les honneurs pour soi sans les rapporter à Dieu; 3. en ce que l'on s'arrête à la jouissance des honneurs-mêmes, sans les faire servir à l'avantage des autres. »

IL Moralité. — Mettons de suite hors de cause l'ambition entendue dans le sens large. Non seulement elle n'est pas péché, mais elle est souvent méritoire. « Je sais, dit Massillon, Sermon sur les tentations des grands, *Œuvres complètes*, Barde-Duc, 1871, I, p. 26, qu'il y a une noble émulation qui mène à la gloire par le devoir... C'est elle qui donne aux empires des citoyens illustres, des ministres sages et laborieux, de vaillants généraux, des auteurs célèbres, des princes dignes des louanges de la postérité. La piété véritable n'est pas une profession de pusillanimité et de paresse : la religion n'abat et n'amollit point le cœur; elle l'ennoblit et l'élève... Le citoyen inutile n'est pas moins proscrit par l'Évangile que par la société. » L'ambition ainsi comprise n'est autre chose que la vertu définie et étudiée par saint Thomas, sous le nom de magnanimité. *Sum. theol.* II* n° 274. c. XXIX.

Mais que penser de l'ambition entendue dans le sens restreint et proprement théologique du mot? — « L'ambition, écrit le docteur angélique, *loc. cit.*, q. cxxx. a. I, impliquant un désir déréglé des honneurs, il en suit évidemment qu'elle est toujours un péché. » De quelle nature? On classe généralement ce péché parmi ceux qu'on appelle « les filles de l'orgueil », c'est-à-dire qui dérivent du premier des péchés capitaux. Les filles de l'orgueil, lisons-nous dans saint Liguori, *TAeotogha moralis*, L II, n. 66, Paris. 1885, t. I, p. 258, sont la presumption, l'ambition, la vaine gloire. » Ainsi classée, l'ambition est opposée, comme l'orgueil, à la vertu cardinale de tempérance. — À un autre point de vue, qui est celui de saint Thomas, on la trouve opposée à la vertu cardinale de force. Voici comment : * L'ambition, dit le saint docteur, est opposée à la magnanimité. Non, nous avons dit, en effet, que l'ambition implique un désir déréglé de l'honneur. Or, la magnanimité a pour objet les honneurs, et en use comme il convient. Il est donc évident que l'ambition s'oppose à la magnanimité, comme ce qui est déréglé à ce qui est réglé. » *Sum. theol.*, II* 11, q. cxxxi, a. 2 Nous savons d'autre part que la magnanimité n'est qu'une partie intégrante, nous pouvons dire une des forces de la vertu de force. Donc l'ambition est opposée à la force.

Quelle est la gravité du péché d'ambition? Voici la réponse du savant Busenbaum, *Medulla theologia: moralis*, I, V, c. m. Bruxelles, 1661, p. 527, adoptée et reproduite sans commentaire par saint Liguori, *Theol. mur.*, L II n. 66, 2°, et par Ballerini, *Opus theologicum morale*, Prato, 1889, t. I, p. 571 : « L'ambition est un péché véniel dans sa nature; mais il peut devenir mortel, ou en raison des dignités qu'on poursuit, ou en raison des moyens qu'on emploie pour arriver aux honneurs, ou en raison enfin du dommage qui est causé à autrui. » Exprimons la même idée sous une autre forme : Les péchés d'ambition ne peuvent être déclarés d'une manière générale et *a priori* mortels ou véniels. Ils seront graves ou non, selon les cas. Chaque cas doit être apprécié en particulier en raison des circonstances complexes qui le constituent et lui donnent son caractère moral.

Cf. les ouvrages cités ci-dessus. De plus ; J. nusès, *J'martunif u Summa remediorum spiritualium*, Paris. 1894. t. I, p. 11-20; Boumet, Sermon sur l'ambition, *Œuvres corn-*

Bnr-h-l'ur. «no, t VII, p 533, ik n d aie. Sermon *ur F. il -Our», *Œuvres rompt, t^h*, fkr-le-ixk. Vît, t. n. p. M2; Ma-«U'f>n. tur trntotu,*» de» grand», *Œuvres complète*, LUR-loDuc, Wi1, L I, p. 26.

A. Boig x et .

L AMBROISE 'Saint;. — I. Vie. II Écrits. III Doctrine.

L Vie, — Ambroise naquit vers 310, d'une race illustre et chrétienne, probablement à Trêves. où son père était préfet du prétoire pour les Gaules. Une vrur, Marcelline, qui devait recevoir le voile des mains du pape Libère, et un frère, Satyre, l'avaient précédé. Après la mort prématurée de son père, conduit à Borne par une pieuse mère, il y recut une forte culture littéraire et juridique; en 375, ses rares talents le firent désigner à Valentinien Ier pour le gouvernement de l'Émilie et de la Ligurie dont Milan était la capitale. L'évêque légitime de Milan, saint Denis, était mort en exil, et l'intrus arien Auxence, qui venait de mourir, avait, durant près de vingt ans, opprimé les catholiques. Survenant, comme un pacificateur, dans une élection épiscopale que des divergences tumultueuses rendaient difficile. Ambroise, quoique simple cultivateur, fut acclamé évêque et, malgré ses résistances, ne put se dérober à une charge aussi lourde qu'imprévue. Devenu chrétien et évêque, il s'initia par une étude incessante et approfondie à la doctrine qu'il avait mission d'enseigner, se dépouilla au profit des pauvres de son riche patrimoine, réduisant les captifs en vendant les vases de son «église» et se fit l'homme de tous. Son éloquence captivait la foule, attira Augustin et dissipa les derniers doutes du futur évêque d'Hippone. S. Augustin, *Confession*, L V, c. xm; I. VI, c. III, tv; *I)? utilitate credendi*, c. vm, P. L., t. xxxn, col. 717. 720, 721, 722; t. xut, col. 79 L'action d'Ambroise s'exerçait bien au delà de sa ville épiscopale. Défenseur en Occident de la doctrine orthodoxe, il assiste au concile d'Aquilée (381) où furent déposés les évêques anens Palladius et Secundianus; il participe, en 382, à un concile des évêques du vicariat d'Italie qui condamne l'apollinisme; il se rencontre avec saint Epiphane à Salamine et Paulin d'Antioche au concile romain de 382. et dans les Actes il est nommé le premier après le pape saint Damase. En 390. Ambroise tient à Milan contre Jovinien un concile où la sentence portée l'année précédente par les évêques des Gaules contre les iherosolimitains fut confirmée. Écoulé de Valentinien Ier, Ambroise le fut surtout de Gratien et ensuite de Valentinien II. La mère de ce prince, l'arienne Justine, rencontra dans l'évêque de Milan un adversaire inflexible; Ambroise refut deux fois à l'impératrice la basilique Porcia et à défaut de la basilique neuve qu'elle exigeait pour les ariens (385 et 386); il s'oppose à la loi qui rendait la liberté aux adhérents du concile de Bimini, et interdisait, sous peine de mort, aux catholiques toute résistance. il brave les menaces d'exil et récuse les juges qu'on voulait lui donner; il subit enfin des tentatives d'assassinat. *Epist.*, xx. XXXI P* t. xvi. col. 99V-1002, 1002 1005; *Tiheri Ambrosii a Paulino conscripta*, n. 20, P. h., t. xiv, col. 33.34 Ambroise cependant n'était déjà pas défendu à Trêves, auprès de l'usurpateur Maxime, meurtrier de Gratien, les intérêts du jeune Valentinien (383); en 387, il tenta une seconde démarche, qui n'arrêta point Maxime sur le chemin de l'Italie. Après la mort de sa mère, Valentinien, irrévocablement gagné à la cause de l'orthodoxie, suivit la direction d'Ambroise, notamment en s'opposant au rétablissement de la statue de la Victoire dans le Sénat Étouffé par ordre du Golfe Arlmgaste («92), Valentinien II laissa seul maître de l'empire Théodose, son puissant associé. Ambroise fut l'ami de Théodose, mais un ami qui ne se tut et ne faiblit jamais. En 388, il l'avait décidé à retirer un édit qui ordonnait aux chrétiens de Callinique, en Mésopotamie, de rebâtir une synagogue. *Epist.*, xli, P. 4, 5,

t xvi, col. 110f-ff2L Après le massacre *do* Thessalonique, décret» dans une heure de fièvre furieuse pour venger la mort de quelques fonctionnaires impériaux, Ambroise avait arrêté Théodose à rentrée de son église et lui avait imposé la pénitence publique. *Epist.*, II, P. L., L xvi, col. 1160-1164.

Théodose mourut le 17 janvier 395. et Ambroise ne lut survécut que deux ans (y i avril 397).

II. *Ecrits.* — La tournure d'esprit d'Ambroise est toute romaine; les questions morales et pratiques occupent de préférence l'évêque de Milan. Il traite souvent les questions dogmatiques, les devoirs de sa charge et les nécessités du temps l'exigeaient; mais il ne s'élève pas aux spéculations ingénieuses ou sublimes auxquelles s'est plu saint Augustin; il suffit d'ordinaire à Ambroise de développer l'argument scripturaire et traditionnel. *Pc testimoniis plura contexam*, a-t-il dit dans un de ses plus importants traités. *De fide ad Gratianum Augustum*, I. I, Prolog. 4, P. L., I. xvi. col. 52(1. Parmi les Peres, ses devancier* ou ses contemporains, il connaît surtout Clément d'Alexandrie, Origène, Didyme, saint Basile.

L'éloquence et le style d'Ambroise ont été appréciés par de* maîtres, i Saint Ambroise, dit Fénelon, suit quelquefois la mode de son temps. Il donne à son discours les ornements qu'on estimait alors. Mais, après tout, ne voyons-nous pas saint Ambroise, nonobstant quelques jeux de mots, écrire à Théodose avec une force et une persuasion inimitables? Quelle tendresse n'exprime-t-il pas quand il parle de son frère Satyre! Nous avons même dans le bréviaire romain un discours de lui sur la fête de saint Jean, qu'Ilérôde respecte et craint encore après sa mort : priez-y garde, vous en trouverez la fin sublime... > *Troisième dialogue sur l'éloquence.*

« Un sent en lui, dit Villemain, plus occupé de la langue et du style d'Ambroise, une belle tradition de l'antiquité. Les deux écrivains dont l'imitation est la plus sensible et souvent trop marquée dans le génie d'Ambroise, sont Tite-Live et Virgile. J'y joindrais volontiers Cicéron et Sénèque. Sans doute, les souvenirs de leur langue sont étrangement mêlés; mais d'un y a pas moins quelques beaux reflets de l'antiquité dans le style inégal de leur disciple chrétien, et ce qui manque dans la forme est couvert par l'excellence du fond. » Villemain. article *Saint Ambroise* dans la *biographie universelle* de F. Didot, Paris, 1855. < On trouve... jusque dans le » passages les plus austères, des locutions qui semblent venir de Lucain, de Terence, et même de Martial et d'Ovide. Mais c'est surtout Virgile... qui fut le poète aimé de saint Ambroise, *il faut en juger par le nombre considérable d'emprunts plus ou moins déguisés qu'il lui fait. » H. Thamin. **Saint Ambroise et la morale chrétienne au IV^e siècle*, c. vii.

I. *Ecrits exe-gétiques*, — (à-s écrits, qui constituent une part considérable de l'œuvre d'Ambroise, ont d'abord été des homélies. L'évêque de Milan n'a pas d'ordinaire pour but d'exposer le sens littéral de l'Écriture, auquel il préfère les sens allégoriques et moraux. Il s'inspire d'Origène, il s'inspire volontiers aussi de Philon, à ce point que maintes fois on a rétabli le texte usé / mal conservé du juif alexandrin à l'aide des endroits parallèles d'Ambroise. Mais tout en appliquant l'un et l'autre la méthode allégorique à l'interprétation des Écritures, ils ne découvrent jamais les mêmes doctrines sous l'écorce de la lettre.

L'évêque de Milan emploie aussi le procédé allégorique dans l'explication du Nouveau Testament, au risque de nous en faire concéder quelquefois. Voir son commentaire de saint Luc, P. L., t. I, col. 1619, 1703, 1794. Le commentaire est ingénieux et touchant; mais on est loin du texte.

pan* l'énumération «les œuvres exégétiques d'Ambroise,

au lieu de l'ordre chronologique difficile à déterminer avec certitude, nous suivrons, comme les éditeurs bénédictins, l'ordre des livres de l'Écriture. Nommons d'abord les six livres de *Hexameron*, P. L., t. xiv, col. 123-271. Neuf sermons prêches en six jours du carême, entre les années 386 et 389, forment la base d'un ouvrage de saint Ambroise, imitateur de saint Basile, mais imitateur libre, met aussi à profil, au témoignage de saint Jérôme, des ouvrages aujourd'hui perdus d'Origène et de saint Hippolyte. Ambroise y décrit avec une grâce poétique les divers aspects du monde visible; il y est surtout moraliste; aussi se sert-il, dans un but éthique, de traits fabuleux qu'il lui avait transmis l'histoire naturelle des anciens.

Le *De Paradiso*, P. L., t. xiv. col. 275-311, les deux livres *De Caïn et Abel*. P. L., t. xiv, col. 315-360, le *De Noe et arca*, P. L., t. xiv, col. 361-416, furent probablement écrits vers 380; d'après Kellner, le *De Noe et arca* serait de la fin de 386. Le *De Paradiso*, où Ambroise réfute les manichéens, et donne des faits de l'histoire primitive, une explication allégorique et mystique, a, moins que les autres ouvrages, le caractère hagiographique. L'élément hagiographique domine dans les livres *De Caïn et Abel*. C'est probablement au cours des années 388 et 390 qu'Ambroise a écrit *De Abraham*, en deux livres, P. L., t. xiv, col. 419-500; *De Isaac et anima*, P. L., t. xiv, col. 501-535; *De bono mortis*, P. L., t. xiv, col. 539-568; *De fuga saeculi*, P. L., t. xiv, col. 569-581; *De Jacob et vita beata*, en deux livres, P. L., t. XIV, col. 597-638; *De Joseph et fratribus*, P. L., t. xiv, col. 641-672; *De benedictionibus patriarcharum*, P. L., t. XIV, col. 673-694. Aux yeux d'Ambroise comme aux yeux de Philon, les patriarches sont les lois vivantes et raisonnables, *ἐμφυτοὶ καὶ λογικοὶ νόμοι*; l'évêque les admire et il les propose à l'imitation des catéchumènes et des baptisés. La préoccupation allégorique et mystique l'a rendu quelquefois bien indulgent. *Sed non ita illam defendimus, ut istum accusamus : imo utrumque excusamus : non autem nos, sed mysterium quod copula illius fructus expressit*, a-t-il dit de Juda et de Thamar, dans son commentaire sur saint Luc. P. L., t. XV, col. 1596. L'élément mystique prévaut dans le *De Isaac et anima* : Isaac, époux de Rebecca, est la figure du Christ s'unissant à l'âme humaine. Le *De bono mortis* n'est qu'une suite du livre sur Isaac; Ambroise y enseigne à faire par la mortification l'apprentissage de la mort, laquelle est pour l'âme une heureuse délivrance. *Vnde et nos dum in corpore sumus, usum mortis imitantes ablevemus animam nostram ex istius carnis cubili, et lanquam de isto exurgamus in patriam*. *De bono mortis*, c. V, P. L., t. XIV, col. 518. C'est à propos de Jacob en Mésopotamie, qu'Ambroise a écrit son *De fuga saeculi*, cité par saint Augustin, L. II *Contra Julianum*, c. vii, P. L., t. xiv, col. 689, et L. IV *Contra alios epistolae Pelagii*, c. vii, P. L., *ibid.*, col. 633. Le *De benedictionibus patriarcharum* est l'explication mystique des bénédictions prononcées par Jacob mourant sur ses douze fils.

Le livre *De Elia et jejunio*, plein de fines et énergiques peintures qu'il met à nu les mœurs d'alors, P. L., t. xiv, col. 697-728, fut prononcé ou composé à l'approche du carême (c. i, col. 697); il préconise le jeûne. Le *De Nalmoth Jezrahtha*, P. L., t. xiv, col. 731-756, rappelle aux riches avides les menaces divines; le *De Tobia*, P. L., t. xiv, col. 759-794, décrit et flétrit le froyable crime de l'usure. Les deux premiers écrits sont postérieurs à 386.

Dans les quatre livres *De intrinsecis Job et David*, P. L., t. xiv, col. 797-850, lesquels d'après les bénédictins ont été composés vers 383, Ambroise répète les plaintes de ces personnages bibliques sur la faiblesse et la misère de l'homme; il pond avec les propres paroles de Job et de l'auteur du psaume lxx aux doutes

qui visent le gouvernement de la providence. Dans l'*Apologia propheta: David*, P. L., t. xiv, col. 851-884, Ambroise prémunit ses lecteurs contre le scandale qui résulte du double crime de David. Cette apologie est des années 383-385. Saint Augustin la cite, I. IV *Contra duos epistolas Juliani*, c. ii, et I. II *Contra Julian.*, c. vu, P. L., t. xi. B. cul. 632, 687. L'*Apologia altera propheta: David*, P. L., I. xlv, col. 887-910, est lui-même probablement d'une autre main et d'une autre époque.

Les *Enarrationes in duodecim psalmos davidicis*, P. L., I. XIV, col. 921-1180, composées en divers temps, et l'*Expositio in psalm. r. w. i. l.*, laquelle est probablement des années 386-388, présentent un caractère vraiment exégétique.

L'*Expositio Isaias prophetica* est perdue. Avec divers passages d'Ambroise, le cistercien Guillaume de Saint-Thierry (f. 1118) a composé un commentaire sur le Cantique des cantiques.

L'*Expositio Evangelii secundum Lucam*, œuvre considérable en dix livres, P. L., t. XV, col. 1327-1860, date des années 385-387.

Les *Commentaria in tredecim Epistolas B. Pauli*, P. L., t. xvii, col. 45-508, ont été attribués à l'évêque de Milan dont ils sont «lignes; à partir d'Érasme, qui conteste cette attribution, l'auteur n'en est désigné sous le nom d'Anibrosiaster ou de faux Ambroise. D'après Mommsen, il est impossible d'attribuer à saint Ambroise la *Lex Dei sive Mosaicarum et Humanarum legum collatio*, qu'on ne trouve point ailleurs dans les éditions imprimées.

2. *Écrits moraux et ascétiques.* — Ambroise composa après 386 son célèbre *Tractatus de officiis ministrorum*, P. L., t. xvi, col. 23-184. C'est pour les clercs qu'Ambroise a écrit ces livres; «il ne se borne pas néanmoins dans cet ouvrage à régler les mœurs des ecclésiastiques; il y enseigne à tous les chrétiens les préceptes et les maximes de la morale la plus pure. » Dom Demetrio Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*. 2^e édit., Paris, 1860, t. v, p. 378 sq., *saint Ambroise*. IX *De officiis* «le saint Ambroise est divisé en trois livres comme celui de Cicéron, mais ce parallélisme même ne fait que mieux ressortir l'antithèse des deux morales. • Ce qui sépare profondément la morale du Père de l'Eglise de celle de son devancier, c'est la notion juste de la fin dernière, et la certitude d'une vie future où la vertu est couronnée et le vice puni. De là, comme conséquence immédiate, le mépris des biens terrestres, mais un mépris raisonnable, accompagné d'ineffables espérances, et qui ne luit pas, comme l'apathie stoïcienne, les ressorts de l'âme... » H. P. Charles Daniel, S. J., *La morale philosophique avant et après l'Evangile, Etudes religieuses*, 1857.

Ambroise s'est plu à célébrer la virginité. Au début presque de son épiscopat, en 377, il adressait à sa sœur Marcelline ses trois livres *De virginibus*, P. L., t. xvi, col. 187-232. *Itaque ego vobis, sanctae virgines, disais-je, nondum triennalis sacerdos munuscula paravi, licet usu indoctus, sed vestris edoctus moribus*, I. II, c. M, P. L., I. xvi, col. 218. Au même ordre d'idées appartiennent les ouvrages *De viduis* de 377 ou 378, P. L., I. xvi, col. 233-262; *De virginitate*, qui semble aussi de 378, P. L., t. xvi, col. 265-302; *De institutione virginis et S. Marii virginitate perpetua ad Eusebium*, de 391 ou de 392, P. L., t. xvi, col. 305-331; *Exhortatio virginis*, de 394 ou de 395, P. L., I. xvi, col. 335-361. L'*De lapsu virginis consecrata*, P. L., t. xiii, col. 367-384, «si probablement de Nicetas de Homaliann, dont la personnalité et le siècle sont assez difficiles à déterminer.

3. *Écrits dogmatiques.* — Au premier rang apparaissent les cinq livres *De fide ad Gratianum Augustum*, à l'usage de la personne sans doute que les traités d'Idolaire et d'Augustin sur la Trinité. P. L., I. xvi, col. 527-6118. Gratien avait demandé à Ambroise une explication d'une

difficulté du dogme de l'incarnation du Verbe, dont il put se servir contre les sophismes ariens de son oncle Valens qu'il allait secourir. « Au moment de partir pour la guerre, disait Ambroise, tu me demandes, ô pieux empereur, un traité de la foi chrétienne... J'aimerais mieux exhorter à la foi que de discuter sur la foi; exhorter à la foi, c'est ne faire une religieuse profession; discuter, c'est faire acte de présomption imprudente. Mais tu n'as pas besoin d'être exhorté. et moi-même, en pensant d'un devoir pieux à remplir, je ne me excuse pas; puisque l'occasion s'en offre à moi, je vais entreprendre avec une modeste assurance une discussion où s'entremêleront quelques raisonnements et beaucoup de textes scripturaux. » L. I, Prehrg., P. L., I. xvi, col. 529, Lu 381. parurent, comme une suite de cinq livres *De fide*, le 5^e livre *De Spiritu Sancto ad Gratianum Augustum*, qui ont été jugés par saint Jérôme avec une vérité chagrin. (Præfatio ad Paidinianum, P. L., I. xxxiii. col. 104) Ambroise, en aidant de saint Basile et de Didyme d'Alexandrie, défend dans ces livres le dogme de la consubstantialité du Saint-Esprit. Le *De Incarnationis dominici sacramento*, P. L., t. xvr, col. 817-846, est dirigé contre les hérésies arienne et apollinariste, et vise l'entourage de l'empereur. L'évêque de Cyrène, Théodoret, a inséré dans un de ses dialogues un fragment d'une *Expositio fidei*, œuvre d'Ambroise. (Dans *Eramstrs* ou *Polymorphus*. P. G., I. tXXXII, col. 181-187; et P. L., t. xvi. col. 847-850.) Le *De fide orthodoxa contra arianos*, P. L., t. XVII, col. 519-568, a été à tort attribué à l'évêque de Milan.

Le *De mysteriis*, discours adressés, aux nouveaux baptisés. P. L., I. xvi, col. 389-410, où la croyance catholique sur le Baptême, sur la confirmation, et notamment sur l'eucharistie, est si clairement attestée, n'a jamais été sérieusement contesté à saint Ambroise, encore qu'on ne puisse en fixer la date. Les six livres *De sacramentis*, P. L., t. xvi. col. 417-462. souvent attribués à saint Ambroise par les auteurs venus longtemps après lui, ne sont qu'une imitation du *De mysteriis*, et ne peuvent guère être antérieures ni postérieures au v^e ou au vi^e siècle. Voir plus loin l'article Ambr OSIEN \ldj, § I. L'abbé Morin les attribue à Nicetas de Romatian.v, dont l'identité, nous l'avons dit, est malaisée à fixer. P. L., t. xvi, col. 465-594. Les deux livres *De praesentia*, «crib, vers 4 d'après les benédictins, et dirigés contre l'hérésie novaticienne, rentrent de précieux témoignages sur le pouvoir d'absoudre contre» à l'Eglise, sur la nécessité de la confession, sur le mérite des œuvres. Ambroise y fait sur lui-même d'humbles et touchants retours. L. II, c. viii, P. L., t. XM, col. 513-516. Cette note personnelle n'est pas absente des autres ouvrages de l'évêque de Milan. Voir par exemple le *De fide ad Gratianum Augustum*, I. V, Prolog., P. L., I. XM. col. 649-652.

Nous n'avons pas le *De sacramentis et generalionis sue de philosophia*, œuvre de saint Ambroise, mentionnée quelquefois par saint Augustin, (*Contre Julianum*, I. II, c. v. P. L., I. xiv. col. 683; *Retractat.*, I. II. c. tv, P. L., t. XXXII, col. 632; nous ne connaissons autre que le nom de la dissertation *Ad Pansophium puerum*, des années 393-394. Le morceau sur l'origine de l'âme, édité en 1883 par Qispari, porte indûment le nom d'Ambroise, *Altercatio d. Ambrosii contra eos qui animam non confitentur esse facturam aut ex traduce esse dicunt*.

40 *Disi Oius.* — Il nous reste d'Ambroise les oraisons funèbres de Suivre, ce frère si tendrement aimé qu'une mort soudaine enleva en 379; «le jeune Valentinien et de Théoduse. L'» *De excessu fratris Satyri*, P. L., t. xvi, col. 1289-1354, comprend deux livres, dont le premier est l'oraison funèbre prononcée devant les restes mortels du défunt, le second, intitulé d'ordinaire *De fide resurrectionis*, est un discours de consolation qu'Ambroise prononça sept jours plus tard devant la

tombeau de son frère. Saint Augustin cite ce second livre, *De peccato originali*, L. II. c. iv, *P. L.*, t. xi.iv, col. 409. L'oraison funèbre de Satyre est un en de douleur dont Bossuet s'est souvenu et inspiré dans l'oraison funèbre de Henriette d'Angleterre. Celle de Valentinien II, intitulée *De obitu Vflentimani consolatio*, *P. L.*, t. xvt, col. 1357-1384, fut prononcée vers le mois d'août 392, aux funérailles du jeune prince tombé victime d'Arbogaste. L'éloge funèbre de Throdose, *De obitu Theodosii oratio*, *P. L.*, t. xvi, col. 1385-1400, est postérieur de moins de trois ans à celui de Valentinien; Ambroise le prononça à Milan, aux funérailles de l'empereur, le 26 février 393. Ce sont deux œuvres éloquentes, précieuses au point de vue de la doctrine et de l'histoire.

Plusieurs sermons d'Ambroise font partie de sa correspondance. et nous les nommerons tout à l'heure. Mentionnons ici trois sermons, d'une authenticité douteuse, sur le texte de saint Luc, xu, 33, publiés en 1834 par Corrieris; et une prétendue *Exhortatio S. Ambrosii ad neophytos de symbolo*.

5° *Lettres*. — Les bénédictins (1690) en comptaient quatre-vingt-on/e, et assignaient la date des soixante-trois premières. En 1890, le docteur Ibm en a rectifié sur plusieurs points la chronologie. Ambroise, dans une de ses lettres, avoue avec une grâce ingénieuse son goût pour la correspondance intime, *Epist.*, xlix, *Sabino*, *P. L.*, t. xvi, col. 1153-1154; il fait à ce même Sabinus confidence de son activité littéraire, *Epist.*, xli.vii, xli.viii, *P. L.*, t. xvi, col. 1150-1153; mais ce qu'il faut demander à cette correspondance, ce sont des détails sur sa vie d'évêque. *Epist.*, xx, *P. L.*, t. xvi, col. 994-1002, où il raconte à sa sœur le siège que les ariens lui avaient fait subir dans sa cathédrale; *Epist.*, xli, *P. L.*, t. xvi, adressée à Valentinien II, laquelle contient sa réponse aux prétentions usurpatrices d'un second Auxence, héritier de l'intrusion du premier Auxence; *Epist.*, xxn, *P. L.*, t. xvi, col. 1019-1020, où Ambroise raconte à Marcelline la découverte des reliques des saints martyrs Gervais et Protas, et rapporte les deux discours prononcés par lui à cette occasion. Certaines lettres traitent des points d'exégèse, de théologie dogmatique, de morale: *Epist.*, xxv, *P. L.*, t. xvi, col. 1053-1061: éloge de la bonté divine et éloquente exhortation à l'aimer seule; *Epist.*, xxx, *P. L.*, t. XVI, col. 1065-1071: Dieu aime-t-il d'un amour différent ceux qui ont cru dès l'enfance, et ceux qui sont arrivés plus tard à la foi? *Epist.*, xlii, *P. L.*, t. xvi, col. 1129-1135: pourquoi Dieu a-t-il créé le monde en six jours? *Epist.*, xlii, *P. L.*, t. xvi, col. 1135-1141: réponse aux inquiétudes d'un juge concernant l'application de la peine de mort; *Epist.*, xxv, *P. L.*, t. xvi, col. 1010-1042: tout en respectant les droits de la justice, Ambroise s'y révèle l'apôtre de la miséricorde. Plusieurs lettres ont un intérêt historique (le premier ordre. Ce sont les deux lettres à Théodore; l'une, *Epist.*, xli, *P. L.*, t. xvi, col. 1111-1113, regarde l'affaire de la synagogue de Callinique, dont l'empereur avait ordonné la reconstruction aux chrétiens qui l'avaient détruite; la seconde. *Epist.*, lvi, *P. L.*, t. xvt, col. 1160-1164, aussi éloquente que courageuse, reproche à l'empereur le massacre de Thessalonique, et lui impose, comme condition du pardon, les sévérités de la pénitence publique. « Il a été commis dans la ville de Thessalonique un attentat sans exemple dans l'histoire: je n'ai pu le détourner; mais j'ai dit d'avance combien il était horrible... Je n'ai contre lui aucune haine; mais lui me fais éprouver une sorte de terreur. Je n'oserais, en la présence, offrir le divin sacrifice, le sang d'un seul homme injustement versé me le défendrait; le sang de tant de victimes innocentes me le permet-il? » (Trad. de Vaillemain.) Du plus haut intérêt aussi sont deux lettres écrites à Valentinien II. *Epist.*, xvii, *P. L.*, t. xvi, col. 961-971; *Epist.*, xviii, col. 971-982. Dans la première, Ambroise s'élève contre le rétablissement de la statue de la Victoire dans le

Sénat et contre la restitution au sacerdoce païen des honneurs et des biens qui lui avaient été enlevés; la seconde est une réfutation ardente, habile, solide, triomphante, de la relation du préfet Symmaque qui s'était constitué le défenseur du paganisme.

6° *Hymnes*. — Ambroise a été le véritable introducteur de la poésie lyrique dans l'Occident chrétien. Les ariens, fidèles à l'exemple d'Arius, traduisaient leurs erreurs dans des chants populaires; Ambroise, de son côté, accoutuma les orthodoxes à redire des hymnes dont il était l'auteur. Voir sur ce sujet saint Augustin, *Confession.*, L. IX, c. vu, *P. L.*, l. xxxn, col. 770; et l'histoire de saint Ambroise, Paulin, *Œuvres*, *sancti Ambrosii*, 13, *P. L.*, t. xiv, col. 31; voir surtout saint Ambroise lui-même, v. Ils disent que je trompe le peuple par l'enchantement de mes hymnes. Je ne le nie pas. C'est un grand enchantement, et il n'en est pas de plus puissant. Quoi de plus puissant, en effet, que la confession de la Trinité, répétée chaque jour par la bouche de tout un peuple? » *Sernio contra Auxenlium de basilicis tradendis*, *P. L.*, t. xvt, col. 1017-1018. Parmi les hymnes qu'on a nommées ambrosiennes, *Hymni ex ejus nomine Ambrosiani vocantur*, a dit saint Isidore de Séville, *De eccl. officiis*, i, 6, *P. L.*, t. xxxm, col. 743, quatre sont incontestablement d'Ambroise: 1. *Deus creator omnium*, S. Augustin, *Confession.*, L. IX, c. xn, *P. L.*, l. xxxn, col. 777; — 2. *Œlterne rerum conditor*, S. Augustin, *Detract.*, l. 1, c. xxt. *ibid.*, col. 619. S. Ambroise. *Hexameron*, l. V. c. xxiv, *P. L.*, l. xiv, col. 210; — 3. *Ilam surgit hora tertia*, S. Augustin, *De natura et gratia*, c. lxiii, *P. L.*, l. xlii, col. 281; — 4. *Veni redemptor gentium*, dont l'origine ambrosienne est attestée peut-être par saint Augustin (si le sermon ccc. xxn est de lui), et certainement par le pape saint Célestin et par Fauste. Ces hymnes sont en vers iambiques dimètres et en strophes de quatre vers. Ozanam les juge* pleines d'élégance et de beauté, d'un caractère encore tout romain par leur gravité, avec je ne sais quoi de mâle au milieu des tendres effusions de la piété chrétienne ». *La civilisation au v^e siècle*, 18^e leçon. Les bénédictins ont dit que saint Ambroise tenait douze hymnes pour authentiques; Biraghi (1862) et Dreyes (1893) en ont compté jusqu'à dix-huit. Voir *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, l. 1. col. 1347-1352.

Une légende, plus belle mais moins vraie que l'histoire, attribue la composition du *Te Deum* à Ambroise et à Augustin, saisis d'une inspiration soudaine lors du baptême de celui-ci. Le *Te Deum* ne ressemble en rien aux hymnes d'Ambroise, et, d'ailleurs, est-il vraisemblable qu'Ambroise ni Augustin n'en eussent jamais rien dit? Ce cantique est néanmoins fort ancien puisqu'il en est parlé dans la règle de saint Benoît. Dom Morin en attribue la composition à Nicéas de Comaniana.

III. Doctrine de saint Ambroise. — La seule énumération (les œuvres du saint nous a déjà fait connaître celle doctrine.

1° *Église*. — Ambroise croit l'Église gardienne de la doctrine et de la tradition. L'Église est la cité de Dieu, *In Psalm. cxviii. serm.* xv, 35, *P. L.*, t. xv, col. IV22, point de pardon pour ceux qui s'en séparent. *De paenitentia*, l. II, c. iv, 24, *P. L.*, t. xvt, col. 503. Ambroise a loué l'inviolable pureté de la foi romaine. *Credatur symbolo apostolorum quod ecclesia Humana semper custodit et senat*. *Epist.*, xlii, 5, *P. L.*, l. xvi, col. 1125. On n'a de part à l'héritage de Pierre qu'à la condition d'être attaché à son siège. *De pirnit.*, l. I, c. vu, 13, *P. L.*, t. xvt, col. 476. Pierre, par la confession qu'il fit de la divinité de son Maître, mérita d'être préféré à tous les apôtres. « Ou est Pierre, lui est l'Église; ou est l'Église, ta mort n'est pas, mais bien la vie éternelle. » *In Psalm. XL*, 90, *P. L.*, t. xiv, col. 1082. Adversaire des hérétiques quo l concile de Nicée avait condamnés, Ambroise pro. u lui fut niable autorité

des décrets porté.' dan* celle assemblée souveraine; il !b li-it la li iide rl la violence qui, a Himini, conlraignirvnt des évêques déçu* à ibaridonnrc ce* décret* *Dr fide ad Gratianum Augustum*, I. I, Prolog., 3, 5, P. L., t. xvi, col. 528-529; I. III» c. xv, col. 611-615; *Ep.*I.*, XXI, U, col. 1005-1003»

2. /icn/ufi? *samlc*, — Il vénère les Écritures parmi lesquelles l'ôvéquo de Milan range le IV. livre d'Esdras, qu'il aime à citer, *Epist.*, xxxvf, *ad Horontianum*, 2, P. L., t. xvi, col. 1074; De bono nior/it, c. xxi, P. L., I. Xiv, col. 560-563; il les regarde comme la parole de Dieu; celle parole, les hérétiques s'en emparent sans aucun droit, l'interprètent à leur guise et l'altèrent, /n *Lucam*, I, IV, n. 25. 26. P. L., t. xv, col. 1619; *Gesta concilii At/uileicensis*, P. L., t. xvi, col. 927; De /ol., I. II. c. xv. P. L., I. wj. Cpl. 587.

3» *Trinité et Incarnation*. — Ambroise a exposé et défendu, nous le savon*, avec une constance intrépide, et aussi avec une irréprochable précision, le* dogmes de la Trinité, de l'incarnation, de la divinité de Jésus-Christ. Nul n'a mieux justifié l'usage de la commmication des idiomes, *De fide ad Gratianum Augustum*, I. II. c. vu, P. L., I. xvt, col. 570-571; ce passage a été allégué par les Pères du concile de Chalcédoine et par saint Léon le Grand. *Epist.*, CXXiv, P. L., t. Liv, col. 1061-1068; *De Incarnationis dominiez sacramento lib.*, c. v, P. L., t. xvi, col. 827. Nul non plus ne scsl mieux expliqué sur les deux volontés du Sauveur. *In Lucam*, I. X. n. 60, P. L., t. xv, col. 1819; *De fide ad Gratianum Augustum*, I. II. c. vu, P. L., t. xvi, col. 570. Un comprend que le pape saint Agathon et le VI. concile œcuménique aient invoqué contre les monothéistes l'autorité de saint Ambroise.

1) un texte d'Ambroise, *Dr fide*, I. II, c. XI, 93, P. L., t. xvi, col. 590, peut-on conclure que le saint docteur a refusé au Christ, en tant qu'homme, la connaissance du jour du jugement? Ce texte s'explique par un autre. *De fide*, I. V, c. iv, 51, P. L., t. xvi, col. 660. Cf. Pelau, *Theolog. dogmat.*; *De incarnatione*, I. XI. c. xi.

Ambroise a proclamé le dogme de la maternité divine, *Quid nobilius Dei matre f De virginibus*, I. II. c. II. P. L., t. xvj. coi. 209; il a affirmé la perpétuelle virginité de Marie, *De t irgimbus*, I. II, c. II; *Dr institutione virginis*, c. vm, P. L., t. xvi, col. 320.

4. *Anges et hommes*. — La doctrine d'Ambroise sur les anges demande quelque explication; quand il dit : *nec angelus immortalis est naturaliter*, *De fide*, I. III. c. ni, P. L., I. xvi, col. 593, il distingue de l'immortalité essentielle à Dieu celle que Dieu communique à ses créatures. Aux trois anges nommés dans l'Écriture. Michel, Gabriel, Hapbael, Ambroise en ajoute un quatrième, Uriel, qu'il ne connaissait que par lo IV. livre d'ISdras, v, 20. Trop fidèle au texte des Septante, Ambroise a attribue la chute des anges à l'amour qu'ils avaient conçu pour les femmes. *De virginibus*, I. I, c. vm, P. L., I. wi. col. 203.

Ambroise confesse le pêché originel. *De fide resurrectionis*, I. II, n. 6, P. L., t. xvi, col. 1317; cf. S. Augustin, *De peccat. originali*, c. XU, P. L., t. xuv, col. 110; il proclame la nécessité de la grâce, fruit du sang de Jésus-Christ, *De Jacob rt vita beata*, I. I. c. vi, η. 21, P. L., I. x, col. 607; il en proclame aussi la miséricordieuse universalité. *Dr Spiritu Sancto*, h I, n. 16-17, P. L., t. xvi, col. 708; *De paradiso*, c. vm, P. L., t. xiv, col. 292; *De Cain et Abri*, I. II. c. m, P. L., t. xvi, col. 316; *De fide*, I. III, c. vm. P. L., t. xvt, col. 60!; *De Spiritu Sancto*, I. I, Prolog., 17. 18. P. L., t. wi. col. 708.

5° *Sacrements*. — Ambroise est le témoin de la doctrine sacramenLièr de l'Église. Il n'y a dans l'Église qu'un seul baptême, *Epist.*, I x x ii, P. L., t. xvi, col. 1218; ce baptême est nécessaire, *Lib. de mysteriis*, c. iv, P. L., t. xvi, col. 391; le martyre peut le suppléer, et

le <h**ir >uwi. *Dr obitu Valentiniani*, P. L., t. xvi, roi. 1374-1375. L--* évêque*, h-s prêtre* sont les ministres du bapU'me, mais l'efficacité ne dépend pas de la vertu du ministre. *Non mundavit Damasus, non mundavit Petrut, non mundavit Ambrosius, nonmundavit Gregorius; nostra emm servitia, srd tua sunt sacramenta*. *De Spiritu Sancto*, I. I, Prolog., 18, P. L., t. xvi, col. 708.

Les témoignages n tidu* par Ambroise .m dogme » eucharistique sont nombreux et pn'ci*. La jMrole con-* -eraloire eft loute-puissantr : ...*Sacramentum istud gund accipis Christi sermone conficitur, clamat Dominus Jetas : Hoc est corpus meum. Ante brncilictionem verborum c&lestium aha specios mmnna/ur, post consenatiomon corpus significatur. Ipse dicit sanguinem suum. Ante consecrationesn aliud dicitur, putt consecrationem sanguis nuncupatur*,... *De mystenis*, c. ix. 52-51, P. L., t. xvi, cui. UM>W7. Ambroise alh-gue lrs divers miracles biblique* qui préparaient les âme* à admettre le mystère de la transsubstantiation. L'eucharistie n est (κ1* >ruk*ment un sacrement; elle esl aussi un sacrifice ou le Sauveur s'olfn* lui-même par h main du prêtre. *In psalm, xxxmii enarr.*, 25, P. L., L xiv, col. 1052; *In Luc.*, I. I. c. I, 28, P. L., I. xiv, col. 1515; *De officiis ministrorum*, I. I, c. XU, P. L., t. XVI, col. 8\$.

Tout le traité *De psrnitntia* expose. sr<*c la discipline propre au temp* ou vivait Ambroise, la doctrine catholique sur le sacrement de b réconciliation. Il y est fait mention de l'aveu des fautes secrètes. Si *guis igitur occulta cnmina habens, propter Christum tamen studiose psenilentiam egent*, etc. *De psmlenha*, I. I, c. xvi, 90, P. L., t. xvi, coi. 49.3. Le biographe d'Ambroise. Paulin, nous a appris avec quelle miséricorde l'évêque accueillait les pécheurs. Vila S. .Ambrosii, etc.» n. 39, P. L., t. xiv, col. 10. Les droits et les pouvoirs divins de la hiérarchie sont affirm* per saint Ambroise, *Epist.*, xxi,2. 4. P. L., t. xvi, col. 1093, IODE L'évêque de Milan, qui a Uni glorifié b virginité, n'a point méconnu cependant la haute dignité du mariage chrétien. *De virginibus*, I. L c. vu, 34-35, P. L., t. xvi, col. 19Ç-199; *Epist.*, xui, n. 3. P. L., t. xn, roi. 112». Ambroise déclare indissoluble le lien conjugal. *De Abraham*, I. I, c. vu. 59. P. L., I. xiv, col. 112; *In Lucam*, I. \ III, P. L., t. xv, col. 1766; il détourne les chrétiens des alliances avec les infidèles ou les hérétiques, *De Abraham*, I. I. c. IX, n. 8», P. L., I. xiv, col. 450, 451; *In Luc.*, I. VIII, P. L., t. xv, col. 1765; *Epist.*, xix. 7, P. L., t. xvi, col. 984-985. bans celle lettre, Ambroise décrit d'un trail rapide b pompe religieux du mariage.

6° *Culte des saints et des reliques*. — On sait b confiance qu'Ambroise avail dans l'intercession des saints, *Dr viduis*, c. ix. 51, P. L., t. xvi, col. 259, 251; Thonneur qu'il rendait â leurs reliques, *Exhortatio virginitalis*, c. u. P. L., t. xvt, col. 339. Le témoignage qu'il rend aux miraculeuses guérisons accomplies par h*s reliques des saints Gênaïs et Prvtais esl célèbre. *Epist.*, xx». 17, P. L., t. xvi, col. 102k

7° *Eschatob>gie*. — H nous reste à parler do Toschatologie d'Ambroise. Un passage du saint l'a fait soupçonner do millénarisme, j'enlends de ce millénarisme spirituel dans le<jiel donnèrent d'illuslres anciens. *In Ps. i enarr.*, 51, P. L., t. xiv, col. 950, 951. Sous l'influence du IV. livre d'Esdras qui réparaissait les âmes des morts en divers n ceptacles d'où elles ne doivent sortir qu'au dernier jour pour recevoir leur salaire, Ambroise dit quelque part que l'âme sèparee du corps esl en suspens sur sa destinée qui sera fixée seulement au jugement futur. *De Cain et Abel*, I. II, c. Li, P. L., I. xiv, col. 544. On a relevé une trace d'origénisme dans un texte assez obscur. *In Psalm. CXVIII*, serm. xx, n. 23, P. L., t. xv, col. 191; cf. Pebu, *Theol. dugm.*, *De angelis*, I. III, c. vu, n. 12. Ambroise semble aussi laisser.

entendre, *potrrat qmdem intelligi*, que tous les fidèles, quelles qu'aient été les défaillances de leur vie, arriveront finalement au salut. *In ps. cxvnt enarr.*, n. 56, *P. L.*, t. Xiv, col. 952. Sur ces divers points, ou l'Église ne s'vtaSt pas encore prononcée avec une précision souveraine, ou du moins Ambroise ne saisissait pas avec une pleine clarté l'enseignement de l'Église. Mais les textes abondent où l'évêque de Milan affirme toute la doctrine catholique sur les lins dernières. Il confesse en maint endroit l'éternité des peines. *De lapsu virginis*, c. vm. *P. L.*, t. xvi, col. 376; *Dr bono mortis*, c. il, 5, *P. L.*, t. xiv, col. 512; *In ps. t l vm*, serm. xx, n. 58, *P. L.*, t. xv, col. 1502. Et certes, il ne songe pas à exempter de l'éternel châtimement les chrétiens prévaricateurs lorsqu'il s'écrie : *Ni nihil argenti m me inventum fuerit, heu me! in ultima inferni detrudar aut ut stipula totus emirar*. *In ps. cxvm enarr.*, n. 13, *P. L.*, t. xv, coi. 1187. Ambroise, en maint endroit, devançant la décision de Benoît XII, reconnaît que les âmes justes qui n'ont plus rien à expier, sont immédiatement admises à la vision béatifique. *In Lue.*, I. X, 92, *P. L.*, t. xv, col. 1827; *Epist.*, xxn, *De bono mortis*, c. xi, 18. *P. L.*, t. xiv, col. 561. Enfin, il a plus d'une fois, et de la manière la plus touchante, attesté l'usage de la prière pour les morts. *Epist.*, xxix, n. t, *P. L.*, t. xvi, col. 1090; *De obitu Theodosii*, n. 37, *P. L.*, t. xvi. col. 1397.

ÉDITIONS. — Entre les ancienne» éditions, la meilleure, Mns contredit, est celle de* bénédictin· du Friecho et le Nourry, Parie. 1680-1090, 2 vol. in-fol. Aligne l'a reproduite dan· les t. xiv, xv, xvi de la *P. L.*, 1815. BaUerlnl a donné une édition nouvelle, Milan, 1875-1883, β vol. In-fol. Le t. xxxn, du *Corpus scriptorum Ecclesitr latin** de Vienne est le 1^{re} des œuvres de S. Ambroise.

Vfe ET OUVRES. — Tillemont, *Mémoire*, t. x, Paris, 17u5; Ceillicr, *llé. «l· générale des auteurs sacrés cl ccclés.*, 2^e édit., t. v, Pari·, l&m; Villomain. dans la *Bibliographie universelle* de Γ. Didol, Pari», 1855, art. *Ambroise (Saint)*; Ebcrt, *Histoire général· dr la littér. du moyen âge en Occident*, traducti· n Aymeric et Condamln, Paris, 1883, p. 155-2DÜ; E. Bernard, *Dr S. Ambrosii Mrdiot. épine. vita publica*, in-8", Paris, 1861; A. Baunard, *Hist, dr S. Ambroise*, in-8·, Paria, 1871; LocatclH, *Vito di S. Ambrogio*, in-8·, Mdan, 1875; Foerster, *Ambrosius, Bischof von MaHand. Eiruj Darstellung seines Lcbens und Wirkms*, in-4·, Halle, 1881; Pruncr. *Die Théologie des H Ambrosius*, in-V, ElchstædU 1862; Duc de Broglie, *L'Église et l'Empire romain*, 1^{re} édIL, Paris, 1882, t. v, p. 38, 255-261; t. vi tout entier; le mémo, *S. Ambroise*, ln-12, Paris, 1899; Keller, *Derht. Ambrosius... ah Erklarr des Alten Tcstamentes*, in-8\ Batisbonne; Biraghl, *Vtfa delta verging Itamano-Milunesc S. Marccllina, sorclla di S. Ambrogio*, in-8·. Milan, 18<i3; trad. Corail, in-18, Paris, 1867; Thamin, *S. Ambroise et ta moral· chrétienne au w siècle*, in-8·, Paris. 1895; Nlederhubcr. *Die Lehredesh. A nibrosius vomlleicheGallesaufErdrn*, FJo4; id., *Die Eschatologie des h. Ambrosius*, 1907.

A. Largent.

2. AMBROISE D'ALEXANDRIE (m· siècle). Disciple et ami d'Origène, Ambroise dut a sa naissance et • sa fortune de remplir quelque fonction dans l'empire. Mais il fut surtout dominé par le goût de l'étude et la passion du savoir. Vainement il parcourut les systèmes philosophiques ou gnostiques en vogue; vainement il sjflilia a la secte de Valentin. Eusèbe, *II. E.*, vi, 18. *P. G.*, t. xx, col. 560, ou de Marcion. S. Jérôme, *De vir. ill.*, 56, *P. L.*, t. xxm, col. 667; S. Épiphané, *ILrr.*, l xtv, 3. *P. G.*, I. xn, col. 1073. Ni la philosophie, ni l'héresic, malgré leurs promesses, ne purent le satisfaire. G· n'est qu'auprès d'Origène, vers 212, au Didascalée d'Alexandrie, qu'il trouva pleinement la foi du chrétien et la science du savant; fui toujours vive, qui lui permit de confesser Jésus-Christ pendant la persecution de Maximin (235-237), et science toujours en éveil, qui se préoccupait des besoins intellectuels de son temps et pour laquelle il sacrifia sa fortune. Depuis sa conversion, il s'attacha fidèlement à Origène, le suivant partout ou lui écrivant pour obtenir une réponse a ses questions, à ses difficultés, à ses problèmes, Mans le domaine de la foi et de la science sacrée. Il regardait son

maître comme une mine d'or à exploiter pour le plus grand bien des âmes. Aïimí le harcelait-il jour et nuit en excitateur infatigable, en vrai ἐργοιῶχττ, . lui fournissant tout ce qui était nécessaire, faisant tous ses fr.ds de librairie, niellant a sa disposition sept tachygraphes, autant de bibUographes et des jeunes filles habih - dans la calligraphie. Eusèbe, *II. E.*, \1,2,3, *P. G.*, t. xx, col. 576. C'est grâce à lui qu'Urigênv a trioiqdié de sa répugnance a produire pour le public et a accumulé cette énorme somme de compositions, qui dépasse tout ce qu'on peut concevoir. « Il me surpasse tellement dans son ardeur pour la parole de Dieu, dit de lui Origène, que je succombe prescpie à l'étude et aux travaux qu'il m'impose.· Cedreniis, *Ilst. eomp.*, *P. G.*, t. CXXI, col. 185.

Pour inciter Origène à des travaux sur l'Écriture sainte, il lui alléguait l'exemple d'Hippolyte; et quand il eut trouvé le *Discours véritable* de Celse, il le pria d'en faire une nTutation (219). Ajoutait-il à ce rôle celui de collaborateur effectif ou de critique? Cc que nous savons, c'est qu'il hit et corrigea la réponse d'Origène à Jules Africain sur l'authenticité de l'histoire de Susanne; c'est qu'il ne sul pas toujours garder la discretion nécessaire et qu'il publia prématurément certaines œuvres de premier jet qui n'avaient été ni revues, ni mises à point. Origène cul à s'en plaindre, mais ne sut pas lui en garder rancune, car il ne se contenta pas de lui dédier ses tomes de commentaires sur saint Jean et scs livres contra Celse, en le rendant responsable de scs travaux, il lui dédia encore son traité sur la *Prière*, qui est la perle de ses œuvres; et lorsque, en 235, Ambroise eut été relégué en Germanie en compagnie du préira Prolectetos, il lui envoya sa célébra *Exhortation au martyre*, où il mil toute son âme, ardente et enthousiaste. C'esl ainsi que le grand docteur traitait Ambroise; et c'est ainsi qu'un peu de la gloire du maître a rajailli sur le disciple et l'a immortalisé.

Ambroise mourut pendant ll persécution de Déco, vers 251, précédant Origène dans la tombe, et laissant la réputation d'un confesseur, d'un érudit et d'un protecteur des lettres chrétiennes. S'il a écrit autre chose quedes lettres à Origène, nous l'ignorons; ses lettres mémo ont péri. Ce qui n'a pas péri, c'est le souvenir de sa générosité et des services rendus à la science ecclésiastique.

Origène, *Cont. Cels*; *In Joan.*, v., etc., *P. G.*, t. vi, xiv; Euiw-be. *II. E.*, vi. lH, 23. *P. G.*, t. xx, col. 560. 876; S. Jérôme, *De vir. ill.*, i.v r, *P. L.*, L xxm, col. 067; *Epist. ad Marc.*, XUII, 1, *P. L.*, t. XXII, cul. 578; S. Épiphané, *It^r.*, LXIV, 3, />. *G.*, L XL!, col. lu73.

G. Babelle.

3. AMBROISE DE LOMBEZ, capucin. Jean de Lapeyrie naquit à Lombez le 21 mars 1708 d'une noble famille d'Armagnac. Après ses classes de grammaire chez les doctrinaires de Gimont, il commençait ses études de philosophie et de théologie à l'école Saint-Thomas d'Auch quand il entra chez les capucins de la province de Guyenne, le 25 octobre 1721, sous le nom de frère Ambroise. Ordonné prêtre, il fut aussitôt chargé du cours de théologie et en même temps il se livrait au ministère du confessionnal où il se faisait bientôt une réputation de directeur savant et saint. Conduit à Paris par le général de l'ordre, il était peu après nommé confesseur des capucines de la place Vendôme et les plus hauls personnages, la reine Marie Leczinska entre autres, recouraient à ses lumières. Il joua un rôle important pour le maintien des constitutions de son ordre au chapitre national tenu à Paris en 1769, par ordre de la commission des réguliers. Hcntré dans sa province monastique, il continuait son fructueux ministère quand il mourut ti Saint-Sauveur-les-Itains, ou il avait été prendre les eaux. le 25 octobre 1778 lu l8t3. ses restes mortels furent transportes sur b plntt lu de Solférino, au pied d'un mausolée élevé à i mémoire par Napoléon III.

Pendant de longues années, b. P. Ambroise avait été tourmenté par l'« scrupule; une fois délivré, dans le but de venir en aide aux âmes atteintes* du même ruai, il publia l'« premier et b. principal de scs ouvrage* ascétiques. Le *Traité de b. jhiit intérieure*, dédié à Marie Leczlnska, parut en 1757, in-12, Paris, 8-7XM1 p. L'année suivante, Fauteur en donna une seconde édition revue, corrigée et augmentée, et mise dans un meilleur ordre, in-12, Pans, 1758, 8-151-8 p. L'accueil fait à cet otnnige, dont la doctrine claire et solide était relevée par un style élégant et précis, poussa un imprimeur sans scrupule à en donner une édition furtive et remplie de fautes, contre laquelle le P. Ambroise protesta dans la troisième édition, in-12, Paris, 1758, 8-151-9 p. Il surveilla encore la quatrième et la cinquième, *ibid.*, 1762, 1776. Après sa mort, l'ouvrage fut souvent n imprimé, Paris. 1779; Liège, 1791; Avignon, 1810, 1826; 13 édit.. Paris-Lvon, I8Γ», 1839; Paris, 1823, 1825, 1817; Lille, 1828; Tours, 1851, 1855. 1871, 1876; Le Mans, 1857. — Le *Traité de la jtaise intérieure* fut traduit en latin, en flamand, en allemand : *Abhandlung von dem innerlichen Frieden*, Ausgbourg, 1766; en espagnol, par le P. Lambert de Sarago*se, capucin : *An paz interior*, Saragosse, 1771; en italien parurent trois traductions ditTérentcs, la première par J. IL Montini, Lucques, 1768, la seconde par D. A. Marsella, Home, 1778, la troisième par le P. Fidèle de Torlona, capucin : *Trattato della pace interna*, Turin, 1782; il en parut encore une autre à Naples en 185», qui, comme les autres, eut plusieurs rééditions.

Le P. Ambroise publia ensuite les *Lettres spirituelles sur la paix intérieure et autres sujets de piété*, Pari*, 1766, in-12, xiv-10-11(> p. ; *ibid.*, 1771. 1823. Cel ouvrage fut aussi traduit en italien par le P. Fidèle : *LeHere spirituali supra la pace intenta*, Turin, 1782.

L'année qui suivit sa mort, les Pères Léonard d'Auch et Jérôme d'Arras lirent paraître le *Traité de la joie île l'âme chr'tienne*, in-12, Pans, 1779, 305-5 p. (on trouve de* exemplaires avec la date fausse de 1777), qui eut au**i plusieurs éditions. Liège, 1791; Marseille, 1819; Lyon-Paris, 1823; Avignon, 1826; Paris, 1817; Tours, 1851, 1755, 1860; Le Mans. 1857; Paris, 1851. sou* le titre : *Les saintes joies de Punie fidèle, Traité de la joie chez les chrétiens*. Comme les précédents. cet ouvrage fui traduit en italien, par D. A. Marsella, *Trattato dell' allegrezza dell' anima cristiana*, Home, 1783; le P. Fidele en annonçait une traduction dans son édition des *Lettres*; une version différente parut à Vicence en 1781. Il fut encore réédité à Naples en 1856, *Trattato della gioia dell' anima cristiana*. Le P. Almeida le traduisit en portugais.

On a encore du P. de Lombez quelques opuscles publiés par le P. Léonard d'Auch dans son *Histoire de la vie du P. Ambroise de Lombez*, Toulouse, 1782. et reproduits par le P. François <le Bénéjac, capucin, dans les (*Euvres complètes du P. Ambroise de Lombez*, 3 in-12, Paris, 1851, 1882. Il laissa aussi d'autres travaux demeurés inédits.

François do IbWjac, (*Euvres complètes du P. Ambroise*, 3 v<I. in-12. Pari*, 18M, 1882; Apollinaire de Valence, *Hibhothrica patrum mitiorum capuccinorum provinciarum Occitanix rt Aquitania*, Home, 189L

P. Ênoi .m> d'Alençon.

4 AMBROISE LE CAMALDULE. Ambroise Traversari naquit à Portico, pres de Florence, le 16 septembre 1386; à l'âge de quatorze ans il entra dans PoixL dis cam.iblule* dont il devint général en 1131 ; il mourut en 1139. le 21 octobre : il est honoré par l'Eglise le 20 novembre.

Ambroise le Camaldulo est un des plus grands théologien* et l'un des plus féconds écrivains de son temps : chose lres rare alors pour un latin, il savait admirablement L. grec. C'est à celle science de la langue grecque

non moins qu'a a grande intelligence dos affairée ecclA-sia*tiqm qu d dut de jouer un des premiers rôles aux conciles de Bâle, de Ferrare et de Florence. IX* pape Eugene IV le chargea d'une mission pour le concile de Bâle, ct. le 26 aoûl 1135, Ambroise d.m* un discours solennel qui nous est parvenu, Mansi, L xxix, col. 1250-1257, défendit la primauté du pontife romain et conjura l'assemblée synodale de ne pas déchirer la rolx» mus coulure du Chri*1 et de ne pas altérer l'unité de l'Eglise. De Bâle, Ambroise fut envoyé par le pape vers l'empereur Sigismond pour le prier, entre autre* chos< «. d'aider l'autorité spirituelle à mettre une fin au scandale d'une assemblée qui, depuis cinq ans, sans avoir rien fait d'utile, usurpait les prérogatives du Siege apostolique. M.iü m, t. XXX, col. 970-976. C'est aussi curies instances très vives du général des camatdules, que le p>p-' Eugène se d'id.iit a prononcer h tnmsl.dion du concile de Bâle à Ferrare, 18 septembre 1137, Dan* ce concile, ct plus lard a Florence, Ambroise contribua, pour une grande part, par ses discours et par sa charité cnwrs de pauvres évêques grecs, a la réunion des drux Egh*fS. C'est lui qui fut chargé de rédiger, en grec et en latin, le décret d union solennellement publié le 6 juillet 1139. Mansi, t. xxxi« col. 1025-1015. Ij même formule se trouve reproduite en grec, rn latin et en français, dans Ilcfele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, L vu, l'an?, 1912. \ 7. 9.

Ambroise mourut peu de temps après l'heureuse conclusion du concile, laissant un nombre considerable «récrits originaux et de traductions. Parmi les premier*, il faut signaler un trait· sur la sainte Eucharistie, un autre sur la procession du *Saint-Esprit*, plusieurs l in de *aint3, deux livn*s sur wn gêuéralat chez les camaldules, une *Chi^onigue du mont Cassin*, et un *Hodaposition* ou relation du vopge entrepris sur l'ordre d'Eugène IV pour visiter les couvents d'hommes ou de femmes de l'Italie. Ses principale* traductions du grec en latin sont celle de la l ie de saint Jean Chnjstostomc, par Palladius, imprimée à Venise en 1533; celle du *Pre spirituel*, de Jean Moschus, Lyon, 1617. reproduite dans *P. G.*, t. lXXXVil, col. 2817-3112; une revision de la traduction latine de YEchrlle du Paradis de saint Jean Climaque, Ven»se, 1531. *P. G.*, I. lxxxviii ; les quatre» livres contre les erreurs des Grecs, du moine dominicain Manuel Kdekas. patriarche de Constantinople, Ingolstadt, 1668, *P. G.*, t. ctît, col. 13-fôl. Cet ouvrage capital n'est connu que par la traduction latine d'Ambroise. Il traduisit encore dix-neuf discours de saint Ephrem le Syrien, le traite de saint Basile sur Il Γη>guiitt, celui de saint Athanasc contre les Gentils, plusieurs homélies de saint Jean Chrysostome et ses trois livre* a Stagyrv, le traité du pseudo-Denys l'Areopagite sur la *Hiérarchie celeste* et plusieurs autres ouvrages des Pères et écrivains de l'Eglise grecque. Les lel*»es et les principaux discours d'Ambroise le Cama dule ont été publiés en 1759, à Florence, pardoin Mabillon, sous le litre de S. 4m6nwii *Camaldul. Epistola· rt orationes*.

Manti. *Cuncil. anipl. coll.*, I. xxi\ xxx. xxxi. Vcmsc, 1788, 1792, 1798; Ilcfele. *Histoire dcn conrihs*, trad. Leclercq. Pari». 1912, l. vil, \$ 799, 800, 811, 816; A Ehrhard, dan.* K Krumbaeber. *Geschichte der byzanttschen Litci alur*, 2* édit-, Munich, 1897, p. 111. tU.

E. Mλ πiv.

AMBROSIEN Rit. I Source. II. Origines. III. L'année liturgique. IV. La messe. V. L'office divin. VI. L'initiation chrétienne (baptême, confirmation et première communion), VII. Autres sacrement* et rits di. vers. — Les lecteurs sont priés de se reporter à la bibliographie qui termine cet article, pour le titre· des ouvrages dont nous nous bornerons à indiquer les auteurs.

I. Sorncis. — Les textes anciens de la liturgie ambrosienne sont en grande partie inédits. Les principaux

sacmnieLiras son! les manuscrits : 1° A 21 *bis inf.* de la bibliothèque ambrosienne à Milan (x^e siècle), ex *ecclesia sanctorum Petri et Pauli quæ esl Abiascha** (Biasca), *metrocomia in Lepontiis*; 2° A 21 *inl.*, même bibliothèque ambrosienne (XI^e siècle), ex *ecclesia Lodrùii in Lepontiis*, contenant, outre les oraisons et les préfaces» le* épîtres et les évangiles; 3^e trésor de la cathédrale de Milan (XI^e siècle), paraissant provenir de Saint-Satyre de Milan; 4^e trésor de la cathédrale de Milan (xii^e siècle), même type que le 3^e précédent (les bénédictins de Solesmos publient, d'après ce manuscrit, l'ordinaire de la messe, *Sacram. Rergam.*, p. 91 sq.); 5^e trésor de la cathédrale de Milan (M^e siècle), fragmentaire provenant de l'église d'Armio, près du lac Majeur, même type que les deux précédents; 6^e bibliothèque ambrosienne, T. 120 *sup.* (xi^e siècle), même type que les précédents, partie d'été. Delisle, p. 199-298. A ces manuscrits, on peut en ajouter deux autres du trésor de Monza du x^e cl du xi^e siècle, Delisle, p. 198. n. i.xv et i.xviii; un sacramentaire conservé à la bibliothèque de S. Alrs-sundro in Colonn de Dergame, du x^e cl-xi^e siècle, et dont les bénédictins de Solesmes préparent l'édition. Nous citons ce dernier, *Sacrum. Bergoni.*, d'après les sept premières feuilles lises, qui nous ont été gracieusement communiquées. Le texte donné comme messe ambrosienne par Painélius et reproduit par Daniel et par M. Probst, esl une mosaïque sans autorité. Cf. Duchesne, *Origines*, p. 169, n. 2.

Le pontifical est représenté par les manuscrits suivants : 1° bibliothèque capitulaire de Milan f 11 (IX^e siècle), contenant les rituels de la dédicace, des ordinations, de la vélure, du couronnement, diverses bénédictions et une série d'oraisons appropriées à la vie quotidienne d'un monastère, publié par M. Magistrate; 2° même bibliothèque 21 (anc. II 9) (xi^e siècle), incomplet, contenant notamment un *Ordu : Reconciatio violahr cccclsix*, analogue à ceux de dom Maibue III et IV, analysé et publié par M. Magisiretti.

L'antiphonaire est publié par les bénédictins de Solesmes. *Paléographie musicale*, t. v, d'après un manuscrit du xii^e siècle, British Museum, add. 31209. Le plu* ancien hymnaire connu esl un manuscrit du Vatican, *Reginensi* II, du vi^e-vii^e siècle, Ehrenslærger, p. 17. cf. p. 11.

Un coutumier, *Manuale*, œuvre de Béroldus, cérémoniaire du xii^e siècle, a été reproduit avec négligence par Muraturi, puis, avec plus de soin, par M. Magisiretti.

Une source dont on ne peut user qu'avec précaution est le *De sacramentis* du pseudo-Ambroise, P. L., I. xvi, col. 417 sq. L'ouvrage suppose qu'une partie de la population est encore païenne. D'autre part, l'auteur utilise le *De mysteriis* de saint Ambroise. Il est donc du commencement du v^e siècle environ. M. Probst et dom Morin ont émis l'hypothèse que ce livre provenait de notes prises par des auditeurs de saint Ambroise pendant les instructions prêchées par lui aux néophytes. Probst, *Liturgie des vierten Jahrhundert*, p. 232; *Revue bénédictine*, 1891, p. 76. M. Duchesne pense qu'il a été composé dans une église de l'Italie septentrionale, où les usages de Rome et de Milan étaient combinés*, peut-être à Havenne. *Origines du culte*, p. 169. Quand l'auteur parle de la conformité aux usages romains, en un passage où, précisément, il constate une divergence, il y a lieu de tenir cette affirmation pour plu* théorique que réelle : *Nun ignoramus, quod ecclesia romana hanc consuetudinem non habet, cuius typum in omnibus sequimur et formam* (111, i, 5). Les ressemblances que Ton a relevées avec la liturgie gallicane, Cerinni, *Notitia*, p. 62, 65, loin d'être suspectes, doivent être, au contraire, prises en considération, comme des restes de l'ancien usage milanais. La décrétale d'Innocent I^{er} à Decentius, évêque d'Eugu-

bimn, écrite en 416, nous révèle aussi un certain nombre de particularités propres à cette église et, vraisemblablement, à toute la région. Or, cette région est précisément celle où s'exerçait l'influence de Milan. Il n'est donc pas contraire à la méthode de considérer les particularités blâmées par le pape comme caractéristiques du rit milanais. P. L., t. xx. col. 81. Il faut bien se garder de tirer quoi que ce soit des commrnains du prétendu Ambroise sur saint Paul. Cf. G. Morin. *L'Ambrnsiaster*, dans la *Revue d'hist. et de litt. religieuses*, t. iv, 1898, p. 97.

Enfin, d'après Mabillon et M. Ceriani, la liturgie ambrosienne a gardé une certaine fixité pendant tout le cours du moyen âge et les changements auraient été insignifiants après le ix^e siècle. La date des manuscrits importerait donc peu, puis-que, malheureusement, nous n'en avons pas d'antérieurs au ix^e siècle. De même, les livres imprimés, de 1473 à 1518, devraient être considérés comme des témoins assez fidèles. En tout cas, il n'y a rien à conclure de cette fixité générale pour définir les origines et le caractère de la liturgie milanais; car tel vestige d'un état antérieur difflérrn, conservé dans un manuscrit ancien, et même dans des imprimés, le Ver« *sanctus*, du sacramentaire de Biasca au samedi-saint, par exemple (cf. *infra*), disparaît dans le sacramentaire de la cathédrale de Milan du xi^e siècle. Ainsi, le peu que nous savons ne nous autorise pas à dire que cette liturgie n'a jamais évolué, mais nous oblige à reconnaître le contraire. La façon maladroite dont les missels imprimés combinent le *Vere sanctus* avec le *Te igitur* romain dans l'exemple cité, dénonce même le caractère artificiel et non primitif de l'état actuel. Cf. Bénédictins de Solesmes, *Ihnléographie nusicale*, v, Avant-propos, p. 60.

Le vieux Landulfe (XI^e siècle) raconte dans son histoire des évêques de Milan, il, 10, P. L., I. cxlvh, col. 853, comment le rit ambrosien a été romanisé. Au temps de Charlemagne et du pape Hadrien, se tint à Rome un synode d'évêques. L'un certain nombre protestèrent contre la liturgie de saint Ambroise, ils prétendaient que c'était une violation du serment que doivent prêter les évêques. *Liber diurnus*, m, 7. A la suite de cette protestation, Charlemagne résolut *ut quicquid in cantu et ministerio divino inveniret a Romano diversum, totum deleat, et ad unitatem ministerii romani uniret*. En conséquence, il partit à Milan et lit détruire ou envoyer par delà les monts *quasi in exilium, omnes libros Ambrosiano titulo sigillatos quos vel dono vel pretio vel tri habere potuit*. L'évêque Eugène, respectueux de la mémoire de saint Ambroise, n'a de son influence sur Charlemagne et sur le pape pour les faire revenir à de meilleurs sentiments*. On déposa sur un autel les deux manuscrits, du rit romain et du rit ambrosien, et il fut convenu que celui qui s'ouvrirait de lui-même serait conservé et l'autre détruit. Or, tous deux s'ouvrirent en même temps. Eugène partit alors à Milan et rechercha les livres ambrosiens. Mais il ne put retrouver qu'un missel, qu'un prêtre pieux avait caché. Le *Manuale* fut reconstruit de mémoire par les prêtres et les clercs. Ce bavardage de Landulfe est, comme bien d'autres, fort sujet à caution. Il est possible, cependant, que Charlemagne, dans son zèle pour la liturgie romaine, ait attaqué le rit ambrosien. La destruction des anciens livres de culte a dû avoir, dans l'obédience à Rome, pour cause première un rajeunissement de la liturgie qui a été rapprochée du rit romain. Il ne faut pas non plus négliger les nombreux incendies qui, à Milan même, ont si souvent détruit des parties de la ville, bien que ces incendies soient plus récents. Cf. *Paléographie musicale*, v, Avant-propos, p. 2, n. 1.

IL Origines. — La liturgie umbron est le rit particulier à l'Eglise de Milan « aux lises soumises* à son influence. Parmi les liturgies modernes, MM. Probst,

Cerhni, Magistrettl, le rattachent au rite romain; M Duchesne et dom Cagin, au rite gallican. Les trois premiers pensent que l'autorité «les papes a dû étendre à ces p. l' liturgie romaine, considérée par c»'» savant* comme h seule primitive. C'est principalement snr di* misons Ihéologlques el sur la primauté du pape qu'ils s'appuient. Il est inutile d'observer (pie la thèse opposée ne peut embarrasser les théologiens, puisque les liturgies orientales, m dill'rentes de la liturgie romaine, ne sont pas considérées comme une difficulté sérieuse et que les Eglises particulières peuvent développer leur discipline d'une façon autonome. On trouve plus loin, particulièrement au § IV relatif à la messe, diverses preuves de la parenté du rite ambrosien avec l'anci» n rite gallican, en même temps «pie les principales ressemblances du rite ambrosien avec le rite romain.

Il y a aussi dans la théorie de Probst une équivoque sur laquelle dom Cagin a fait la lumière. La liturgie romaine dont on parle est relativement récente. Flien ne s'oppose a priori à ce que le rite ambrosien nous ait conservé fragmentairement des survivances d'un état plus ancien du rite romain. C'est l'hypothèse à laquelle se rallie dom Cagin; il voit dans les dñèrent* rit* gallicans des spécialisations d'un rite romain ancien. M. Duchesne considère le rite milanais primitif, dont nous n'avons plus que des vestiges, comme la source des rites gallicans; d'après lui, le rite milanais lui-même aurait pour origine une réforme faite par l'évêque Auxence (355-374) dans le sens d'une accommodation des usages byzantins. Quoi qu'il en soit, la part prise par saint Ambroise à la constitution de ce rite ne saurait être déterminée historiquement. Voici tout ce que nous savons à cet égard. Dans un sermon contre Auxence (publié P. L., t. xvi, col. 1017 c). on lit, § 34 : *Hymnorum quoque mearum carminibus deceptum populum ferunt. Plane nec hoc abnuo. Grande carmen istud est quo nihil potentius quam confessio Trinitatis quas cotidie totius populi ore celebratur? Certatim omnes student fidem fateri, Patrem et Filium et Spiritum sanctum norunt versibus privdirare. Facti sunt igitur omnes magistri qui vix poterant esse discipuli.* Ainsi, pour vulgariser la doctrine orthodoxe sur la Trinité, Ambroise composa des hymnes que chantait à l'église tout le peuple, divisé en deux chœurs probablement, *certatim*. Ce chant à deux chœurs, appliqué aux psaumes, est aussi une des innovations d'Ambroise. Saint Augustin la mentionne avec les hymnes, *Confess.*, IX, vu, 15: *Tunc hymni et psalmi ut canerentur secundum morem orientalium partium* (l'Eglise de Syrie) ne ;m> *pulus morons tiedio contabesceret institutum est*, et il nous donne en même temps la date de cette innovation : c'était au moment où Justine réclama pour les ariens la jouissance de la basilique porclenne (386; cf. Ilm, *Studia Ambrosiana*, p. 359). Enfin le biographe d'Ambroise, le diacre Paulin, lui attribue l'introduction de l'office même de vigiles : *Hoc in tempore, primani antiphon*, hymni et vigili* in ecclrsia Mediolanensi celebrari coeperunt. Cuius celebritatis devotio usque in hodiernum diem non solum in eadem ecclesia, verum per omnes pome Occidentis provincias manet.* 13. P. I., t. xiv, col. 31 d. Ces innovations liturgiques sont de* importations grecques. On ne doit pas oublier, quand on cherche à déterminer l'influence d'Ambroise, que par sa culture et par ses sympathies il était plus grec que latin. Ad. Harnack, *Geschichte der aitchristlichen Literalur*, t. i. p. tv, quoique sa nature d'esprit et son caractère fussent profondément romains.

III. L'a n n i i : L t t t n o i Q t e. — Elle commence à la Saint-Martin. Ce fait s'explique par la durée de l'Avent. Il y a six dimanche- de l'Avent. Si Noël tombe le dimanche (coïncidence nécessairement supposée dans la distribution l'innée), le l*r dimanche se trouve reporté au 13 novembre. Comme les samedis sont numérotés

d'après le dimanche suivant, le 12 novembre est le H samedi de l'Avent. Les anciens livres ne séparaient pas le propre de saints du propre du temps, mais plaçaient les fêtes de saint- en tête des époques liturgiques correspondantes*. La fête de saint Martin (11 novembre) était donc une date naturelle pour le début du cycle. Le dimanche avant Noël était consacré à la Vierge : *Dominica VI Adventus; item ad Sanctam Mariam*. L'office de ce jour était filial, avec vigile*. Cette couleur spéciale correspond à la fête de la sainte Vierge que dans certains pays gallicans on plaçait avant Noël, le 18 décembre, en Espagne, depuis le concile de Tolède de 680. Or dans l'hypothèse de Noël tombant un dimanche, le dimanche précédent porte la date du 18. C'est notre fête «le Y Expertatio. D'ailleurs ce dimanche d'avant Noël et toute la semaine s'appellent dans le rite ambrosien *ante Nativitatem Domini sive de exceptato* (nq. Les fêtes après Noël sont de saint Etienne, de saint Jean, des Innocents et de l'ordination de saint Jacques. Cette dernière, dont l'office ramène par un jeu de mots continu le nom de Jacob, est inU'n -santé. En Orient et dans le rite gallican, le 27 décembre était d'abord commun aux saints Jacques et Jean. A Rome, on le consacrait seulement à Jean. Le rite ambrosien a adopté, ici comme ailleurs, un compromis. Dans l'hypothèse d'une semaine complète après Noël, il reste deux jours* pour lesquels existent les offices du samedi et du dimanche après Noël. La fête du 1-er janvier est appelée "impie- m-nt l'octave de Noël. Pub V l e n u C D t l'Ép. l' u..... « cinq dimanches subséquents, et ensuite les dimanches de la septuagésime, de la sexagésime, de la quinquagésime. Le dimanche suivant "appelle dans l'analphomirc : *m capite quadragesimae*, désignation analogue à celle de *in capite ieiunii*. C'est que le jeûne commençait alors seulement et non au mercredi précédent; de plus, du moins. m temps de saint Ambroise, on ne jeûnait pas le samedi, de même qu'en Orient et en Gaule. Ambroise, *De Elia et ieiunio*, X, 31. P. L., t. XIV, col. 708. Les dimanches suivants* sont numérotés I, II, III de Quadragesima (correspondant à nos 2*, 3* et 4* dimanches) et de même les jours «de chaque semaine p n W t l c n l r. Le 1er (2*) porte aussi, d'après l'Evangile, le nom de *De Samaritana*; le 2* (3*) *De Abraham*; le 3* (4*) celui de *De c*co*; le 4* ou dimanche iront les Rameaux, *De Lazaro*; le dernier s'appelle *Dom. in ramis palmarum*. Ce jour-là, d'ailleurs, on ne lisait pas l'Evangile de rentrée à Jérusalem, qui était assigné au 5* dimanche de l'Avent; mais il était fait mention de l'enlèvement de Notre-Seigneur à Jérusalem dans la prière. *Sacramentarium Bergomense*, p. 58. n. 165, Li *Benedictio cineris et cilicii* est placée après la m< <*e du samedi de la 2* semaine, n l' l' n l le dimanche *De Abixiham*. Les désignations de ces dimanches, si on les compare aux indications du *Liber comicus* de Tolède («dit. Morin. 1883), nous révèlent une transposition : le 2* (3*) dimanche était dans le rite nioian>e celui de l'aveugle n e t le 3* (4*) *Mediante die festa*, Joa., vu, II. C'est que le rite ambrosien a introduit dans l'économie le son évangélique une péricope romaine, Joa., Mit, 31-39, d'où est tiré aujourd'hui l'Evangile de la Passion. Dans l'office actuel, la *Missa in mediante die festo* est placée entre le 3* et le 4* dimanche après Pâques. Cf. *Sacramentarium Bergomense*, p. 78. Durant la semaine pascale, le rite ambrosien a gardé l'usage gallican des deux messes quotidiennes, la première ou *ecclesia minore* (ou < hiemali *) *pro baptizatis* (cf. la rubrique du *Missale gallicanum vetus* : *Missa matutinalis, per totam Pascham pro parvulis qui nati sunt, mature dicenda*), et la seconde, *in ecclesia maiori*. Les Hogalions avaient lieu immédiatement avant la Pentecôte. C'était un jeûne de trois jours*. *Sacramentarium Bergomense*, p. 83, n. 706. Il y a là peut-être une adaptation d'un usage nouveau à une ancienne litanie célébrée en Espagne, au jeûne de la

Pentecôte (concile de Gironc en 517. c. H), adaptation anleri«lire à une solennité de l'Ascension distincte 'b celle de la Pentecôte. *Paléographie musicale, loc. rit.*, p. 102, 103. C'est sans doute l'explication du jeûne qui, plus tard, fut établi dans les dix jours qui séparent l'Ascension de la Pentecôte et qui est constaté des li fin du IV^e siècle. Philastrius, *Hær.*, cxi.ix. *P. L.*, I. XI, col. 1287 Les 25 dimanches «pii suivaient la Pentecôte jusqu'à l'Avent étaient ainsi repartis : 15 dimanches après la Pentecôte, 5 dimanches après la Décolation de saint Jean-Baptiste (29 août), Pr dimanche d'octobre, dimanche avant li Dédicace,«3 dimanches après la Dédicace. Cette ordonnance est simplifiée dans le sacramentaire de Bergame qui compte 22 dimanches après la Pentecôte, un dimanche avant la Dédicace el les trois suivants, p. 1(13, 104. Il est à noter que l'interposition île la Dédicace introduit une perturbation dans la distribution des pièces de chant, tandis que rien m-trahit un désordre dans la partie euchologique. Ce fa t pourrait conduire à conclure l'antériorité du reglement de l'antiphonnire sur celui du sacramentaire. *Paléographie*, t. v, p. 112. C'est après l'octave de la Pentecôte qu'est placé l'ordinaire delà messe dans les sacramentaires.

Les fêtes de saints sont plutôt particulières à Milan qu'au rit lui-même. Elles ont un caractère local. lui on peut sii-ur l'influence directe de saint Ambroise. On sait quelles découvertes de corps saints eurent heu de son temps à Milan el de quelle pompe il entoura leurs translations. Mentionnons les fêtes du Ixiptème de saint Ambroise (30 novembre), «le l'ordination de saint Ambroise (7 décembre), de saint Sévère, évêque de Ravenne, mort en 390 (1^{er} février), de la *depositio* de saint Ambroise (5 avril), de la translation de sainl Nazaire (10 mai), dos sainte Prolais et Gervais (18 juin), des saints Nazaire cl Cclse (28 juillet), de la (*h positin* de saint Simplicien cl de la translation «les saints Sisinnius et Alexandre (17 août. Au culte «les saints, se rattachent les cornné-morlisons «du canon «le la messe, longues listes «le noms, ordinairement disposées en colonnes (cf. Delisle, p.200, 202, 203, surtout 207); des listes moins longues étaient lues au *Nobis quoque* et au *Libera nos*, *Ibid.*, p. 201-207, On usait une dévotion particulière a sainl Benoit, dont on célébrait ln fêté le 21 mars. Il avait une messe particulière avec une préface très laudathe : *Hic est ille calentis negotii mercator egregius per quem ad iām salutis multorum corda conversa sunt, quique monachorum innumerabilium pater eæistcns, quos verbis imbuerat adstruebat exemplis : ut non solum exanimatis redderet corporibus vitam, sed erroris obscuritate detersa, animas ressuscedaret multorum.* Celle préface a «léjâ disparu du sacramentaire de Bergame. Le nom de saint Benoit se lisait aussi au canon de la messe quotidienne, à la fin de la liste des noms. Ces traces de culte ont été effacées dans les temps modernes. Cf. Mabillon, *t)bicn ationes*, p. 108.

La prétention de l'Eglisede Milan de remonter à saint Barnabé s'afflrme dans la messe particulière de la fête que contiennent les missels imprimés depuis celui de 1560. Son nom n· figure cependant pas dans le canon. H n'y a rien de tout cela dans les manuscrits anciens el saint Ambroise ignore celle « tradition » dans son sermon contre Auxence. *P. L.*, t xvi, col. 1012 c, n. 18.

IV. La messe. — 1* *La mette ambrosienne.* — Elle était, comme ailleurs, divisée à l'origine en deux parties que séparait le renvoi des catéchumènes. Les livres liturgiques postérieurs nous ont conservé les formules de congé de la *mitsa cathccumenorum*, bien qu'ils les adaptent à il autres usages liturgi«pi« s. La formule la plus complete est la suivante : *Si quia luda us, procedat. Si quit jMganus, procedat. Si quit hæretirus, pmceiat. Cuiut cura non tit, procedat.* Celle formule était dite p «r l« diacre le samedi avant les Rameaux, tu *tradiiwne symboli*. On chantait ensuite, avec les en-

funis : *Venite filii audite me, timorem Domini docebo vos*, etc. Mabillon, *Obsere.*, p. f08, pense quo cgllr cérémonie él.iil h» prologue de la *Traditio symboli*, à laquelle pouvaient assister seulement les fidèles et les élus. Cette conjecture ne s'accorde pas avec l'ordre supposé par saint Ambroise pour l'époque ancienne. *Epist.* xx, n. i; cf. *infra*. On trouve encore : *Procedant competentes*, ou simplement : *Ne quis calhecunuin*. Cf. Beroldus, *Manuale*, p. 82 ; antiphon.iire, p. 150-151 et 265 du manuscrit. *Procedere* a ici le mémo sens que *recedere*. Encore aujourd'hui, h· prêtre dit à la fin de h messe, avant de se retirer : *Procedamus in pace. A la nomine Christi.*

On prêchait presque chaque jour, et cela dès le tempsd'Auxence. 4<Zv. .h/r., 26, *P. L.*, l. xvi.col. 10156. L'évêque prêchait an moins h» dimanche, *omni die dominico*, S. Augustin, *Confess.*, VI. in, 4, *P. L.*, t. XXXII. col. 721; les antres jours, ce ministère 'tait accompli par les prêtres à défaut de l'évêque, *in sacerdotum tractatibus*. S. Ambroise, *Epist.*, l.XIII, *ad Ier-cellenses*, n. 10, *P. L.*, I. xvi, col. 1192 A. Le sermon s'appelait *tractatus : post lectiones atque tractatum, dimittuntur catechumeni*. S. Ambroise. *Epist.*, xx. η. I, *P. L.*, t. xvi, coi. 995. læs catéchumènes y assistaient donc, comme aussi quiconque voulait entrer cl écouter. Les portes de l'église étaient fermées seulement àpre*. Le sermon roulait sur l une des trois lectures faites auparavant : prophétique, apostolique ou évangélique*.

Pour la suite de la messe, voici, au surplus, l'ordre des cérémonies d'après le missel actuellement en usage. Avant les lectures (voir plus bas, 2° *Ressemblances*. 2'. aussitôt apres \ *Ingressa*, le prêtre a dit une première oraison *Oratio super populum*. Après les lectures et le *Pacem habete* du diacre, on.étend un voile sur l'autel et le prêtre dit *VOratio super sindonem*. Puis, se succèdent la cérémonie des *Verrhioni* (voir plus bas), l'oflertoire (la prière *Suscipe Sancta Trinitas* est plus longue (pie dans le rit romain et comporte des variantes suivant les fêtes et les temps de l'année), le *Credo*, *VOratio super oblata* équivalent de la secrète romaine, et enfin la préface suivie du *Sanctus*. Telle est la seconde partie de la messe. Mais si le cadre général est le même que dans la messe romaine, les formules offrent quelques différences.

De plus, un rit caractéristique a lieu encore aujourd'hui à {*Offertoire*. L'église métropolitaine nourrit dix vieillards laïcs, appelés *Vccchioni*, et dix vieilles femmes. Ils portent un costume traditionnel spécial. Au moment de l'oflertoire, deux vieillards, enveloppés de serviettes blanches, les *fanones*, s'avancent vers les degrés du presbyterium. Ils tiennent d'une main l'offrande, «le l'autre une fiole de vin. Le prêtre reçoit le tou! dans des vases d'or. Deux vieilles femmes font la même cérémonie.

Le plus ancien sacramentaire ambrosien, celui «le Biasca, nous offre, sous le tilre de *Missa canonica*, une messe quotidienne «pii contient le canon. C'esl une sorte de messe-type, correspondant à la *Missa romensis cotidiana* d'autres sacramentaires. Le canon a été publié par Ceriani. *Notitia*; Magistrettl, *Liturgia*, t. !, p. 191; Ebner, p.76. Cette messe est placé au milieu du volume, après la semaine de la Pentecôte; dans le sacramentaire de Bergamo, entre le IV· el le V· dimanche après la Pentecôte·.

Le canon du missel imprimé» comprend les pièces suivantes : *Te igitur; Memento, Domine, famulorum tuorum* (prière pour l«s vivants); *Commmiicautfs, Hanc igitur, Quam oblationem*. Apres cette dernière prière, h» prèln· va au coin de l'épUre et S0 lave en silence le lk uil des «loigt.s. lui consé«ration a lieu par le récit do l'institution de l'cucliarislie. Le canon ne diffère donc pas du canon romain. Il comporte seuh'ment quelques variantes de rédaction : 1» « la lin du *Te igitur*, après les

mentions de l'évêque ft du prince, on a : Arc non *rt pro famulis* A'. N. ; 2« *fjuum ablationem quam pietati tuw offerimus, tu, Deus, in omnibus, etc.*; 3. Qui *jjrulie quant pro nostra rt omnium salute pateretur accipiens panem elevat il oculos ail arlos ad tr, Deum, Patrem tuum omnipotentem... dicens ad cot ;... Simili modo potleaquam cenatum est, accipiens calicem elevavit oculos ad cu lot ad tr, Drum, Patrem suum omnipo-tentem, itrrn tibi gratias agent, / benrdi.iit, tradidit discipulis suis <licr/ii ad eot : Accipite ct bibile ex co omnes; hic est rmm calix sanguinis met, novi ct trterni Tcstami nh (*ans *mysterium fidei*, déjà introduit au xi^e siècle dans le sacrainontoire du tr-'--or d« la cathédrale), *qui pro nobis et pro multis effundetur in remis-tiunem peccatorum*; mandans quoque *rt dicens ad eos : Dive quotiescumque feceritis in meam commemoratio-nem facietis, mortem meam praedicabili**, *resurrectio-nem meam adnuntiabilis, adventum meum sperabitis, donec iterum de cadis veniam ad vos*. Une finale de ce genre se retrouve dane la liturgie moxarabique et les liturgies ori» ntales. Celte formule développée est un souvenir de saint Paul, I Cor., xi, 26, L»s variantes 2e et 3^e sont données ici d'apri* le sacramentaire de Biasca; la variante Ie se trouve dans le snrcrinentaire du trésor, mentionné plus haul, I, V. Toutes ces variantes ont dis-paru des missels imprimés qui ont le texte pur du canon romain.*

Après la consécration, le niis-cl actuel donne : *Vnde et memores, Supra qua propitio, Supplices te roga-mus, Memento etiam* (prière pour les morts). *Nobis quoque peccatoribus*, lei encore le missel actuel re-produit le texte du missel romain. Le* manuscrits au conti aire ont quelques variantes : *h Tnde rt memores sumus, Domine, nos lui servi sed plebs tua sancta Do-mini nostri Ihesu Christi Passionis necnon et ab in-feris mirabilis Hesurreclionis sed et in ciclos glorio-sissiniæ Ascensionis, offerimus præclaras maiestah tux de tuis donis ac datis f hostiam puram 7 hostiam sanctam 7 hostiam immaculatam, hunc panem san-ctum vita* ivtermr et calicem salutis prrpeluaë*; 2" *Supra qua... munera iusli pueri tui...*; 30 *Supplices... ante Conspectum tremenda maiestatis tuic, ut quotquot ex hoc altari sanctificationis, sacrosanctum Corpus et San-guinem Domini nostri Ihesu Christi sumpserimus...*; V' *Memento etiam et rumum nomina qui nos proces-serunt... Istis et omnibus...*; 3 *Nobis quoque minimis ct peccatoribus famulis tuis de multitudine miseri-cordia* tuic sperantibus...*

Li priore do la fraction de l'hostie est la suivante : *Per quem hire omnia, Domine, semper bona creas 7 sanctificas 7 vivificas 7 benedicis rt nobis famulis tuis largiter pr,estas, ad augmentum fidei, ad remis-sionem omnium peccatorum nostrorum et est tibi Deo Patri omnipotenti ex ipso ct per ijisuni et m ipso, omnis honor, virtus, laus, gloria, imperium, perpe-tuitas et potestas in unitate Spiritus Sancti per infi-nita sa cula suculorum. Amen*. Dans le missel imprimé, le texte romain a remplacé cette clausule solennelle. Le prêtre met ensuite le fragment d'hostie qu'il vient de détacher dans h calice, en disant, d'apres le missel im-primé : *Corpus tuum frangitur, Christe, calix benedi-citur; sanguis tuus sit m/ < semper ad vitam et ad salvandas animas*; — cl n après lrs manuscrits : *Com-mixtio consecrati corporis et sanguinis Domini nostri Ihcsu Christi, nobis edentibus rt sumentibus, m vitam wternam. Amen* (ou, d après le ms. de Biasca, *sumen-tibus proficiat ad vitam et gaudium sempiternum*). On chante (ou on lit) alors le *Confractorium* : voir plus bas.

Aussitôt après la fraction, se place le *Pater*. Le *Libera nos* suit, sans variante notable (sans aucune variante dans l'imprimé). La paix est donnée dans la forme suivante *Pau et communicatio Domini nostri Ihesu Christi sit semper vobiscum. i|.* *El cum spiritu tuo*. Et le diacre

dit ensuite : *Offerte vobis pacem*. Ici l'imprimé et les manuscrits concordent. Dan litige actuel, \ *Agnus D i u* »*t chant qu am me**.* de mort-, ct l on passe aii-'itot aux trois prières avant la communion. Ces prirre* manquent dans lrs mannscri ts.

l-i formule de h communion du pre-lre e«L dan- l im-piiiiiie-, la suivante ; *Carpus Domini nostri Irsu Ckrisli proficiat mihi sumenti et omnibus pro qmbus hoc sacri-ficium affati ad vitam rt gaudium iempitri'num*. fji communion est distribuer aux fideles ivre la -impie for-mule *Ccnpus* (*Jirisli*, j laquelle on répond *Amen*^

On peut conjecturer que, du temp* de saint Ambroise, on conservait dans l'église l'cuchan-tie. Il la reçut au moment de sa mort. Dans une lettre à Félix, évêque de Corne, *Epist.*, iv, n. t, *P. L.*, t. xvt, col 890, il dit a propos de l'autel d'une ba-iliqii< nouvellement con-sacrée : *Ibi arca Testamenti undique auro tecta, id est doctrina Christi, doctrina sapimtur Dn. Ibi dolium aureum habens manna, receptaculum scilicet spiritalis alimonia rt divines promptuarium cognitionis*. Ce texk peut - appliquer aux Écriture-, maigri l'avis con-ttaire de Mabillon, *Observât.*, p. |(&.

Après la pièce de chant appel» c *Transitorium*, le prêtre dit la postcommunion. Il \ a donc quatre oraisons fondamentales dans la nn—e ambro-icnnc : *Super po-pulum, Super sindonem, Super oblata* m crete), Post-communion. Aussitôt après la postconimunion, on dit : *Dominus vobiscum. rt. Et cum spiritu tuo.* *Kyrie eleison* (3 foi*). *Benedicat rt exaudiat nos Deus. li. .I men*. Le diacre dit : *Procédan z cum pcu**. R. *in nomme Chnsti*. Cette forme do cong«; ♦*l encore usitée. On y a ajouté la prière *Placeat*, la l m m diction et l'évan-gile de saint Jean du mi**el romain d aujourd'hui.

La messe comporte les pièces de chant suivantes : *Ingressa*, ou introît (sans psaume ni *Cloua Patri* m répé-tition); *Psolniellus*, rions qui suivait la leçon prophé-tique (et plus tard l'épllr); un ver-rt alh'luialique après la kvon apostolique; les jour* de fi le, comme Noël, une antienne avant l'évangile, une antienne après l'évangile, qui accompagnait la procession de l'oblation ; *FO/fow-da*. qui suivait imm< di.itemcnt. quand les vx«es sacris l'iaient déposes sur l'autel sous le voile; le *Confracto-rium*, antienne exécutée pendant l'i fraction du pain; le *Transitorium*, pendant la communion.

Parmi les archai*im* de ce rit. comptent h * me—vs vvs|h*râles des veilles de grande- fêtes. Noël. l'Épiphanie. Nous ne connaissons plu* de ci tpe aujourd'hui dans le rit romain que celle du samedi Mint. Àoici ce que nous trouvons indiqué.h/ *vestrum*, par exemple, pour li vrille do Noël : une antienne, <·ðvnaemm, suivie d'un rrspoiwrrium archiduiamile et de quatre psal-melli avec leurs leçons et leurs oraisons. Pendant le dernier commence la messe sans mgr. >sa; elle com-porte comme pièces de chant un ofivrloire, un ron/ra-ctonum, un transitorium. L'oflîce * achevé par deux an-tiennes avec leurs psaumes et par h *Magnificat* précédé de son antienne.

Mabillon conclut d'un passage de saint Ambroise, *Epist.*, xn. n. 13, *P. L.*, t xvi, cul. 998, qu'il célébrait l. messe tous les jours.

Des comparaisons prictsh ntes se dégage un fait Le mis-sel ambrosien a subi, du xr siècle au (l mps de la dé-couverte de l'imprimei ie, des changements. Ces change-ment* ont eu |>our but de le ramener à une plus grande ressemblance avec le mfescl romain. Il n y a donc rien à conclure de ces ressemblances, soit pour l'historien -oit pour le théologien. Nous allon* voir que ces change-ments ne sont rien en comparaison «de ceux qui ont «lû être opérés plus tôt. Le canon de la rnesse ambrosienne n'est pas le canon primitif. Il a pourtant, dans sa forme la phis ancienne, celle des mss. du xt^e siècle, son inté-rêt. Si vraiment il est une impôtation romaine mise a la place d'une forme inconnue, ce canon nous donne

on peut non* donner un texte ancien du canon romain. Mais ceLi nest qu'une conjecture. Li seule notion sure, c'estM que le canon ambrosien n'est pas pur et primitif. On ne peut donc l'alléguer comme témoin dogmatique que pour la date des manuscrits qui nous en ont conservé le texte. Cette appréciation va se préciser et se justifier par les considérations suivantes.

2" A/Mcniô/iiorcA de *ht messe amhrosirne avec ta mente romaine et la messe gallicane*.— Dans l'état que nous présentent les documents, la messe ambrosienne est un mélange de cérémonie* propres aux rit* romain et gallican.

Parmi les traits communs avec la liturgie romaine ou inspirés par elle, il faut mentionner : le salut du commun-nement de la messe avec la formule *Dominus mibisem* (et non *Dominus sit semper vobisrum*), le *Glossa in ertWm*; le préparation de l'oblation et l'offrande après l'évangile; la teneur du canon; la fraction du pain suivie immédiatement de la communion (ordre établi à Borne par Grégoire le Grand).

Il y a des gallicanismes » évidents dans la liturgie ambrosienne du jeudi saint et du samedi saint. Le jeudi saint, qui est le jour de l'institution de l'eucharistie, au lieu des prières du canon romain *Unde et memoremus*, on lit *Unde et memoremus* inclusivement, on lisait une formule de prière : *Iherusalem facimus, hæc celebramus, tua, Domine, precepta servantes et ad communionem invitamus hoc ipsum quod corpus Domini sumimus mortem dominicam nuntiamus*. Muratori, *Lit. Boni, vetus*, t. I, p. 133. Cette formule est le pendant de la collecte *Pro pridie* des gallicans. A la messe du samedi saint, une formule également unique reliait la communion au *Sanctus* le commencement du récit de l'institution : *Præter sanctus* (début commun aux liturgies orientale* et gallicanes), *vere benedictus dominus noster Jesus Christus, filius tuus. Qui cum Deus esset maiestatem descendit de celis, formam servi qui primus perierat suscepit et sponte pro nobis dignatus est ut eum quem ipse fecerat liberaret. Unde et hoc paschale Sacrificium tibi offerimus pro his quas tu aqua et Spiritu sancto regenerare dignatus es, itans eis remissionem animam peccati cum, ut invenires eos in Christo Jesu domina nostro; pro quibus libi, Domine, supplices fundimus precibus ut nomina eorum pari Jerque famuli tui imperatoris scripta habeas in libro videntium. Per Christum dominum nostrum, qui pridie...* Duchesne, *Origines du culte*, p. 205-206. Si l'on réunit ces deux particularités, on a un type de messe sans canon : c'est le type gallican. Il y a de plus, au jeudi saint, un autre trait de cet état primitif de la messe milanais. Le jour de la messe de ce jour suffirait à nous reporter à un temps où le canon romain ne faisait pas parti du service. Dans plusieurs manuscrits, on a avant le récit de l'institution de l'eucharistie une formule : *Tu nos, Domine, participes facit* lui..., publiée par (ivl) crt. I. 1. p. 73. Pamplie, l. I. p. 339, Muratori, *JL L.*, t. I, col. 913. Cette pièce n'est qu'un *Sanctus* gallican, équivalent du *Verus sanctus* cité plus haut. Mais quand on voulut la conserver après l'adoption du canon romain, on hésita et on l'intercala tantôt à l'intérieur du *Communicantes*, tantôt après le *Communicante*, immédiatement avant *liane igdur*. Ces liturgies suffisent à dénoncer la combinaison. Cf. *La Liturgie numérotée*, i. v, avant-propos, p. 63 sp.

Le jour de Pâques, le missel ambrosien présente le *prædicatione gallican* du *Pater*; *Diwio magisterio edocti cl Saluta'ibus month. instituti audemus dicere*.

Voici encore un certain nombre de détails communs aux rit* ambrosien et gallican : le triple chant du *Kyrie eleison*, *uis lien avec la litanie diaconale (cependant il tint reconnaître que le chant du *Kyrie eleison* est plus ancien à Borne qu'à Milan qu'en Gaule : concile de Narbonne, c. ni); l'hymne des trois

jeunes gens dans la fournaise, exécuté à certains jours avant l'évangile; la récitation des diptyques, avant la préface (lettre de saint Innocent à Decentius), disparue de bonne heure par suite de l'adoption du canon romain; la récitation du *Imiter* après la fraction du pain; la bénédiction solennelle de la communion, si caractéristique de la messe gallicane. Pour d'autres points, nous n'avons que des débris ou des amorces de l'ancien rite de la messe milanaise. Le trait gallican nous a été conservé dans une rubrique du sacramentaire de Bobbio : la *Collectio post Prophetiam*, (hi entendait par *Iherusalem* le cantique *Benedictus* *Iherusalem*, exécuté jadis le *Kyrie* dans la liturgie gallicane; il a disparu de la liturgie ambrosienne en laissant ce souvenir. 2" La leçon prophétique ne se trouve plus aujourd'hui qu'aux messes du carême, du saint sacrement, d'après la Pentecôte; à Pâques, à l'Ascension et à la Pentecôte, elle est remplacée par une lecture des Actes. On avait encore l'habitude au XI^e siècle de lire les *Gesta sancturum* à la messe (les fêtes de saints, transformation de la leçon prophétique entièrement perdue plus tard. Cf. lettres de Paul et Isidore. Mabillon, *Museum italeum*, I, n, p. 97. Cette lecture des *Gesta* aux messes des saints est elle-même un trait gallican. *Paléographie musicale*, Lv, d. n. i. p. 186-187. 3" A Milan, le baiser de paix était placé autrefois après *Vth aliu super sindonem*, prière du voile, équivalent de la secrète romaine. Cette place du baiser de paix est ancienne, puisque Innocent se plaint à Decentius, en 116. de ce qu'on le donne avant la consécration, *ante confecta mysteria*. Le diacre disait; *Faciem habete. Erigite vos ad orationem*; on répondait : *Ad te Domine*, réponse semblable à celle des liturgies grecques : *Σοί, Κύριε*. Dans la liturgie gallicane, le baiser de paix a lieu après la lecture des diptyques et la collecte « post nomina ». On sait qu'il se donne dans la liturgie romaine avant la communion. Aujourd'hui encore, le diacre chante avant l'Oratio *super sindonem* : *Faciem habete*, et l'on lève le voile comme plus haut, tandis que le baiser de paix se donne après le *Pater*. La formule mutilée est l'ancienne, sans le rit correspondant. 4" On sait que dans la liturgie romaine, la prière des fidèles, qui avait lieu « après l'évangile », a entièrement disparu, de sorte qu'une invitation à prier. *Uremus*, reste sans réponse. Dans le rit gallican, cette prière existe et commence par une litanie diaconale. A Milan, il n'en subsiste que des restes : 1. après l'évangile « Imites le* messe*, la triple invocation *Kyrie eleison*; 2. la litanie des dimanches de carême, mais transportée au commencement de la messe.

Ainsi, quand on sépare les deux espèces d'éléments, la partie gallicane se révèle à nous comme primitive. C'est la qu'on retrouve des perturbations*, des coupures, des traits d'arrachement. La messe ambrosienne est une messe gallicane romanisée. Cette transformation est ancienne. Elle est antérieure à nos plus anciens documents du XI^e siècle. Elle a dû se faire progressivement. M. Duchesne, *Origines du culte*, p. 84. conjecture que le temps de la plus grande influence romaine doit être celui de la retraite de l'archevêque de Milan à Gènes, entre le temps de l'invasion lombarde (570) et la prise de Gènes par Kotharis (641); c'est le temps du pontificat de Grégoire le Grand.

V. L'office divin. — L'office, tel que nous le faisons aujourd'hui, comportait, à matines, des stations à l'oratoire de la Croix et au baptistère, à vêpres, une station au kipliteir. Voici la disposition des pièces de chant pour les matines d'un dimanche de l'Avent : u. *mtt hymnum*, trois antienne, *ad lectiones* κ. I cl 2, ant. *ad cant.* < (*hmtcmits Domino* », anl. m » *Benedictus* », ant. m » *Laudale* », *Capitulum*. *Psallenda in baptisterio*, K. in bnpt., ant. *Psall m alio*. Les veilles de fêtes se passaient presque toutes en chants et en lectures. Ainsi le O dimanche de l'Avant, consacré à la Vierge,

comportait, de la veille au soir jusqu'au lendemain : ta/les vêpres; 2" l'office proprement dit <l' vigiles U'antiphonaire porte : n *subdiacoft*Ur, ont. double (avec v), cantique, û., anl. double. ù.. anl. double, AWlem/a, lu, *Psallenda, Kyrie eleison, Gloria, Etre anedla*); ers deux premieres parlies sont porh-r* au compte du samedi, 3* matines, à peu près cornme plus liant, etii-vies d'une messe de l'aurore, dont l'antiphorndrc n'a plus au xr siècle que *Vingressa* et le *psalmrtilus*, »' l'office du matin intitule *Mane*, comportant 32 psaum<_ avec leurs antiennes, où l'on retrouve les antiennes O (le nombre des psaume* varie suivant l'importance du saint : fi pour saint Babylas. 9 pour saint Sébastien, Il pour saint Jean. 12 pour saint Etienne, etc.); cet office se termine par *Kyrie, Gloria*, une antienne et parait destiné à remplir l'intervalle entre la première messe et la messe solennelle. Nous pouvons nous faire par là une idée «le la façon dont on avait combiné l'antique office de vigiles avec les innovations de l'a*cé-tisiie, vêpres et matines. Ce type est commun aux fêtes sanclorales seulement. Les jours de Noel et de l'Épi-phanie, il n'y a ni vigiles, ni office du malin, mais les premières vepre* avec la messe (voir plus haut) et lrs matines. Celles-ci, en revanche, sont beaucoup plus longues, divisée* en trois nocturnes appelés *turmse*. Sui-vant une conjecture vraisemblable de M. Magistrctti, ce terme suppose que, lorsque de tels offices étaient encore fréquents, tout le clergé n'y assistait pas â la fois, mais qu'il y paraissait en groupes successifs. Voiries tableaux schématiques du même auteur. *La Liturgia*, 1.1, p. 119-187. Signalons seulement les restes de l'ancien usage ou le peuple réuni à l'avance pour les grandes synaxes s'y préparait par la lecture des leçon* alterné· avec le chant des psaumes. Dans la pratique actuelle, les psaumes sont réduits en *psahnelli*, représentatifs «les psaumes com-plets. On .t les leçons suivies «le *pmlmcllt* aux première* vêpres de Noël, de l'Epiphanie, du jeudi saint et de la Pentecôte. Aux vêpres du vendredi de la première semaine «le carême, on trouve aussi ta rubrique *In choro* post. ii. *singulis sextis feriis, canuntur lectiones quattuor cum suis psalmellis et orationibus*. Cette reduc-tion a pris un» autre forme dans la *Psallenda*, qui e*1 aussi le dernier d«lbris d'un psaume avec antienne. l'n exemple de ces reductions se trouve encore dans les laudes actuelles de Noël et de l'Épiphanie, où la *Psal-lenda secunda* sert d'antienne aux sept dernier* ver-set* «lu *benedictus* divise en deux moitiés par le k. *in baptisterio*. Magistrctti, *Liturgia*, t. i.p. 169. L'ordre des lectures a subi des changements depuis le temps de saint Ambroise. Il nous apprend que le lundi saint on lisait Job, et le mercredi. Jonas. *Epist.*, xix. n. IL 25, L. I. xvi, col. 90S a, 1001 c. Aujourd'hui on lit. ces «leux jonrs-là, Jérémie à l'office et Baie â la messe; une longue lecture de lunas est placée en revanche le jeudi saint Du temps «le saint Ambroise «l'ailleurs, d'après M.ibillon, une partie des lectures était déterminée par la continuité* «lu texte divisé en péricopes successives. Il en résultait que la lecture de telle partie n'était pas fixée d'avance et mise en rapport avec la solennité, mais sim-plement prise an point où l'on en était resté. Il n'existe pas d'indications de péricopes antérieures au vm·. i\ siècle. Elles se trouvent en marge d'un manuscrit plus ancien des évangiles, bibliothèque ambrosienne ('39 *inf* Cf. Bugali, *Memoric di S. Celso*, p. 90. Il n'y a pis d'exangélaire avant celte date, par exemple, le manuscrit «le la bibliothèque ambrosienm' A 28 *inf*. Cf. Lugali, p. 9G, et Ilozio, *Esposizione delle cerimonie della .Visvi*, append. 1, p. lit». L'office de laudes se terminait anciennement par une longue prière, *Magna laus ange-lorum*, «pu avait des parties communes avec notre *Glo-ria in excelsis*, lo *Te Drum* et la prière matinale des Constitutions apostoliques, vu, 47. Voir le texte, *Palco-graphie musicate*, t. v, p. 2fi7 «lu ms.

VL LixiTfvTiox nmÉTJExxF. (baptève. γ.ο.ν.η.γ.μ.κ.τ.ι.ο.χ., fni.Miinr comml'MOX).— Des diverse* cérémonie* *acra-mntelles, celle sur laquelle on peut -îgnaler le plus «le P «rtirutant. -, est l'initiation chrétienne. On est cepen-dant as*ez mal renseigné sur les scrutin* qui précé-daient le baptême «tans le rit gallican et qui étaient de-tiné·. â vérifier la préparation des candidats rt à ler» présenter aux fidèle*. Une rubrique de l'antiphonaire ambrosien, p. 1.7). nous apporte quelques indices. Dan· la première *»anaine de carême, les *comp^tentas* présentaient chaque jour â matines aux regard.* de* fidèles. L.» dimanche sunant. il* donnaient leur* noms l-e premier scrutin parait avoir eu heu b- deuxième samedi de carême. Ün récitait ear les catéchumènes diverses prières, ils recevaient la bénédiction «lu prêtre, après quoi ils m* retiraient. *Anhphon. ambr.*, p. LT), 151 du manuscrit. Li rubrique leur «lonne le nom «le *competentes* dans bvs deux premières semaines, et de *iaterumini* dans les denx suivantes. Le jour des Di-meaux, avait lieu l« *Ti*aditio symboli*, S. Ambroise, *Epist.*, cciv; aussi le samedi précédent s'appelle-t-il *In traditmne symboli*. Ici encore, b* rit ainbrosi»*n concorde avec le rit gallican. D apn s les livres arnbrosiens «lu moyen '«ge, il y avait trois scrutins au lieu des sept «le l'usage romain.

Le baptistère «lait ^paré de la basilique d apres le récit même de saint Ambroise. Lei fonts étaient bénita dans b veillée «le Pâques, avant le moment de donner le baptême. Le sacramentain* de Biases nous a conservé deux formule* qui *e retrouvent aujourd'hui dans te pontifical romain. L 11. *De con ecr. Eccl* II \ a de nom-breux pointa de contact entre ce* formules et un pas-sage de saint Ambroise. *In Luc.*, x, (8, P. L., t. xv, col. 1815 B.

A Milan, le rit de *VEffeta* était renvoyé au samedi saint, comme â Home; mais il n'avait pas lieu dans une cérémonie spéciale et était pratiqué au moment même «lu baptême. De plu*, on se servait de l'huile sainte et non de salive, usage de type gallican, *lier, d hist, et de litt.rel.*, 1897, t. tt.p. 71. Puis, chaque cat -chumene. entièrement nu, *bapltzalus toto corpore*, S. Ambroise. *In Ps. ixntr*, xvi, 29. P. L., t. xv, col. 1134. rnon<ait *diabolo et opehbu» rius, mundo et luxuries eius ac \oluptahbus*. Le baptisant était alors tourné vers ^Occident. Ici *» plaçait un rit fort curieux : la sputation. Le baptisant crachait ver* l'Occident» ou le «liable était supposé se tenir (d'apre* une conjecture probable de dom Mono, «tans ta *lieraie bñed.,t.* xvi, 1899. p. H4, sur *Demyateriis*, u, 7, P. L., I. xvtvcol.391 :cu< *renuntiando* in ns *sputares*). Ce rit existe encore en Orient. Il n'a pas laissé d'iutns souvenirs en Occident. Il se tournait ensuite vers l'Onent, *ad orientem convex teris : qui enint ivnuntiat diabolo ad Christum con-vertitur, De vnysl.*, n. fi. 7. P. L., t. xvt, col. 391, des-cendait dans la piscine «t confessait sa foi en réponse aux questions posées. Le sacramentaire do Biasca nous donne ici un texte semblable à celui «lu rituel romain. Après le baptême,avait lieu le lavement «les pieds, comme en Gaule. Cct usage existait déjà au temps «le saint Am-broise, qui applique aux n«*ophytes le souvenir évang«S-liquo : *Mundus crut Petrus sed plantam lavare debe-b U D-' my'il.* vi. 32. P. L., t. xvi, euL 31)8 C

Li confirmation était confèn^e apres le baptême. Saint Ambroise, *De myd.*, vu, 41*42, *ibid.*, col. (02, nous a conservé le sens général de la formule, analogue à c«lle «lu saemmentaire gélasien. On rentrait ensuite à l'église, *inter lumina neophytorum splendida, inter candidatos regni c,etesii*». Iu messe interrompue s'ache-vait et les nouveaux Kiptisés étaient admis a la sainte table, mais non à l'oIlvHv; ce n'était «pie le huitième jour, du moins au temps «l« saint Ambroise, qu'ils se mêlaient aux fideles dans l'offrande. C'est, du moins, le sens le plus naturel d'un passage obscur de saint Arn-

braise (voir cependant la note des bénédictins), *Prolog, in Ps. r.wnt*, 2. P. L., I. xv, roi. 1198. Les petits enfants eux-mêmes recevaient l'eucharistie à Milan jusqu'au xv^e siècle.

Au baptême se rattache naturellement la pratique des exorcismes. L'exorcisme avait pour rd principal l'imposition des mains, S. Ambroise, *Epist.*, XXII, 2, P. L., t. xvi. col. 1020, cl paraît avoir été surtout pratiqué durant les vigiles, comme celles qui eurent lieu lors de la translation des reliques des saints Gervais et Prolais. Les manuscrits nous ont conservé un *E.rorclsmus*. Imbrosii, P. L., t. xvii, col. 1019, qui doit être en tout cas assez ancien, D'apr^e le témoignage du saint docteur, l'exorcisme des catéchumènes comportait le signe de la croix fait sur eux^e et l'imposition du sel : *Crédit rliam catechumenus in crucem Domini lesu gua et ipse signatur...*, *De mgst.*, iv, 20. P. L., t. xvi, col. 391; p^v te... *pereuntia situ viscera adperso sale in niul (ani servantur wtatem. In Luc.*, x, W, P. L., t. xv. Col. ISIS.

VII. Autres sacrements et p^{its} divers. — I^o *Ordre*. — En dehors de Rome, la consécration des évêques se faisait sur place. A Milan, comme à Home, les Millragants allaient recevoir l'ordination dans la ville métropolitaine. Ennodhit, *Vila Epiph.*, p. 3il, édit. Hart. L. L'archevêque de Milan était consacre par celui d'Aquilée et réciproquement. P. L., t. i.txt, col. iil. Sur les rites de l'ordination des divers ministres, le pontifical du ix^e siècle ne peut être d'aucun secours, si l'on veut déterminer l'usage ancien ile l'Eglise de Milan: car il présente déjà les combinaisons connues des rituels romain et gallican. Dans les œuvres de saint Ambroise, on ne trouve pas d'allusion certaine au lit d^e fonction des prêtres et des évêques. L'ordination des uns et des .mires y est caractérisée constamment par l'imposition des mains et la bénédiction.

Il est certain qu'il n'y avait point d'abord â Milan, pas plus qu'aillent s. un costume distinctif îles prêtres. Tout ce qu'on pourrait affirmer à la rigueur, d'après deux mosaïques de la basilique ambrosienne que l'on rapporte a la première moitié du v^e siècle, c'est que les vêtements ordinaires étaient de couleur blanche quand les clercs qui les portaient participaient à une cér<igonie.

Au rituel de l'ordination se rattache celui du couronnement des rois. M. Magistretti a publié trois *ordines* de cette cérémonie. L' plus ancien, celui du pontifical du ix^e siècle, comporte déjà fonction, la collation des insignes el une bénédiction solennelle.

2^o *Mariage*. — Dans le mariage, la *velatio* est attestée par saint Ambroise. *Epist.*, xix,7, P. L., t. xvi.col. 984.

3^o *Pénitence*. — Un texte obscur «le saint Ambroise semble fixer pour son époque la réconciliation des pénitents au vendredi saint, cumme en Espagne : *Erat autem dies guo sese Dominus pro nobis tradidit, quo in Ecclesia pa:nitentia relaxatur. Episl.*, XX,2Q, P. L., t. XVI, col. 1Q05L Voir l'article Ambr oise (*Saint*).

V^o *Dédicace des églises*. — L^e rit de la dédicace dans b^e pontifical du ix^e siècle est une combinaison connue de la dédicace gallicane et «le la *depositio* romaine. Une formule empruntée à celle dernière (édit. Magistretti, p. 2V. n. 31) trahit encore par tin détail non retouché, le caractère composite de ce cérémonial.

Il n'existe paa actuellement de travail d'ensemble sur la liturgie amtr^elennic. Outre le^e publiitation^e mentionnées cl-dcssus Incidemment, en peut consulter : (dom Cagin), *Paléographie muai-cnLf des principaux manuscrits de chant grégorien, ambre-fim, mozarabe, gallican*, publiés «n fuc-eimilé^e pbototypique» I ,r |p«^e bénédictins de Sole-incs, t. v, *Anliphonarium ambro-smnum* du musée britannique, Solesmee, 1800 nq.; XV. C.halterk-y II -lx p, art. dam^e *The Church Quarterly Review*, octobre Ik m^e) (Mir le bréviaire ambrorien); L. P. Colombo, *GU Inni del bre-t ano Ambrosiano; corredati dette metodie liturgiche dal Can. Em Gm buynan*, in-8^e, Milan, 1897; Daniel. *Codex liturgicus*

Erclesi.r universalis in epitomen redactus, 14Îpdg, 1847 ,t. f, public l'Ordo mitanniw <l'npr«^e * to missel Imprimé; je cita le ml>> MI actuel d'aprrs Daniel; Delisle. *Mémoire sur d'anciens sa-eramentaires*, don* tea *Mémoires de t Institut national de France, Académie des inscriptions rl belle^lettres*, \nA', Psùs 1886, t. WM!. I part., p. 58 »q.; Duchesne. *Origine* du culte chrétien*, 2^e édit.. Parle. 1808, surtout p. KJ. 08, 151-152, 160; Klberl, *Histoire de la littérature du moyen Age eiiOcci-dent*, traduct. Aymeric et Cundamin, t. I, p. UK) sq.; Ebert, *AtbjemctnrGrschichleder Litrraturdes Milletatters im A bi nd-lande*, 2^e édit., Ixripxig, t. i,p. 172. Ebner, *Quelten u. Furschim. gen zur Geschichte des Missale lunianum, lier itatuuni*, Fribourg. 1890, surtout n. 71-02 ; Ebrcnscbiger, *Libri liturgici bibliulhectr apostolicm Vatican:*»* *munuscfipli.gr.* in-8^e. Fri-bourg, 1897; Fumagalli. *Dette antichltà longobardico-mitantsi illustrate con dissertationi dm monuri delta congregatione cisterciena di ÎAimbardia*. In-V, Milan, 1703, t. m : sur lo rit nmbrosien : L sur lu messe; 2. sur les heures; 3. sur daubes rds: Gerberl, *Monumenta veteris liturgliir Alt nmntcx*, in-V, Sahl-Rlaise. 1877. t r, Klonle, *tfeber ambrosianische Liturgie u. ambrosiamschen Gesang*, dans Ica Studien u. Mitthcihnujen mis firm Dencdclincr undilnn Cisb rcienser Orden. 1884.1.1, p. 346; t. It.p. 340; Lebrun, *Explication de la me^se*. Pari., 1715. t. n, p. 175; Paul Lc;ay. *Ancienne philologie chrétienne*, Le rü ambrosirn, art. dans la *lierne d'histoire et de littérature religieuses*, t. \mP.H2). n 6; Mahillon.Obsert'a/tonrSih ntu Am-brosiauo, dons le *Muneam itaticum*, 1687, t. i, p. 90-100; M. Ma-glstretti, *Heruldu, sive Ecclesia Ambrostan.i** *Kalcndarlumet Ordmes s.re. m*, Milan, 1894; hl., *Pontificate in ustim Eccle-sür Mediolanensis*, in-8^e, Milon. 1897; Id., *I.a liturgia amino-slang*, Milan. 1899, t. i (travail suns critique); Martèno, *De anti-ptiis Ecch si:r ritibus*, I IV, 2^e édit., Anvers, 1737, I. Hl; Miuchrlll, *lion vazioni al saggio critico sopra il rito ambrosiatio*, in-V, Milan, 1828; Muratori, *Liturgia Homarni vetus*, Venise, 1718, P. I., t. LXXtv; Muratori, *Antig. Itat, med. .rvi*, t. iv, diss. IATII. col. 833-9V); Manuel do Iteroldus *b l supra Magiactrttl*); PamcHus, *LUurglca Imtinurum*, Cologne, 1571, t. i, p. 299; Probst, *the ahendlündliche Messe, von fmif-ten bis zum achten Jahrhundert*, Munster, 1896. p. 8; *Die-tiunnaire d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 1373-1112.

P. Lijw

AME. Nous ne nous occuperons en ce moment ni de la vie future, ni de li liberté, ni de la connaissance, ni des forces de la raison. Nous ne traiterons même ici en entier que le sujet de la spiritualité^e do l'âme. Nous reviendrons ailleurs sur son origine, son unité, son union avec le corps, (k'pcndanl ces dernières questions se trouvent ordinairement mêlées â celle de la spiritua-lité, dans les livres de la Bible, aussi bien quo dans les ouvrage des saints Pères, des écrivains orientaux et même des th<5ologicsns latins jusqu'au x iip siècle. Aussi avons-nous cru devoir les réunir dans les articles que nous allons consacrer â l'histoire des doctrines chré-tiennes sur l'âme dans les Églises d'Orient el dans l'Église latine jusqu'au Xltl^e siècle. Il n'y avait pas lieu de poursuivre cette histoire commune pour les théo-logiens occidentaux «pii ont vécu â partir du xnr siècle, puisque chaipiv question a eu son évolution tout â fait imb'pendante â partir de saint Thomas d'Aquin. Ainsi les premiers articles qu'on va lire auront un caractère historique et s'occuperont de l'origine, de l'unité de l'âme el de son union avec le corps, aussi bien que de sa spiri-tualité. Les derniers au contrait «l traiteront seulement de sa spiritualité,qu'ils auront pour fin «l établir soit pardes preuves théologiques, soit par des preuves rationnelles.

Voici dans <piel ordre on trouvera ces divers articles : I. Ame dans la saint^e Ecriture. II. Aim^e. Ecrits sur l'âme considérée au point «le vue théologique. III. Ame. Doc-trines des trois premier*^e siècles. Cel article a reçu «les développements plus considérables, â cause do la diffi-culté de la matière. IV Aine. Développement de la doc-trine du tv^e siècle au xnr. V. Aine chez les grecs. VI Ann^e chez les syriens. VII. Aine chez les arméniens. VIII. Spiritualité de l'âme. Démonstration théologi<ljie. IX. Spiritualité «L l'âme. Démonstration rationnelle, d'après li doctrine «le saint Thomas d'Aquin.

I. AME data^e la eainlo itor* ara. I. Dénominations

do l'âme. II. Naturo de l'Arne. III. Psychologie biblique. IV. Unité de l'âme. V. Origine de l'Aine. VI. Résumé.

Je ne ferai guère que résumer Particle *Ame* de M. Vacant dans le *birtiumunre dr la Ihblr*, avec lrs modifications réclamée* par la différence de* point* de vue; et je inc contenterai de relever les données principales sans essayer de suivre le développement 'historique.

I. Dī.novīisvijos- de l'ame. — Il y a quatre mots dans la Bible pour désigner l'Ame, les trois premiers (*nrfes*, *nrfâmdh*, *rûuh*) dus à l'analogie du souffle (vent ou souille vital), le quatrième (*lêb*) (tant le nom de l'organe auquel on rapportait vaguement la vie intime de sentiment, do passion, dr pensée, *Néfcī* est d'ordinaire rendu en grec par ψυχή, en latin par *amnia*; il s'applique à l'animal comme à l'homme : c* < *st la vie et le principe de vie, el comme tel il a son siège dans le sang el meurt; c'e-t aussi le principe commun des sentiments el des passions, d< - pensées cl de la science; c'esl enfin l'être animé tout entier, homme ou bête, cl le mol en vient par là jusqu'à s'appliquer au cadavre ou jusqu'à faire fonction de simple pronom réfléchi. — *Nesûniâh* est ordinairement πνοή en grec, *spiraculum*, *halitus*, *spiritus* en latin; les emplois sont analogues à ceux de *nrfri* : souffle vital, vie el principe de vie. principe du sentiment, être anime. — *Ib'uih*, d ordinaire πνι5-ga, *spiritus*, esl tantôt le vent, tantôt le souille respiratoire (d un les sens dérivés : vie animale et son principe, principe des passions ou des resolutions, principe de l'intelligence el de la sagesse), tantôt l'esprit de Bien, agissant au dehors pour donner la sagesse et l'habileté, ou aussi pour punir. — *Lêb* (καρ^ia, cor) signifie le co ur, cl par suite le principe des sentiments des pensées, des résolutions.

Parfois *nefri* et *rûâh* sont opposés entre eux : *nrfri* alors s'applique aux bêtes, *rûâh* à l'homme; *rûâh* d'ailleurs ne se dit pas pour l'ame des bêtes (sauf l'exception célèbre, Eccl., m, 21).

Dans les originaux grecs, les mots ψυχή, καρδια, πνεύμα ont même sens que dans les Septante. Il faut noter seulement l'emploi plus fréquent de ψυχή pour désigner l'aine des morts, lame séparée; noter aussi l'emploi spécial de πνεύμα pour les dons surnaturels : d'où l'opposition entre l'homme naturel. ψυχικό (<mi-nialis homo), el l'homme spirituel, πνευματικό, si fréquente dans saint Paul, el que Tertullien, entre autres, tournera contre les catholiques; d'où encore, chez saint Paul, l'emploi du mot *pneumatique* pour distinguer le corps des élus, *spiritualisé* dans la résurrection. du corps *psychique* ou *animal* que nous avons ici-bas. — Enfin, les originaux grecs nous dirent le mol vou, principe pensant (en latin *sensus* ou *intellectus*), mot sans équivalent en hébreu, mais dont les Septante s'ôtaient servis parfois pour traduire *lêb* ou *riuih*. In somme, le sens et l'emploi des mots qui désignent lame dans la Bible restent vagues, et on ne saurait en tirer — à ne regarder que cela — de notions précises sur les doctrines.

II. N.vri tu DE j/λ μ ε. — La Bible enseigne ou suppose à chaque instant la distinction de lame el du corps. Diversité d'origine : le corps est formé du limon de la terre, el il est animé par le souffle divin, Gen., il, 7; séparation à la mort : le corp- retourne à la terre d'où il vient, l'urne remonte à Dieu qui l'a donnée, Gen., x.xxv, 19; Ps. cm, 29; Eccl., xn, 7; lame est dépouillée du corps comme d'un vêtement, Is., Liti, 12; Job., iv, 19; II Cor, v, 2; resurrection par Je retour de l'âme dans h- corps, E/ech., XXXvu; Luc., vin, 55; opposition fréquente entre les termes, *biipir* d'un côté, *lêb* ou *nefri* de l'autre. Job. xiv, 22; Ps. xv. 9. Enseigne-t-elle la spiritualité de l'âme? Oui, en termes équivalents; car elle reconnaît en l'homme l'intelligence, la liberté, la survivance au corps; elle distingue l'homme des bêtes,

opposant son âme (*rûâh*) qui monte au ciel, A la leur (n'/cf) qui retourne en terre, EccL, xn, 7; montrant l'homme roi de la création, Gen., I, 26, un pru au-de-*ou* des anges, ps. vin, sans qu'il puisse trouver parmi le- animaux aucun aide semblable a lui. Gen., il, 20. Enfin, ce qui est, à cet égard, plus expressif peut-être que tout le reste, elle le montre, seul dan* ce monde visible, fait a l'image el rts^mblanc- dt- Dieu, Gen., î, 26, grâce évidemment au souffle dont Dieu lui-même anima le limon, Gen., il. 7; que celte resst mblance soit entendue comme naturelle ou -urnalurelle. elle emporte la spiritualité.

III. psvciioi.OGtE mriUQt t — Bien d ailleurs dan* la Bible qui rassemble a un traité de psychologie. Nulle distinction entre l'âme et scs diverses puissances nulle distinction des pu>s.*ances entre elle*, nulle analyse enfin des <li!Tén*nl's actes pour lrs grouper ou le* distinguer, pour « n montrer les nuance^ délicates : le* pensées, les srnlimenU, lrs passion*. comme la vie même du corps, sont vaguement rapport'- a l'âme comme à l- ur principe ou à leur siege; lrs faits intime-, tant de con-naissancc que d amour, tant d ordre moral que d'ordre physique, -e passent dans le *arur*, sont des actes *du cirur*; les idées de connaissance se mêlent avec celles d'amour : le Sôgnvur c>mnad la voie des juste*, IVjioux de la paral>ole *ignore* les vierge* folles; les actes extérieurs -ont pris pour li mesure des actes intérieurs : si Dieu frappe, il est irrité; s'il punit, il hait et -e venge; s'il n'agit pas, d dort; ne pas exaucer, c'est ne pas entendre; lais-er scs parent* pour Dk u, c't-l les liair. Les originaux grecs, à cel égard, se distinguent a peine de* tk'iil- hébraïques : ils habillent de grec li p-ychologie juive — sauf exceptions cependant, comme l'adoption des quatre vertus cardinales dans le livre de la Sagesse, vin. 7. Tout cela évidemment est en dehor- de toute doctrine psychologique. Partout le langage courant est plein de ces locutions, cl nous les employons en français, partie sous l'influence biblique, pat î- comme expression spontan ! d'ur psy-chologique toute rudimentaire.

IV. I n it i: DE L'ame. — Sur l'unité d Ame dan-l'homme, que dit la Bible ? Au premier aspect, bien des textes M-mblcraient favorable* à une distinction entre le principe tic vie et le principe pensant. Nombre d'h» relique*, gnostiques, montamstes, manichéens, apollinarhdes, ont cru l'y trouver; quelque- Peres ont penche ver- la même opinion, et Joseph de Maistre inclinait a voir dans le n'cil de la creation de l'homme un appui pour lrs doctrines de Barthez. En lait, l'Ame, principe de vie corporelle, est d'ordinaire appelée *niféi*, et lâine, principe dc vie spirituelle, *rûâh*. Le cantique des trois jeunes gens dans la fournaise, Daniel, ni. 86, distingue lrs *esprits* et les *âmes* des juste-, Sainl Paul, en maint endroit, oppose l'esprit a lame, t semble les reganlcr comme distincts. I l'hes.-., v, 23; I Cor., il, Ii; xv. 45; llvb., iv. 12. Cn regard plus attentif donne une vue plus exacte. En prenant dans son ensemble le second récit dr la Genèse cl en le comparant avec le premier, on arrive à conclure que l'âme, pi incipe de vie, est aussi) Ame pensante qui fait l'hommr a l'image de Dieu et qui le distingue des animaux. Ailleurs, celle Ame, principe de vie, *neféi*, nous esl aussi présentée comme principe des op ration- spirituelles. Prov., xn, 10; Ps. Lxxxv, I; cm, I, 35; Prov., xix. 2; Ps. cxxxvin, II. Quant aux textes qui font difficulté, ils - expliquent sans peimi par le désir de distinguer soit ce que l'on a nommé plus tard la partie supérieure de l'âme et la partie inférieure, la vie de l'esprit et la vie des sens, soit, dans plu-ieurs passages de saint Paul, la vie naturelle et la vie surnaturelle. De même que l'apôtre ne refuse pas une Ame spirituelle a ceux qu'il nomme les psychiques ou les charnels, de même il ne prétend pas donner x pneumatiques une âme distincte mais simplement

un principe supérieur «l'opération. la grâce et le Saint-Esprit. C» si ain*i, noue le verrons, que la tradition catholique a généralement compris les doctrines bibliques, c'est en ce sens qu'elle a adopté les locutions de i.i Bible.

V. ORIGINE de l'ane. — Reste l'origine de lame. Li Bible nen parle expressément que pour l'âme d'Adam; fout a- qu'on |x·u| dire pour les autres, c'est qu'elle insinue la création par Dieu. Ongcne prétendait trouver R s id es sur la préexistence des âmes dans tien., vin, 21, Ps. civ, 9; cvm, 9-10; Sap., vin, 19-20 (texte ou M. Chaignet voit encore cette opinion, *Psychologie des Grecs*, t. in, p. 109, Paris, 1890); Rom., vu. 24; Philip., I, 23; mais c'est manifestement lui qui les y mettait. Les telles qu'on peut apporter en faveur île la ovation individuelle de chaque âme, sont de tout autre valeur. Ps. xxxi, 15; EccL. xn, 7; Sap., vin, 19; h r., xxxvm, 16; Zach., XII, I, Joa., v, 7. Un ne peut dire, pourtant, qu'ils soient décisifs, et c'est ce qui explique les hésitations et les divergences des Pères sur la question.

VI. RsumÉ. — En n Mimé, la Bible indique nettement la distiction de l'âme et du corps et la supériorité de l'homme sur la bête; la spiritualité de l'âme y est partout impliquée; son unité et l'identité du principe pensant avec*!»? principe vital se dégagent suffisamment, malgré quelques textes qui pourraient faire difficulté; la psychologie est des plus rudimentaires; sur l'origine immédiate de l'âme humaine, nul enseignement précis, nul texte décisif.

A. Vacant, dans le *Dictionnaire de la Dicit.*, art. A»nr, t. I, col. 453-477, Paria, 1895; Calœet, *Dissertation mr la naturelle Mme rt tur son état après la mort, d'après les Hébreux*, dans *fic. disseâtions*, Paris. 172»; en latin, dans Migne, *Cursus Script. sacnr*, t. mi. p. 721-748; \i/oun.ux. /.. N. <vati Testament rt les découvertes modernes, Pari*, 1890; Fr. MitZAC.li, *Sydem der biblischen Dsi/chologir*, 2* «dit., J> ipi<g, 1H·4; J. E. Beck, (5m der biblischen Seclmlthre, édiL, Tubingue, t»U; K. Nioc, *Die Johannische Psychologie*, Naïunburg, 1805; Th. Sini· n, *Die Psychologie des Apustels Paulus*, (êeUingue, 1897; H. Lucdemann, *Die Anthropologie des Apottels Paulus*, Kiel, 1872 (moins ud rem)· J. Frey, *Tud, Src-Irnglaube und Scelrnkult Im allen Israel*, Leipzig, 1898 (ne S'occupe ipi'incidmm· rit de notre sujet). Ouvrages plus généraux, les nombreuses théologie* bibliques des Allemand», en particulier: If. Schultz, *Altlcstum. Théologie*, 4· édiL, Göttingue, 188K; Kapcr, *Théologie des Alt, Testam.*, bcarbeitel vue K. Marti, Strasbourg, 1894; B. Weiss, *Lehrbuch der biblisch. Théologie des N, Testum.*, 6· édit, Berlin, 1895; Mr' Simar, *Die Théologie des hl. Paulus*, 2* édit., Fribourg-cn-Bringau, 1883; fi. Boltzmann, *Lehrbuch des Xeutrstam. Théologie*, Fribourg-r-n-Brhvi.vi, 1890; Bcy»chlugt *Xeutrstam, Théologie*, 2· édit., Halle, 1806.

.l. Bainvel.

IL AME. Écrits sur l'âme considérée au point de vue théolocjique. — I. Pens et auteurs ecclésiastiques grecs. II. Pères latins. III. Écrivains latins du viil« au xm· siècle. IV. Du xm· siècle au concile de Trente. V. Du concile de Trente au milieu du xvn· siècle. VI. Traite* modernes. VII. Histoire de la psychologie chrétienne.

« Pour faire savoir ce qu'est l'âme, disait Socrate a Phèdre, H faudrait une science divine et des traités sans lin. » Les premiers prédicateurs chrétiens «levaient fain? savoir a l« urs auditeurs ce qu'est l'âme, puisque la science «le l'ame est capitale dans le christianisme, notenm te, noverim me. Comme eux, leurs successeurs s y employèrent, éclairant b raison humaine par la a science divin· ·. «l il* lin ni â ce sujet < des trait» s sans (in ». Même incomplete, line liste de ces travaux fournira un premier aperçu «lu sujet, et aidera le travailleur û s'orienter. Je la donne ici, me bornant, sauf exceptions, aux traités *ex professo* sur h matière et ne m'occupant di- traites sur le libre arbitre, sur l'immortalité, et semblables, que dans la mesure ou ils peuvent tire utiles a notre sujet

L Pèbes et aiteius i «a i.ésmmiq i ls grecs. — Justin, Iltp t ψυχή (recueillait les opinions «les anriens philosophes el promettait de les réfuter). On avait cru l'avoir retrouvé il y a quelques années. Cf. IL Diels, *Veber dm antjebhcheti Justin II pt ψυχή*, dans *Sitzunff dH* nrhte der Kais. prruss. Akad. der Wissenisch.*, üerlio, 1891, p. 151-133. — Méliton «le Sardes, Ihp\ ψυ/η ζχϊ στόματο xai ci; το πάθο . H s'agit, sans doute, «l« l'âme et du corps «le Jésus-Christ. — Pierre d Alexandrie, Ikpt ψυ/ή, en deux livres ou plus, contre la préexistence origénisle. — Parmi les œuvres de Grégoire le t haumaturge, un Ilcpl ψυχή προ Tartxvōv. C'est. > iuf peut-être la courte préface, le Ilζpi ψυ/η de saint Maxim· h? Confesseur, et il est curieux «tue ni Eessler-Jungtnnnn, m llarnack-Preuschen, ni Balillol, ni Ibrdcnnewcr, ni aucun éditeur, ni personne que je sache, n'en ait fait la remar<jiie. Y aurait-il eu «le Grégoire un llepi ψυχή, occasion «le la méprise? — Clement d Alexandrie se promettait d » enrv Ikpt ψυχή contre le* gnostiques. La-t-il fait?—Origène n'a pas de traité distinct sur l'âme. Mais son Ikpt ανχστάσχω, en même temps que de la r» *urrcclion el de la vie future, s'occupait aussi «le l'origine de lame. — Methode de Palare, rvrtpie d Olympus, Ikp'i άv3?τάσ<ω, contre Origène. P. (i., t. xvm, col. 265; Ikpt αvτχξιοισιου, Du libre arbitre: Eusêbc de Césarée en cite un long extrait «μ il attribue a un certain Maxime, lequel, selon llarnack-Preuschen, n'a jamais existé. P. G., t. xxi, col.569*584; cf. /*. («.,t.v, col. 1337-1356. Voir Ronwetsch, *Methodius von (Hynipus*, Erlangen et Leipzig, 1891. *De lu vie et de Tacte raisonnable*, conservé en slavon, traduit dans llunwetsch. — Eustathe d'Antioche, un Ikpt ψυχή. parfois intitulé *Contre les philosophes*. — Parmi les œuvres d'Euseh· «h? Césaréc, d'intéressantes homélies sur Dieu incorporel el invisible, sur l'âme incorporelle et sur b pensé-»? spirituelle (en latin seulement). P. G., I. xxiv, col. 1127-117Ü. — Alexandre d'Alexandrie, meme titre que Méliton, dont peut-être ce ne serait qu'un extrait. P. G., t. xvni, col. 518. — Diodore de Tarse, Ihpi ψυχή, contre diverses hérésies (entre autres Origène), selon Suidas. — Grégoire de Xysse, Ikpt κατασχω ή ανθρωπου, P. G., t. XLiv, col. 125-256; Ikpt ψυ/ήζ ζαϊ άναστάσιω, P. G., I. XiVi, col. 12-160. Parmi ses œuvres, un Ikpt ψυχή, P. G., t. xtv, col. 188-221: ce sont «leux chapitres du traité de NémiS-sîos (ci-dessous); conclusion «pii sernhh* acquise, contre Nirschl, cf. Fessler-Jungmann, l. i, p. 576; de même, deux homélies sur *Furiamus hominem ad imagiumi et similitudinem nostram*, P. G., t. xijv, col. 257-298, qu'on attribue aussi â saint Basile, mais qui ne paraissent cire ni de l'un ni de l'autre, voir Fessler-Jungmanu, l. i, p. 580. n.2; et un fragment: *Quid sil hoc ad imaginem Dei cl ail similitudinem*, P. G., t. XIIV, col. 1327-1316. lequel est probablement «l'Anaslase b· Sinaite. Voir Fes*ler-Jungmanii, *ibid.* — Némdsios, Ikp\ σ^σιω; ανθρωπου, souvent cité sous le nom «le Grégoire «le X^sc. P. G., t. xi., col. 501-817. — Em « «lu Gaza, *Théophraste ou Dialogue sur Timmortalilê de Tdme. cl la résurrection*, P. G., t. i xwv, col. 871-1004. — Il semble que lo Pseudo-Denys ait eu aussi son Ikpt ψυχή. — Jeun Philoponos, commentaire sur le Ikpt ψυχή d'Aristote, édité â Venise, 1535. — Maxime le Confess»tur, Ikpt ψυ/ή, P. G., I. xci, col. 353-361: attribué parfois a Grégoire le Thaumaturge cl inséré parmi ses œuvres. Du meme, *Epist.*, vi.n l'évêque Jean de Cyziipie, traps τοῦ ὅτι ισώματο ιστιν ή ψυχή, P. G., I. χα, col. 12 »-133; *Epist.*, vil, sur la vie et les opérations de liinio apres la mort, P. G., I. xci, col. IXLilO. Cf., parmi ses opuscles, les explications sur la volonté* » t ses act< s divers, P. G., t. xci, col. 12-20. — Psellus, divers opuscles sur l'âme, P. G., I. <a mi. colL 1020-1110.

IL Pit iés latin* — Tertullicn, *De anima*, P. Lf t. n, col. GH; » ditio» criti«(U«* d.»ns le *Carpus scriptorum ecclesiasticorum* de \..nuc, t. xx, 1890. Laclancc, *De*

opificio hominis, /, t. vi. col. 761; édition critique dans le *Corpus de Vienne* t. xxvn, 1893. — S. Ambroise, *De hotte et anima*, P. L., I. xiv. col. 501 «Lins le *Corpus* de Vienne, t. xxxn, p. 611; plutôt mystique que philosophique. — Publié par Cispari dans *Kirchenhistorische Anerdota*, t. i, Christiania. 1883, p. 225-217, cf. p. xi-xm : *Altercatio S. Ambrosii contra eus qui animam non confitentur esse facturam aut ex traduce esse dicunt* : ix'cnX j>as «le saint Ambroise. — Parmi les œuvres de saint Jérôme, P. L., t. xxx, roi. 262-271, une lettr *Dr origine animarum*, extraite, en grande partie, des Pères, et surtout «lu saint Jérôme et «le saint Augustin, que le compilateur fait dialoguer ensemble. L'auteur a *» en dans la familiarité de saint GatidiOM*, martyr, n. 8, s'vit., p. 263; il sait le grec et il se donne comme insulaire, η. I, lac. cit., col. 261. — S. Augustin (voir toujours le chapitre correspondant des *Hrtrat tâtions*), *Dr immnrtahtatr animir*, P. L., t. XXXII, col. 1021-1031, continuation aux *Soliloquia* ; *Dr quantitalcanimifibid.*, col. 1035-1080; *De libero arbitrio*, *ibid.*, col. 1221-1310; *De duabus animabus contra Manidueos*, P. L., t. xi.ii, col. 93-112; *Ad Orosium contra Priscilliamstas et On-genistas*, *ibid.*, col. 669-678; *De anima et cjus origine*, P. L., t. xi.tv, col. 475-518. Il faut joindre l'intéressante correspondance avec saint Jérôme sur l'origine de l'âme. — Parmi les œuvres de saint Augustin, un traité *De spintu rt anima*, P. L., t. xi, col. 779. C'est une œuvre «lu mi- siècle. Saint Thomas dit quelle e-t d'un muin-cistercien, cl qu'elle a peu d'autorité, *Q. disp. dr anima*, a. 12, ad 2.*; S'uni. then!, I., q. t xxvn, a. 8. ad b-. Cf. Schwane, *Dngmcnge&chichte*, t. in, p. 337. Stock), *Gcschichte*, t. i, p. 389, l'attribue a Alcher (ou Augier) de Clairvux. — Julianus Pomerius, *De natura ammo? rt qualitate ejus*. 8 livres (perdu).— Claudirn Mamerl, *Dr statu anima?*, P. i.m, col. (»97-780. Édition critique dans le *Corpus* de Vienne, t. xi. 1885. — Cassiodorv, *De anima*, P. L., t. lxx, col. 1280.

III. hit xm- au Mir siècle. — Alcuin, *Dr auim(F ratione*, P. L., t. ci, col. 639. Cf. col. It<4). — Haban Maur, *Tractatus de anima*, P. l., I. ex, col. 1110. — Ilinemar, *De «in(TMrt rt multiplici anima* ratione*, P. L., I. exxv, col. 931.— Guillaume de Champeaux, *De origine anima**, fragments dans /*. L., t. ci.xxiii, col. 1013. Ilaurêau ne repartie pas l'attribution comme certaine. *Ihst.delaphit. seul.*, 1" pari, p. 322. Mais cf. Michaud, *Guillaume de Champeaux*, Pans, 1867, p. 106. — Arnould deBonneval, *Paradisus animir*, cf. Ilaurêau, *Hist. de la phil. seul.*, 1" part., p. 186. — Parmi les œuvres de Hugues de Saint-Victorun traiteen i livres, *Di?anima*, P. J., I. ci x x mii, <ol 166. Le second livre n'est nuire que le traite *Despirituel anima* souvent attribui* a saint Augustin. Voir rides-us. Schwane le trouve digne de Hugues, mais non pastes trois autres, *lue. rit.*, p. 337. Aussi un *De unione corporis rt spiritus*, *dud.*, cul. 285, M. Mignon le croit «le Hugues. — Guillaume de Saint-Thierry, *De natura corporis rt animir*, P. L., t. ci.xxx. col. 695. — Isaac de Stella, cistercien, *Epistola dr anima*, P. L., t. xciv, cul. 1689-1896.

On peut regarder comme une introduction aux traites scolastiques «lu xm siècle plusieurs œuvrrv écrites «Luis la seconde moitié du xn- siècle ou dans la première du xm% soit traductions de l'arabe, soit essais pour adapter aux temps nouveaux Aristote ou les Arabes :

Liber dr ramis, qui a eu tint d'influence sur la scolastique, rt lait grande paît à l'âme, 6dit<; par Hardenhewer, Frihourg-en-Brisgau, 1892. Cf. *Zeitschrift fur kathol. Theot.*, 1883, p. 384«88; Ilaurêau. *Phil. scol.*, IP part, t. i, Paris, 1880, p. 16-53.— Honiin. Gundissa>linus, *lie anima*, cf. *Drvue thomiste*, 1897, p. 726, η. I ; *lie ammu immnrtilatlr*, publié par G. Bulow dans lrs *lieitrùgr* de Itoumker, Munster. 1897. Semble rire autre chose qu'une traduction de l'arabe. — Joan. Hispalensis

dean de S<'villr), *De differentia amm;r et spiritus*, publie dans la *IhbliOtheca plnb><fphoru ni med tr elat'ui*, t. il, Inspruck, 1878. Simple Induction «lu m* «lecin philosophe (à)S U ben-Luca, nretorien. — L- deux traités *Dr motu cordis*, l un d'Alexandre Nreckarn. l'autre d Alfred l'Anghris (Alfred «l- Sereihel). Cf. Haut ni *rit.*, p. G3, 65. — Guillaume «l Auvrrgn- (< véque de Pan*), *De anima*, édition P.L b fi-ron. Orban-. 1671. t n. bu même, *Dc animir immortalitate*. n <l go. rc «pi«* le trait<; même de Gundis-alinus V«>ir ci*des«u«. — Hubert Grosse-tête («véque d«» Lincoln). *Disputatio ammae et cmqnrnt* (« n vers), publié par Ld. du Mèril; *Dr Deo, angelis et anima*.

IV. bl XIII. SIECLE At CONCILE de Tπεχγε. — Jean de la Hochelle, vers 12i0, *Summa de anima*, publié a Pr<lo un 1882. Cf. Ilaurêau, *Imitas*, ico/ ,11- purt.,L !, p. 195 sq. — Trait- i) *e multiplici dcfiniwne pctUnlia-mm anima**. Cf. Ilaurêau, *JVoïcei et extraits*, x. v, p. 15-18 — Albert le Grand, *Dr homine; De natura et on-gine animir; De imitate inbtccclus contra Arrrrroistas*, et passim. — S. Thomas. *Qui xt. disp.*, *De anima*, *De spiritualibus creatw is*; Opusc. *Dc undate intrUectus cont)*a Averrmstas*, et passim. — Siger de Brabant, *De anima intellectiva*. Cf. Haur- au. *Philus. s&L,l.* 11. p. 132 sq. (sauf l'erreur «fui fait de Sigcr un di-« iple «l comme un continuateur de saint Diomas); Mandonnrt. *Sigcr dr Brabant et l'averroïsne latin au xrtr siiete*, Fribourg (Suisse), 1899, ou dans *Ile\ or thomide*, 1895 sq., dans lesBe</r<ipedeBaufnker,t. π, fuse. G. Munster, 1898; l'étude de Bâunikcr sur h vie cl le- «crit- de Siger. — Raoul Le Breton. *Dr anima*, cf. Haur au, II port., L il, p. 273. — Henri de l^ngrn>tein (Ilenncus de Hassra), *Colloquium de amnin a-ndiciombu*, Str.i^lourg. 15()7. — Barthélemy Sibylla, *Sprculun, prregnar* («< q>x- itionum, sc. de animabus rationalibus m ronjumto et separatis, Borne, 1193. — Jacques Catnpbaro- *De immortalitati? anima**. Cosenza, 1478. — Guillaume HoupeLmde, *Dr imrnui tahtatr amma cl statu post mortem*, Paris, 1191. — Louis de Hilsberg. *Tntogium animir*, Nuremberg, 1198. — Jacques Btulu-, turea curuna (sur lame, immorlalit-. facultés, spiritualité), Venise, 1196. — Jean Pic de la Mirandole, *Dr humims digmlate*. — Mar-ile Ficm, *Throlngm plutonus? de anim.i immortalitate libri XVIII*, Florence. 1188. — Melchior Frizzoli, *Dialogi dc anima*. Milan. H9i — Christophorus Marcellus, *Universalis dr anima tiOdt-tions opus*, Venise, 1508. — Antoine Trotnbetta, *Tni-ctalus de ammam plun/ivafionc contra .l<enuislas*, Venise, 1198. — Augustinus Triumphus, *Tractatus dr txujm tionc anima* Bologne, 1503. — Wimpina (= Conrad Koch), *Zl- nobilitate animarum* (en vers).

Mentionnons aussi les commentiteurs du *Dr anima* d'Ai istole. Sans prétendre les indiquer lotis, on pont citer : Albert lu Grand, saint Fhomas, Seul. Jean Buri-d.m. Jean de Jandun, Gilles de Rome, Humbert de Prulli, Gratiadei d Ascoli. Gn poire de Rimini. Pierre d'Ailly, PaugusHn Alphonse, Dominique de Flandre. Gérard Ilarderwyck. Javelle.

V. DI CONCILE DE Tili MI AV MILIEX DI XMt< <II:(IF. — Nous trouvons encort â c* tie «-po<jue de nombreux commentateurs du *Dr anima* d'Aristote : François dr Silvestris, dit Ferrnriciisi-. Banei. Tolel, Molina (iné-dit>. Janpies Zabarella, Zanardi. Barth. Amico, J. Martine/ de Prado, Fr. M. del Monaco, les professeurs «lAlcala (Complutenses), Silv. Maurus Ajoutons les commentateurs de la somme de Saint Thomas.— Parmi les traite- scolastiques, citons Su.irel, *Dr anima*, Lvon. 1620. dernière entreprise interrompue par la mort (au MI' chapitre). L'œuvre entière est pourtant de Suarez (sauf, semble-t-il, quelques titres) par l'adaptation au plan nouveau d'un cours de jeunesse complètement r dig< par l'auteur. — Fromondtis, *De anima*, Louvain. 1619. — Duhamel, *De mente humana*, Paris,

Tlicil, LolfiiJgi 1893; P. BatifT-J, Ancienne* *littératures chrétiennes*. /<* *hthrutarr grecque*, Pad*, 1h/7 (cn attendant l'abbé Ix'jay peur la litU'ralurc latino);

p< ur Pêpoque | Mn-diquc (jusqu'à » dnt J «k?re <t καίτλ Jean Daroa>ci*no) : O Hardenbowrr, *Palroloyie*, Fribourg-rn-IJrisipu, 18M (trad, franç., Pari", 1809), mieux au point quo rnMne U dernière t'dllh n dc I c der, *hintitiiliunrii patrologise*, Irrepruck, 1890 m|.

Pour lea P< ren lutins: Ebert, *Histoire générale dr la HUfra-* (iirc du nioj/t/i *en Occident*, trad dr l ullrmand, Part#, 1883 aq.; <l in <> dli r. *Histoire générale des auteurs *ucrrs rt rccles.*, Paris 17/1-17i3. Voir In *Table générale*, par Itondet, Paris, 1782, au mot *A me*.

Pour lea Perea rt kt acoLv-tiqiicM : L'ebcrwrg-Heinxc, *Geschichte drr Philosophic*, t. n, Berlin, 18 «8; Ilatirtau, *Histoire dr la philosophi* scutuAtiqm.*, Paris, 1872 el <880; Id., *Notices rt Hrtruits den manuMct its*, Parif, 1890 aq.; dr Wulf, *Histoire de la philosophie médiéale*, b.uvaln. lîM).

Pour lea temp* modemea (11(0-1831): Hurter, *Nomenclator litcrarms rccentions theologi/r*, In-pruck, t. IV. 1890, dr lliO à 15(3; t. i-in, 2' «dit., 1892-1KO, dc 1561* 1804 (ne s'occupe directement que des Irritée théUugiquca).

J. IIAINVEL.

III. AME. Doctrines dos trois premiers siècles. — I. Comment se posait la question. II. Saint Justin. III. Taticn. IV. Athénagore. V. Saint Innée. VI. Terlullien. VII. Clément d'Alexandrie. VIII. Oiiigène. IX. Vue retrospective : Origène cl Terlullien. X. Arnobe. XI. Lac-lance. XII. Ilésumé. I-i question de lame au début du iv. siècle.

Il court tant d'erreurs. il régné tant d'incertitude el de confusion sur la doctrine de lame chez les Pères anténiecéens, qu'il est nécessaire d'insister el de mettre les textes sous les yeux du lecteur. Fous ceux qui s'int'-'ressent aux origines el à l'histoire des idées comprendront qu'oa fasse la part lres grande â ces premiers essais tentés pour exprimer ou pour expliquer les cnqances chrétiennes.

L Commem se posait la question, — l» *La question parmi le, philosophes païens*. — Quand parut le christianisme, une grande incertitude régnait dans les questions de l'âme. A la base, absence de toute idée claire sur la création, cl partant sur l'origine de lame : on esl dualiste, matérialiste, panthéiste, la vraie expli-cation reste inconnue. Privée de celle lumière, la science de lame ne pouvait se constituer. La notion du spi-rituel sciait obscurcie de nouveau apres Aristote et Platon; les doctrines les plus diverses se mêlaient dans un amalgame confus. Ψυχή, âme, principe de vie, et πνιύμχ, esprit, ne présentaient rien de net â la pensée. Tandis que les épicuriens restent grossièrement maté-rialistes, les stoïciens font du monde un animal immense animé par Dieu même; chaque âme est une parcelle de celte âme divine; par une curieuse confusion entre limage el l'idée, on lui attribue par l'imagination le> propriétés du souille matériel, mais, pur la pensée, on spiritu dise ce soufflo, et ainsi, sans paraître s'en douter, on donne a une même substance les propriétés incom-patibles de la inotiere et de l'esprit. Les platoniciens — dans la nu "lire ou il y on avait — mêlaient également âme et corps en niant qu'il y eût âme sans corps, ni corps sans âme; ils regardaient laine comme immor-telle, mais aussi comme incrvêe; ils en faisaient une parcelle de Dieu. Sur la distinction entre lame de l'homme et celle des bêtes, sur l'unité d âme cn l homme, sur h- rapport du ζνιυμ.3 à la ψυχή dans chaque homme d sur celui dc l'âme individuelle a l'âme «lu monde, sur la nature et l'origine du composé humain, rien quo des notions confuses et indécises. Un chaos d'où sortiront bientôt les systèmes gnostiques el le néo-platonisme. Les premiers Pères n arriveront pas tous à se dekir-ra-ser de ces vues incohérentes : Talion se brouillera dans li théorie de son πνβύμζ; Terlullien continuera de dire que l'âme est corps, ce (pu n'est pas corps n'étant rien; Clément se perdra à distinguer les diverses âmes ou jurlies de lame. Ils affirmeront le dogme en ses

points rs«enlie!s; ils ne «auront le philosophe qu'avec leurs idées confuses d» philosophes.

D) «iflH 6* rappeler lr« exp^u n« de laiertoe. de Virgile, dn Sénèque, d Éplctrta. !>· Pères eux-même r. u« n n-rlgnrnt très bien M cc βv/rL Voir notianmem JaMin, dément, Terlullien, Orl-g» ne, Ncmerioa. On peut o riAull r atu&i. outre le* bbloirr» «« la phfli sophle : J. Simon, //croie <IA terandrie, Parle. 1W; H. Sic-H ci, G(<chichle drr Psychologie, CMh». 1W «q.; Cheignet, *La psychologie d^ Grecs*, L m-v. Parie, 1k*, .,*O.

2 îai question pour les premiers chrétiens, — *Épilre à Dlognéte*, — En face des incertitude^ rt des erreurs païennes sur les questions de l'âme, l'Écriture el, a défaut d'enseignement evpres sur cr point, les exigences logiques de la doctrine révélée offraient aux premiers chrétiens une lumicre sûre pour guider, a l'occasion, leurs recherches ultérieures». D'autre port, quelques-uns des dogmes chrétiens, celui du péché originel surtout ct dc h prédestination, l'insistance de saint Paul sur la servitude du péché., sur la lutte intime entre la chair et l'esprit, sur la distinction entre les charnels et les spi-rituels, «ur notre vn .supérieure par l'Esprit-Sainl. tout cela soulevait des problèmes difficiles sur la liberl*. humaine, sur l'origine de l'âme, sur son unité dans chaque homme; tout cela remettait les chercheurs cn face des questions agitées dans les écoles philoso-phiques et devait suggérer sur plus d'un point a des esprits imbus des opinions platoniciennes dis solutions analogues a celles dc Platon et de ses disciples. Tant qu'on se contentait d'affirmer les vérités pratiques, tant qu'on catéchisait sans philosopher, renseignement était sûr el net, la difficulté commençait avec l'explication philosophique. Un passage célèbre de Fépllre a Dio-gnèle esl instructif a cet égard. Que celle pièce mysté-rieuse soit ou non des tout premiers siècles, peu im-porte ici : elle rellele certainement les idées depuis longtemps courantes, car ces idées sont ici supposées. L auteur, pour montrer ce que sont les chrélien* |>our le monde, part de ce qu'est l'fune pour le corps. Je cite les premiers termes du parallèle : · L'âme esl répandue par tous les membres du corps... L'âmo demeure dans le corps mais vile n'est pas du corps... Lâtne est con-tenue invisible dans le corps visible... Li chair poursuit l'âme, la hait, lui fui la guerre, sans en être injustement trait e. mais étant seulement empêchée de satisfaire «es convoitises..· L'âme au contraire aime le corps et les membres, quoique haie elle-même... L'âiin esl. il est vrai, enfermée dans le corps, mais c'est elle qui donne au corps son unite consistante..· Lame immortelle habile dans une lente mortelle... L'âme. mal traitée à l'égard du boire et du manger, s'en trouve d autant mieux... > P.G., Lit, col. ftTU. Cf. Funk. Opera *Patrum apasLdicnrum*, 1.1, p. 319, Tubingue, 1^>7.

IL Sa int Jist in. — Ni l'inquiétude philosophique, ni les exigences de h lutte contre» les gnostique* ne pouv aient se contenter de celle simple affirmation de la vérité. Justin ouvre la voie. Lui-même a mis en face, en rap-portant son entretien avec le mystérieux vieillard qu'il rencontra au bord de la mer, ses doctrines de plato-nicien, avec leurs incertitudes, et « la vérité » que le christianisme lui apporte. Le philosopho admet nette-ment une âme spirituelle, capable, selon lui. de voir la divinité, l'immatériel. *Dial.*, iv, /*. G'.., L vi. col. 181-181. S'il la croit de même nature que celle < du cheval et celle de l'ane >, c'est qu'il regarde celles-ci comme spi-rituelles aussi; c'est le corps qui les rend pour le moment incapables de toute operation spirituelle, *thbuL*; celui de l'homme esl bien un embarras aussi, p<is au point cependant de rendre impossible toute vision de Dieu. *Ibid.*, col. kC>. Cette âme a une certiine jkirenté avec la divinité, et non pas purement morale; car < elle est divine ct immortelle, partie de al esprit royal >, *ibid.*, col. 181, dont Platon avait parlé et dont parlaient aussi les gnosliques. Sur foi igine de celte âme el sur son

anion avec le corps ! n'a pas d'idée précise : il admet une certaine pr* existence dont elle n'a pas conscience, non plus que des existences successives qui donent suivre Celle-ci. *Ibid.*, col. 485. D'ailleurs, sans reconnaître expre*. ment que l'âme est ctvée, il n'ose dire, avec * certains platoniciens, qu'elle est αγέννητο, non engendrée »; car lui veut que h* monde ait commence, *Dial.*, v, *ibid.*, et quand le vieillard conclut que donc les 'unes ont été fail' s aussi (γεγο,έναι), puisqu'elles "ont faites m moins pour les hommes et pour les bêtes, si l'on se refuse a dire qu'elles ont été faites chacune avec son propre corps, Justin se rend à la conclusion. *Ibid.*, col. 488. Quant à déterminer de plus pn s la nature de lame, les philosophes, dit le vieux maître. n« le sauraient dire. Justin le Concède. *Dial.*, iv, col. 485. En face, la doctrine chrétienne exposée par le vieillard Sur la spiritualité on est d'accord : « Elles peuvent penser (voefv) qu'il v a un Dieu, que la justice c* l une belle chose comme aussi |.i piété. Sur ces points, je suis d'accord avec toi. » dit le vieillard. *Ibid.* Mais voici rie quoi dérouter. Au lieu de partir de là pour prouver l'immortalité, tout l'effort va, au contraire, a montrer que l'âme est immortelle non par nature, mais par la volonté de Dieu. *Dial.*, vi, col. 189. Voici plus encore : < De même que l'homme n'est pas toujours, et qui le corps n'est pas toujours uni à lame... de même quand il faut que l'âme (ψυλήν) ne soit plus, l'esprit vivifiant s'en va d'elle (ἀζέστη ἀπ'αὐτή τὸ ζωτ:χόν ττ*:ζμα), cl d n'y a plus d ame, mais (die aussi s'en retourne là d'où elle a été prise. » *Ibid.*, col. 492. Ce n'est pas le lieu d'examiner les doctrines de Justin sur l'immortalité Mais qu'est-ce que cet esprit vital présent« ici comme distinct et séparable de l'âme? (le ne saurait être l'Esprit-Saint; car. a ce compte, les âmes d« * m chants ne seraient pas immortelle*, contre l'affirmation « xpr-r-sc du vieillard. *Dial.*, v, col. 488. Serait-ce donc une partie supérieure de l'âme, distincte d'elle? Non plu*; car. à ce compte, il n'eût pas fallu dire. *lac. cil.*, que lrs dmes (ψυ/ᾱ) font immm telles. En fait, l'expression est quelque peu inexacte, mais la pensée n'est pas douteuse. Tout préoccupe de montrer que l ame n'est pas, comme Dieu, la vie par essence, ni par conséquent «—endettement immortelle, il la montre recevant de Dieu li vie, et retombant dons le néant dès que cet influx divin cesserait cesser de vivre, c'est pour elle cesser d'etre, el donc, non plus que l'être, la vie ne lui est < **entir|te. *Dial.*, vi. col. 489, Cela cinpoitr pour l'âme une certaine composition de l'être et de l'rs*ence. rien de plus; et l'on irait contre la pensée évidente de celui qui parle en poussant plus loin la comparaison avec la composition de l'âme et du corps.

L identité du principe vital et du principe pensant c*t partout supposée. L'homme est défini un animal raison-ηαίτν,λογιχόνζών. *Dial.*, xci n, col. 697. Dans *VApologie*, i. 8. col. 337, il parle des damnés souffrant dans leurs âmes et dans leurs corps; il ne connaît pas de troisième partu. Il définit le Christ comme fera saint Augustin, corps, vertu· ct âme : corps < t âme pour marquer sa nature humaine; verbe pour marquer l'élément divin, dont JiHtin, comme on wit, aime à voir tes participation* dans l'humanité. XpoL, n, |0, col. 460.

L inu r*t esprit.vo- iotv«; r est elle qui pense ct peut connaître Dieu, c'est elle qui, apns cette vie, le verra, non par ws propres forces, comme le supposait le philosophe, mais par un don surajouté du Saint-Esprit, άγ m Γ.εὐμχτι κιχοσμημKo. *Dial.*, iv. col. 484; cf. col. 4K», et *Dial.*, v, col. ISS Sur l'origine ile l'âme, le vieillard ne se prononce pas explicitement; mais il laisse a.*/ cnlendr« que, selon lui, Emu· est créée de Dieu, cl cr ér avec le corps. *Dial.*, v, col. 488. texte ci-dr*u*

Il n'»*t pa* sûr que le traité *Dr la résurrection* -oit de Justin; maison s'accorde aujourd'hui â y voir une œuvre du même temps, ou peu s'en faut, cl du même esprit.

Nous pouvons donc y chercher un supplément de doctrine sur les points que le *Dialogue* l.d**ed.ms l ombre. Amené par la nécessité de son sujet, l'auteur, comme feront tant d'autres après lui, arrive a une conception singulièrement nette du composé humain ct de la part du corps dans l'homme. Mais ce qui nous touche ici, c'est qu'il ne voit dans l'homme que deux parties substantiellement unies, l'âine et le corps. C'est à celle âme, principe de vie, qu'il doit d'être raisonnable. Ce n'est pas Platon qui lui avait enseigné ces doctrines si pn'-cises sur limité humaine. « Quesl-ce que l'Iomiiic, sinon l'animal raisonnable composé d'âme cl de corps, τι γάρ ἐστιν ὁ ἄνθρωπος.»τ:Λ.; α)/' η το Ιζ •l'vχή ζα. σώματο σ^νεστό ζών λογιζάν; l'âme donc, par elle-même, est-ce l'homme? Non, mais l'âme de l'homme. Peut-on donc appeler homme le corps? Non, mais il s'appelle le corps de l'homme. Si donc de ces deux parties aucune, prise a part, n'est l'homme, mais si c'est le composé des deux qui reçoit le nom d'homme, et si Dieu appelle â la vit cl a la résurrection l'homme, ce n'est pas la partie, c'est le tout qu'il appelle, c'est-à-dire l'âme et le corps. » *De reiurr.*, vin, G., t. vi, col. 1585. Peut-on être plus nettement </ic7iotomish?, aflinner plus nettement el la spiri-tualité de l'âme et l'identité de l'âme spirituelle cl du principe vital? Un pourrait relever, *ibid.*, maint pas-sage d'où se dégage la même doctrine, celui notamment ou, bien avant Musset, il compare l'âme el le corp* i une paire de ho ufs incapables de labourer chacun â part, col. 1384. Mais, voici qui fait difficulté : < Li tv-surrection regarde le corps de chair qui est tombé. Car Γi spnl (ζνεΟμα) ne tombe pas; l'âme (ψυχή) est dans le corps, il ne vil pas sans âme. Le corps, quând l'âme le quitte, cesse d'êlre. Car le corps est la demeure de l'âme, el de l'esprit l'âme est la demeure, οἶχο γάρ το σώμα ψυχή, πνεύματο βί ψυχή οἰκο. <es Iroi* choses seront sauves en ceux <lui auront en Dieu une espérance. sin-C4*re et une foi sans hésitation. > *Ibid.*, x, col. 1589. Quelques-uns comme Scmisch, *Justin der Märtyrer*, t. il, p. 361, Breslau. 1840-1842. ont conclu de là au trichotomisme de Justin. De fait, cela est bien obscur, d'autant plus obscur que nous n'avons pas ce qui pré-cède. Mais est-il critique de ne tenir aucun compte des passages les plus clairs, comme sont ceux du chapitre vm, pour s'en rapporter a une phrase séparée du contexte, difficile â comprendre? L'auteur parle, sans doute, comme fera plus lard Irenér, et cet esprit doit être rEspritSaint, avec la grâce, siégeant dans l'âine des justes, car c'est de ceux-là qu'il s'agit. Les phrases pracédentes imenaicnl probablement celte idée. En tout cas, ce qui suit nous remet aussitôt en plein dichotomisme : il n'y est plus question que d'âme et de corps, d'âme immor-telle jur nature el de corps mortel.

Dan* le *Dialogue contre Tryphon*, nous avons vu le vieillard refMjusser les idées de Platon en ce qu'elles ont d'émanatiMe. Un a voulu voir ces idées dans le traité *De la resurrection*. Ce sont les adversaires de la résur-rection qui parlent. On ne peut, disent-ils, arguer de l'âme au corps, car l'âme est incorruptible, partie de Dk u et souille de Dieu, μέρο ούσα του ΘεοΟ και ιμφύ-σημα. el voilà pounpmi il a voulu sauver ce (pii est a lui el lui est parent, το ιδιον και συγγενέ; mais la chair est corruptible et n'est pas de lui, καλὸνκ ἀρ»' αὐτοΟ, comme l'âme». *Ibid.*, \u, cul 1588 Mai* l'auteur ni* prend pas ces paroles à son compte; il sen *erl seulement pour argumenter *ad hominrm*. On ne peut rien conclure de la contre le *rreahanisme*.

Pout résumer, JuMin a. pour ainsi dire, amorcé toutes le* question* *ur l'imc. spiritualité, identité du principe vital et du principe pensant, origine, selon que l'occasion s'en présentait, cl *s solution* Ont déjà celles de l'avenir. Il restera à préciser çâ et là. a coordonner les faits, à se mettre en face de* objrdio» * <l d< * erreurs nouvelles pour affirmer plus nenu r' r vérités contestées.

En attendant, les gnosliques vont tout brouiller, tout ramener en arrière, retomber bien au-de«sou* de Platon el d'Aristote, avec leur*· deux principes, l'un bon qui se montre dans l'âme intelligente, l'autre mauvais qui domine dans le corps et dons la partie sensible; avec leur division dos homin' s en *pneumatiques*, *ptychupte**, *hyliques*, selon l· prevalence du principe spirituel, animal, matériel; avec leur trichotomie, conséquence de la distinction essentielle qu ils incitent entre l'âme sensible et l'âme spirituelle, irréconciliables entre elles comme le lion et l· mauvais principe dont elles émanent respectivement. b ailleurs, l'âme spirituelle elle-même n'est pas créée de Dieu, ni â son image et ressemblance; elle est l'œuvre ou l'émanation d'un *rem* inférieur. Cf. Schwane, *Dogmengeschichte*, 2· édit., t. i, § 51.

111. ΤΙΤΙΕΥ. — Comme auteur du Προ Ἑλληνα , .tux Greri, Tutien est-il, dans ses doctrines sur l'âme, plus près de Justin, son maître, ou des gnostiques, auxquels il finira par s'allier? Les anciens Pères, qui l'ont loué et imité, nolui reprochent rien; beaucoup de critiques le trouvent orthodoxe, entre autres dom Moran. Mohler, l'reppel; en revanche Petau, Huet, Dupin lui <onl sévères; la plupart des Allemands trouvent chez lui toutes les erreurs. Cf. Freppel, *hrs apologises chrétiens au ir siècle*, leçon n, p. 35. Schwann, l. I. §52, regarde comme évident que son anthropologie a des teintes gnostiques, p. 323. Voici les textes; on verra combien l'expression est souvent Huilante encore entre une vérité peu familière et une erreur toute voisine. Esprit et matière, tout est de Dieu : « Dieu est esprit, non pas cet esprit «pu pénètre la matière, mais l auteur des esprits matériels ct des fuîmes de la matière, ου <σιήχων (texte de Schwartz), διὰ τῇ ὑ/ῃ , πνιυμάτων c': ὑλιχών καὶ των tv αυτι; σχημάτων κατασχυαστη ; invisible, intangible, il est le père du sensible cl de l'invisible... L'esprit qui pénètre la matière est au-dessous de cet esprit plu* divin ; « tant plutôt semblable â une âme, ψυχὴ ταῶμοιωμίνον, on ne doit pas l honorer à l'égal du Dieu parfait. · C. iv, /*. G'.t. vi, col. SI3. Le Verbe, esprit engendré du Père, est le démiurge du monde : il a fait la matière, c. v, col. 817; il a fait les anges, < il a fait l'homme sur le modèle du Père qui l a lui-même engendre, image de son immortalité, afin que comme Dieu a l'immortalité, de la même façon, l'homme, avant reçu une portion de Dieu, ait au>si l'immortalité. > C. vu. col. 820. Qu'est-co que cette portion de Dieu communiquée a l'homme? La suite nous l'explique: · Quand l'homme eut suivi l'ange déchû, la vertu du Verbe le priva de sa familiarité. Et celui qui avait été fait â l'image de Dieu, quand s'est retiré de lui l'esprit plus puissant, devient mortel. » C. vu, col. 821. Ceci va ^éclaircir : < Nous savons, nous autres, qu'il y a deux sortes d'esprits; l'un s'appelle âme, l'autre est supérieur â l'âme, il est l'image el la ressemblance de Dieu. la*s deux se trouvaient dans les premiers hommes de façon qu'ils étaient partie matériels (ὕλιχοι), partie supérieurs a la matière ». C. xn, col. 82(1. Cette âme inférieure est partout dans le monde, mais plus ou moins parfaite. Car ce monde n'est pas seulement une matière diversifiée a l'inlini par la puissance de son auteur: « il a reçu, par la volonté de son démiurge, un esprit matériel. » Tous les êtres sont faits de cette matière et île cet esprit (πνιύματο ὑλικού). Ainsi les anges mêmes « viennent de la matière, γίγονότα Ἡ ὑλῃ ». D'autre part, l'esprit est partout : « Il y a esprit (πνιΟμα sans article) dans les astres, esprit dans les anges, esprit dans les plantes el les eaux, esprit dans les hommes, esprit dans les bêtes; un et identique, il M? diversifie lui-même. » Or Talion, en cela, no prétend qu'exprimer la doctrine révélée*; car il ajoute aussitôt : « Nous disons cela, non de bouche, ni selon des prokibihi· s imaginée* par noue, ni d'après les procédés de la sophistique, mais dans les termes d'une parole plus divine, (Ὁ στίρα ti tivo ἱκρωνήσεω λόγοι . » C. XII, cul. 832. J orneis ce

qui regarde la vie future, pour arriver â la conclusion de l'auteur : · il faut que nous recherchions a pn sent ce que nous avons perdu, que nous (mission* noire âme au Saint-Esprit, cl que nous réalisions l'union en Dieu, τη-/ κατα Hco/ συζυγίαν. L'âme humaine est donc compose (ζ·>λυμ«ρη) el non simple (μσ-ζομρη). Car <Π· i-t com|>osêc (συΛΕτ/). de façon a être \i*ibl· par un corps (ικ σώματο). Car elle ne saurait être visible -ans corp*, clla chair ne ressuscite pa- ânie. Car l'homme n est pas seulement, comme dogmati-* nt les mrbeauv χοραζόφω/οι), un anirnd raisonnable, capable d'esprit cl de science, ζώο/ ζογνχό/, voS κχι ἱχιστημη âcxrvxo/; car on leur montrerait d'après cela les lm tes aussi, xa'ι τα α>.ογα, capables «l'esprit el «le science. M.ds l homme seul r*! l'image et la ressemblance de bien. J'entends non pas l'homme qui agit comme les b< te*, niais celui qui, loin de l'humanité, s'approche de Dieu même. C'est un point dont j'ai traité avec plus de soin dans le ζών. Mais j'ai â dire ici ce qu est celte image et celte ressemblance avec Dieu... Le Dieu parlait est sans chair, l'homme est chair; le lien de la chair, c'est l âme, mais la chair contient l'âme. Or cet assemblage, * il est comme un temple, Dieu veut y demeurer par renvoi de son esprit. Mais si la demeure n'est |a> cela, l'homme ne l'emporte sur les bèles que par la voix articulée; pour le reste, il vit comme elles, tv. χύτη «:ινο: διαιτη ἔστιν, n'étant pas la ressemblance de Dieu. » C. xv, col. 810. De la l auteur passe au corps des démon*, corps 4 spirituel, comme de feu ou d air », visible â ceux qui sont gardés par l·>pril de Dieu, mais non, sauf par extraordinaire, aux psychique*. Voilà, -ur le sujet qui nous occupe, une vue d'ensemble des textes qui peuvent nous aider â saisir la pen*êv «le Titien»

Placé entre Justin et Irem't», sa doctrine reflète la même préoccupation de m· distinguer de la doctrine des païens. Il insiste donc sur ll communication du Saint-Esprit â l'âme; mais tandis que Justin y voyait un ornement sup rieur de l'âme intelligente, vou aq-ua βν ὕματν κιχοσμημίνο , bial., c. iv, col. 481. lui semble parfois en faire un coiuqb nient essentiel de l'âme; tandis que l'auteur du traité /M la rcsunvntion entend quel homme est â l image de Dieu même selon le corps, c. vu, col. 1588, lui ne l'entend que selon le Saint-l spril. Non pas d'ailleurs qu'il ne fasse p is la distinction de l lumine et de la bête, sa boutade contre la d finition plnlosophiquv de l'homme — que l un trouverait bien le moyen, dit-il, d'appliquer aussi aux bèles — et son expression dédaigneux* sur le psychique, distinct des animaux par la seule voix articul«v. puisque leur vu- est la imune, prouveraient plutôt le contraire. Nie-t-il la simplicité de l'âme. Oui en un sens; mai* auquel ' Qu'entend-il par celte cumjHisition qui lui permet · d'être lisible par le corps »? Ce qui parait sûr, c'« M qu'il n'est pas question ici de parties quantitatives : la distinction de l ime et du corps est trop nette chez lui pour qu'on puisse, sans parler des autres raisons, lui prêter pareille erreur. A défaut de son Illpt ζών, qui sans doute nous eût éclairés, il faut voir lâ soit une allusion au corps étherv que Tatien donne aux anges, el que, sans doute, d donnait aussi â l'âme, soit une façon un peu singulière «le designer la composition de l âme et du corps en un tout â divers membres, soit ipielque chose d'analogue â ce qu'on a depuis appelé les parties potentielles de l'âine. Si par ailleurs il fait mourir les âmes qui n'ont jms le principe de la vfc vraiment spirituelle, le Saint-Esprit, ce n'csl pas pour mer toute survie. C'est sous «les influences platoniciennes, je suppose, que Tatien en est venu a voir tous les rires comme c«mq>OM> de matière et d'esprit. Ce qu il entendait au juste jur la, comme aussi en quel sens d parle d'origine materielle pour les anges, ce n'est |*as le lieu de le définir. Tout en ramenant l'âme comme le corps â l'op«ration «lu verbe démiurge, fallen n'a rien de précis sur l'origine de l'âme

ni sur le moment où elle commence d'exister. Sur les points qu'il a touchés — entendez ceux qui concernent le présent sujet — on voit qu'il brouille les questions plutôt qu'il ne les éclaire; mais deux choses le rendent intéressant pour l'histoire du dogme : la première synthèse des idées platoniciennes avec les données chrétiennes (notez que Justin juxtapose au-si, mais en évitant expressément de synthétiser, *Dial.*, vi, col. 1RS, B. C, avec la réponse du vieillard. « Peu m'importe ici Platon ou Pythagore, » *ibid.*, vi, col. 489); la première apparition de ces idées sur le corps des esprits que nous retrouverons si souvent.

Le N. C. urry. *Apparatus ad Hudioth mavimam veterum Patrum*. Paris*» 17(à, diw V, c. n. g 3» p. ... I, p. & s i i . li< n critique do VOratio ad Grsreo?, | ar Esl. Schwartz, Leipzig, 18188, dan» *Texte and UntersiichunQCn*, L IV.

IV Athénagore. — Athénagore, comme tous ceux qui ont traité de la résurrection, a surtout mis en relief l'union du composé* humain. Mais en même temps il montre à merveille la supériorité de l'homme grâce à sa raison. Les créatures sont pour lui, lui-même n'est pour aucune autre créature, mais pour qu'en lui resplendisse la sagesse et la bonté de Dieu. *De resurrectione*, xn, l*. G., I. VI, col. 996. Chacune des deux parties dont il est composé a son rôle et son œuvre, conformes à sa nature propre : a l'âme de gouverner le corps, de juger, d'ordonner, *ibid.*, col. BAX), de vivre sagement et de contempler la magnificence et la sagesse du Créateur. C. xm, col. 10CX). Plus clairement encore : « La nature humaine, dit Athénagore, est composée d'une âme immortelle et d'un corps unis ensemble dès l'origine et ce n'est ni à la seule nature de l'âme, ni à la nature du corps prise à part que Dieu a donné l'être et la vie et toute l'activité humaine, mais aux hommes composés de l'une et de l'autre... A elles deux elles ne font qu'un animal, et c'est lui qui soutient et les douleurs de l'âme et celles du corps, lui qui opère et ce qui est sensation et ce qui est connaissance raisonnable... Tout concourt en une seule harmonie, une même sympathie de tout l'homme... et ce qui vient de l'âme et ce que fait le corps... L'âme ne fait pas la nature de l'homme; l'être intelligent est raisonnable, c'est l'homme, ce n'est pas la seule. » C. xv, col. 1001-1005.

Pour tant insister sur l'unité humaine, Athénagore note rien à l'âme de ses prérogatives. Nettement il voit dans sa nature spirituelle le fondement de son immortalité; mais l'expression est curieuse : « Si l'intelligence, si la raison a été donnée aux hommes pour discerner les intelligibles, non seulement les essences, mais aussi la bonté, la sagesse, la justice du donateur, il faut, tant que demeure ce pourquoi a été donné le discernement raisonnable, que demeure aussi le discernement donné pour cet objet. » *Ibid.*, col. 1001. Il ne cherche pas d'ailleurs à prouver l'immortalité de l'âme : ce qu'il veut, c'est montrer que l'immortalité de l'âme entraîne la résurrection du corps. — On voit combien nette est la doctrine d'Athénagore sur l'âme et sur le composé humain. Sur l'origine de l'âme, il affirme la non-préexistence; mais il ne parle pas expressément de création ex nihilo.

Édit, critique par Ed. Schwartz, Leipzig, 1801, *Texte mut (Jutersuchungen)* A. IV; Fr. Schubnng, *Die Philosophie des Athenagoras*, Berlin. 1882; l'furU, *Athénagore. Im philosophie chez un Pere du ir* siècle*, dan» *Rev. catholique*, Louvain, 1871, L XX.XII, p. 2(4-210).

V. Saint Irénée. — Irénée, en face des rêveries gnostiques, commence par maintenir que tous les hommes sont de même nature et ont même origine : pas de psychiques ou d'hyliques ou de pneumatiques selon les diversités d'origines. *Adversus hæreses*, I. I, c. vi, P. G., t. vif. col. 504 sq.; cf. I. IV, c. xtt. xi n. cul. 1113. Dans chaque homme d'ailleurs une seule âme. celle que Dieu unit au limon pour le vivifier, l'âme raisonnable,

dont l'union au corps fait de l'homme un animal raisonnable; le corps reçoit de l'âme toute vie; A/m... *est fortius corpus quant anima, quint quidem ab illa tripliciter et vivificatur, et augetur et articulatur*. Il est comme l'instrument, l'âme est l'artiste, I. IV, c. xxxiii, xxxiv, cf. I. V, c. i, n. 3. Mais instrument uni, vivant lui-même, I. V, c. m, n. 3, col. 1131. On a prêté à Irénée, comme à Justin ou à l'italien (Semisch, *Justin*, t. n, p. 363; Ereppel, *Tertullien*, l. n, p. 337), des idées tricholoniistes. C'est faute d'avoir compris comment l'agrios et le Saint-Esprit deviennent dans les justes, en munissant l'âme, un principe de vie supérieure surnaturelle et divine; et comment Dieu, pour employer le mot de saint Augustin, est la vie de l'âme comme l'âme est la vie du corps. Il est visible, en effet, qu'Irénée n'entend pas autre chose quand il parle d'un troisième principe en nous, de l'esprit distinct du corps et de l'âme. Lui-même s'en est expliqué maintes fois. Voici en résumé le chapitre n du livre V. C'est de la résurrection qu'il s'agit. Pour en montrer la convenance, Irénée, comme les auteurs que nous avons cités, insiste sur l'unité du composé humain. « C'est l'homme, non une partie de l'humaine, qui est à la ressemblance de Dieu. Or l'âme et l'esprit ne font qu'une partie de l'homme (voilà un texte qui, s'il était seul, indiquerait une pensée tricholomiste, mais la suite est claire), ils ne sont pas l'homme: l'homme parfait, c'est le mélange et l'union de l'âme et de l'esprit du Père avec celle de la chair qui a été faite à l'image de Dieu. » J'ai dit l'homme parfait, Irénée, c'est à la suite de l'apôtre qui appelle parfaits ceux qui ont reçu l'Esprit de Dieu et les dons divers de cet Esprit. « Car, ajoute-t-il, si l'on ôte la substance de la chair, c'est-à-dire du limon façonné, *plasmatis*, pour ne voir que l'esprit tout seul, ce n'est pas l'homme spirituel, ce qui reste ainsi, c'est l'esprit de l'homme ou l'Esprit de Dieu. Mais quand cet Esprit mêlé à l'âme s'unit au limon, par cette effusion de l'Esprit l'homme devient spirituel et parfait; et voilà l'homme qui a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu (l'image pour Irénée s'entend selon l'ordre naturel, la ressemblance selon l'ordre surnaturel). Mais si l'Esprit manque à l'âme, l'homme ainsi laissé est vraiment l'homme animal et charnel (dont parle saint Paul), il sera imparfait : il a l'image dans le limon, mais il ne reçoit pas la ressemblance par l'Esprit. Mais comme celui-là est imparfait, de même si l'on ôte l'image en méprisant le limon, ce n'est plus l'homme qu'on a, mais ou bien une partie de l'homme, ou quelque autre chose que l'homme. Car ni la chair façonnée, *plasmatio carnis*, à elle seule n'est l'homme parfait, mais bien le corps de l'âme, une partie de l'homme; ni l'âme à elle seule n'est l'homme, mais bien l'âme et l'homme, une partie de l'humain; ni l'Esprit n'est l'homme, car on l'appelle l'Esprit et non l'homme. C'est le mélange et l'union des trois qui fait l'homme parfait. » L. V, c. vi, n. I, col. 1137, 1138. Et il confirme son dire par saint Paul, et montre dans le corps munie le temple du Saint-Esprit. Il est plus clair encore, si c'est possible au chapitre vm. Partant des paroles de l'apôtre, il dit : a Ceux qui ont le gage de l'Esprit et n'obéissent pas aux convoitises de la chair, mais qui se soumettent à l'Esprit, l'apôtre a bon droit les nomme spirituels, puisque l'Esprit de Dieu habite en eux. Ce ne sont pas des esprits incorporels qui seront les hommes spirituels; c'est notre substance, c'est-à-dire l'union de l'âme et de la chair qui, recevant l'Esprit de Dieu, fait l'homme parfait. » L. V, c. vm, n. 2, col. 1142. Il explique ensuite en quel sens l'apôtre a nommé hommes animaux et charnels ceux qui vivent comme des brutes. L. V, c. vm, n. 2, 3. — « Il va donc, conclut Irénée, trois principes de l'homme parfait, la chair, l'âme, l'Esprit : l'un qui sauve et qui fait la vie, l'autre qui sauve et qui fait la vie, l'autre qui sauve et qui fait la vie, c'est l'Esprit; faut-il que l'âme soit unie et formée, la chair*,

l'intermédiaire entre les deux, l'âme; et celle-ci parfois suit l'Esprit et est élevée par lui. parfois condescend à la chair et s'abaisse aux convoitises terrestres. Tous ceux donc qui limit pas le principe salutaire et formateur uni à eux. ceux-là sont et seront appelés chair et sang (dont l'apôtre a dit qu'ils ne postuleront pas le royaume de Dieu); car ils non! pas « n'eux-mêmes l'Esprit de Dieu. C'est pour cela aussi que le Seigneur les a nommés des morts, Luc., ix, 60; car ils n'ont pas l'Esprit qui vivifie l'homme. » L. V, c. IX, η. I. col. HH. Le saint auteur revient sans cesse sur ces idées aux c. IX, x. xi. xn du même livre. Cf. L. II, c. xxxm» n. 5. ou il montre les élus ressuscitant « avec leurs propres corps, leurs propres âmes, leurs propres esprits (entendez avec leur principe de vie supérieure. la grâce et l'Esprit-Saint) tandis que les réprouvés vont à la peine avec leurs propres âmes, eux aussi. et leurs propres corps*, avec lesquels ils s'étaient éloignés de la divine charité. »

Préface de dom Masseet, (Um. III, o. 9, n. 117 »q., *P. G.*, t. vu. col. 373 sq.; Schwane, L. M 53, 1. p. 324 sq.. dom Le Nourry, *Appui* diss. VI, c. ix, p. fini); Korber, *Renarus de gratin sanctificante*, Wurzburg, 1855.

Cette longue suite de textes ne montre pas seulement saint Irénée indemne de tout trichotomisme; elle nous permet de mieux entendre certains mots de Justin et de Talien sur l'esprit vivificateur, qui sont comme la première ébauche de la belle exposition du saint docteur: elle nous fait voir combien sont justes et profondes ses idées sur la distinction du naturel et du surnaturel, sur l'union admirable de l'âme et du corps.

Où Irénée semble se tromper tout comme Talien. c'est sur le corps élié que'il pareil supposer à l'âme et aux esprits comme enveloppe inséparable. Plus d'une fois, il est vrai, il dit que l'âme est esprit, qu'elle est incorporelle, I. V, c. vi, η. I, col. II37; I. V. c. vu. η. I, col. II i>; mais incorporelle, dit-il, quantum *ad comparisonem mortalium corporum*. Il admet que l'âme est immortelle, mais il n'en donne pas la même raison «pie pour l'Esprit. «L'âme, dit-il, ne saurait mourir, *flatus est enim vitæ*; ni l'Esprit non plus, *incompositus est enim et simplex: spiritus, qui resolvi non potest, et ipse vita est eorum qui percipiunt illum*. » L. V, c. vu, η. I, col. 1110. Sur cette corporelle de l'âme, d'ailleurs, il ne s'exprime pas clairement, mais il semble la supposer: «Les âmes, dit-il, ont la forme, *figuram*, du corps (pii les reçoit, elles s'y adaptent comme l'eau au vase. » L. II, c. xix, n. 7, coi. 771. Il dit plus loin: «la? Seigneur nous a pleinement enseigné (dans l'histoire de Li'are et du mauvais riche) non seulement que les âmes survivent et sans passer d'un corps à l'autre; mais encore qu'elles gardent l'empreinte du corps où elles se moultent, *secl et characterem corporis in quo adaptantur custodire eundem*, et qu'elles se souviennent... » Il le montre en rappelant divers traits du récit évangélique, et conclut: «Par là nous voyons clairement et (pie les Ames survivent et ne passent pas de corps en corps, et gardent l'empreinte humaine, *et hominis habere figuram*, de façon à être reconnaissables et à se souvenir d'ici-bas. » L. II, c. xxxiv, n. 1, col. KH, 835. On peut discuter le sens précis de ces paroles, y voir même, si l'on veut, cet ordre transcendant de l'âme au corps qu'elle informe, dont nous parlent les scolastiques, et par lequel, selon saint Thomas, elle se distingue des âmes de même espèce. Elles s'expliquent mieux, si je ne me trompe, dans l'hypothèse d'une substance fluide, qui est l'âme même ou qui est inséparable de l'âme; pendant qu'elle est dans son corps mortel, cette substance fluide s'adapte au corps, comme l'eau au vase; quand elle le quitte, elle en garde la forme, comme l'eau glacée celle du vase où elle gela (la comparaison est d'irénée lui-même, l. II, c. xtx, n. 7, col. 771). C'est le sens que suggèrent les passages parallèles, comme ce

paraît avoir été la pensée de Tatn, xv, *P. t.*, t. vi, col. 837; cf. pref. de dom Manuel, dis*. III, a. 10, col. 177. Dom L. Nourry, *Apparatus*. diss. VI c. ix, S. l, p. or>.

toile opinion d'irénée sur le corps de l'âme n'ôte rien à la netteté avec laquelle il suppose ou affirme ce que nous appelons la spiritualité de l'âme. fâ même où il revendique le plus vigoureusement la participation de la chair aux dons surnaturels. et parlant de la résurrection, il distingue les rôles sans la moindre indécision. Et d'abord l'une «cille peut recevoir l'Esprit et ses dons, le corps n'y participe que par l'intermédiaire de l'âme: *Perferius... homo commistio et adiunctio est anime assumptis Spiritum Palris, et admista... carni*. L. V, r. vi, n. I. col. 1137. *Sont tria ex quibus... [H]fectus homo constat, carne, anima et spiritus; aliter quidem saltante et figurante, qui est Spiritus; aliter quod unitur et formatur, quod est caro; id vero quod inter se duo, quod est anima*. L. V. c. lx. η. I. col. HH. Cf. L. V, c. vi. n. 1, coi. 1137-II.®; I. V, c. ix. n. i, coi. 1116; I. V, c. xii, n. 2, coi. 1152. Ensuite l'âme est immortelle par nature non pas, explique d'ailleurs l'âme n'est c. après Justin et Talien, d'une immortalité essentielle comme celle de Dieu I. II, c. XXXIV. n. 2, 3. V. col. 835 sq.), tandis que le corps après sa dissolution, recevra l'immortalité par grâce. I. V, c. vu, η. I, col. II W). Enfin il attribue à l'âme une existence et des opérations indépendantes du corps qu'elle anime, soit en cette vie, soit en l'autre. L. II, C. XXXIII, XXXIV. col. 838 sq.

Irénée n'a pas affirmé en termes expressément la création des âmes. Mais il combat vigoureusement leur préexistence. L. II. c. xxxiii, col. 830. Il montre Dieu donnant généreusement une âme à chacun, comme il lui donne un corps. L. II, c. XXXiii, n. 5. col. 833. Il entend de chaque âme le récit de la Genèse sur le souffle de Dieu animant le limon. L. V, c. lit. n. 2, col. 1129; I. V. c. vii η. I. col. 1110; L. V, c. xn, n. 2, col. 1152; I. V, c. vi, η. I, col. 1137. Peut-on conclure qu'il expliquait l'origine des âmes par création proprement dite? ou bien ne se posait-il pas la question dans toute sa précision?

Klebb. Dt> *Anthropologie des Irénée*, citée par Pesch, t. ni, n. 118; F. Cabrer, *La doctrine de Irénée et sa critique* dr M. Cwirlili-fair, «fan* *St'ience enthot.*, 189t. t. v, p. 3X>300. Ajout-r M. L. Scurry, Schwane, Korber déjà dtév.

VI. *Ikrti i. i. f. s.* — Avec Tertullien. nous rencontrons le premier traité de l'âme que non ait légué l'antiquité chrétienne. Une telle œuvre d'un tel maître ne saurait être que très intéressante pour l'histoire du dogme. L'auteur est déjà montaniste, et l'on s'en aperçoit à son animosité contre les philosophes comme à son goût pour les opinions singulières et exagérées. Mais quelle érudition, quel esprit philosophique, quelles vues profondes et justes sur la nature humaine! C'est toute une histoire de l'âme, dit l'abbé Ereppel. t. II p. 392, depuis son origine jusqu'à sa séparation d'avec le corps. C'est plus encore, un véritable traité *De anima* où sont touchées toutes les questions de sa nature, de son origine, de son union avec le corps, de sa destinée*. L'auteur resume lui-même les deux tiers de son traité en une phrase: *Definimus animam Dei flatu natam, immortalem, corporalem, effigiatam, substantia simplicem, de suo patientem, varie procedentem, accidentiis obnoxiam, per ingenia mutabilem, rationalem, dominatricem. divinatricem, ex una redundantem. De anima*, .xxn, l' L., t. n. coi. 680. Beprenons chaque mot.

1° *Definimus*, non pas, dit Tertullien, d'après les opinions des philosophes, mais d'après les règles de la foi. *revocando quæstiones ad Dei litteras*. II, col. 650, sans d'ailleurs interdire le recours à la philosophie et même à la physiologie médicale. *Ibid.* — *Dei flatu natam*, c'est la donnée biblique, excluant une double erreur, celle d'Ennogène, qui fait venir l'âme de la matière,

non de Dieu: relie de Platon, qui nie que l'âme ait été faite, e! qu'elle ait commencé, tu. iv. col. 652. Sans rien préjuger encore sur le mode propre d'origine des âmes. — *Immortalem*, Tertullien m» tuile pas ici la question e® *professo*. Mais il c*t très net sur l'immortalité naturelle. tout en repoussant, comme Justin, Tatien, Irénée, l'immortalité p*sentielle, qui ne convient qu'à Dieu.

2e *Corporalem, effigiatam*, — Voici la grosse erreur que nous ivons vue dans Talion, cl doni Irénée ne paraît pas indemne. On a voulu pallier l'erreur de Tertullien (saint Augustin timidement, avec plus de bonne volonté que de conviction, De *Genes. ad Hit.*, xxvi; Dr *turrexibus*, î.x.x.x.vi, l'abbé Freppel avec plus de résolution, *Tertullien*, t. il, p. 355); on a voulu croire qu'il prétendait *ru)ement ἡ πραγματικὴ la · réalité substantielle · de l'âme. Il est vrai, ni noire auteur ni ses devanciers n entendent parler de corps charnel, grossier, composé de parties hétérogènes, dissoluble* comme notre corps; ils l« subtilisent le plus possible, ils le *spiritualisent* en quelque sorte, ils s'arrangent, tout en faisant lame corporelle, pour lui laisser toutes ses propriétés spirituelles. Mais que Terhillien entende bien parler *dr corps*, toute son argumentation ne permet pas d'en douter, v-ix. Et il faut reconnaître qu' cette argumentation est merveilleuse de verve, d'audace dialectique, de subtilité ingénieuse. d imagination voyante:c'est du Lucrèce en prose. D'abord, il fait sien* les arguments des stoïciens et des épicuriens pour la corporéité de l'âme, v. Puis il repousse les objection* platoniciennes, vi. La grande preuve d'autorité pour lui comme pour Irénée,c'est l'hi-toire de Lazare et du mauvais riche, où il s'agit d'âmes et ou tout est corporel. Ne dites pas que ce sont des images; l'image suppose un fondement réel, *nec mentiretur de corporalibus membris Scriptuxi, si non erant*, VH, col. 657. Sa preuve encore, c'est le fait qu'elle souffre du feu matériel, et quelle est dans le lieu. *Ibid.* Arguer de ce que ce corps n'est pas comme les autres corps et n'en a pas les propriétés, c'est nier l'unité générique à cause des difference* spécifiques, vm, col. 657. Quand Pâme sen va, dit-on, le corps devient plus lourd; si l'ânie est corporelle, il devrait devenir plus léger. Oui, répond Tertullien apres Soranus, si l'âme ne soulève pas le corp* comme la mer fait le navire, vm. col. 658. L'âme est invisible aux yeux de chair, il faut l'expliquer « et par la condition de son corp- et par la propriété de sa substance », mais aussi « par la nature de ceux à qui (die est invisible *. « L· soleil esl un corps : l'aigle s'en rend compte, si la chouette le nie... Si le corps de lame est invisible â la chair, saint Jean, sou* l'action de l'esprit divin, a vu les finies des martyrs, » vit, col. 658. « A un corps de nature >i particulière, propria* *qualitatis* el «ut *genens*, il ne Lut demander que des propriétés »u< *genens*. Mai* allons jusqu'au bout : le* propriétés essentielles des corps, *solemnioni guirque rt omnimodr debita rtn ptdrnliir*, nous b's mettons aussi dans l'âme, ainsi l *habitus*, ainsi les ligne* définies, *terminum*, ainsi le* trois dimensions des philosophes. Plus encore, nous donnons une form· a l'âme, *effigiem*, des linéaments corporels—en dépit de Platon qui va croire l immortalité en p ril — et nous en avons pour garant* les révélations dont Dieu veut bien â nous aussi faire la grâce. Il v » en ce moment chez non* (n'oublions pas que c'est le monlaniste (pii parle) une sauir qui a le don des révélations... Un dimanche, j'avais parlé de l'âme, pendant que cette sœur était ravie en esprit. Apre* la cérémonie et le congé donné â la foule, fidèle a sa coutume de nous redire ses visions :« Entre autres choses, me dit-elle, j'ai vu une âme sous forme corporelle, *corporaliter*, et elle avait l'air d un esprit, mais non d un esprit tide et son* consistance, *sed rum inam* et r vacua: qualitatis*; elle me dtMil même qu'elle pouvait retoucher, tendreet lumineuseet de couleur aérienne, avec la form** himwine en tout, *tenera, el lucida.et*

s aerii coloris, et forma prrumnia humana. · El quelle œuletir, en effet, reprend Tertullien, pourrait-on imaginer al une, sinon l'aérienne cl la lumineuse?Nonpas,ajoutet-il, qu'elle soit air, non plus que lumière. Mais comme tout ce qui est délié et transparent rivalise avec lait, lame doit être cela, ••tant, comme elle esl, souille et esprit Iran*melleiir; *sed quuniam omne tenue algue perlucidum aeris irmulitm est, hoc ent anima, qua fiatust est et spiritus tradu.r.* Elle est en effet ténue el subtile au point de fair»* douter presqm? de sa corporeilé. A vous maintenant de ne pas lui attribuer d'autre forme que la forme humaine, la forme même du corps que chacune a eu. C'est â quoi d'aillruinous amène le récit de ses origines. Quand Dieu, en effet, eut soufflé en h face de l'homme h· souffle de vie, ce souille passa aussitôt tout entier de la face nu-dedans, il se répandit partout dans le corps, et en même temps cortilcncs par l'aspiration divine, *simulque divina aspirations densatum*, il rr(ut en dedans tou* les traits de la mtisse qu'il avait remplie, comme s'il avait gelé dans son moule (c'est la comparaison que nous avons déjà rencontrée chez Irénée). Ainsi, conclut Tertullien, le corporel de l'aine, *corpulentia aninur*, se solidifia en se condensant, et sa forme se modela par empreinte. Q? sera l'homme intérieur, l'autre est l'homme extérieur, un en deux; el il aura aussi, celui-là, ses yeux et ses oreilles..., il aura les autre* membres qui lui servent dans ses pensées, (pu ont leurs fonctions dans ses songes. Ainsi, le riche a sa langue dans les enfers, le pauvre son doigt rt Abraham son sein. C'est par ces traits que les âme* des martyrs peuvent si? voir sous l'autel. Car, dès l'origine en Adam l'âme concrétisée el moulée sur le corp* a servi de germe pour celte condition (d'être corporelle) comme pour toute la substance, » IX, col. 6j9-661. C«s citations coupent court, si je ne me trompe, â tout essai d'interprétation trop bénigne; et si ailleurs il semble regarder comme tout un les termes *empus* et *xubutantia*, *Adv. Hermog.*, xxxv, .xxxvt, col. 226-230. on n'en peut rien conclure contre sa pensée si clairement exprimée ici; et de même lorsqu'il dit que rien n'est incorporel sauf ce (pii n'esl pas. *De carne Christi*, xi, col. 774.

Elles ont d'autres avantages. Elles nous aident â voir l'occasion de l'erreur, quelques textes bibliques pris à la lettre; et sa cause psychologique, l'obsession de l'imago; el la profonde réalité qu'entrevoyait notre auteurel qu'il a voulu exprimer philosophiquement, l'âme forme du corps. Pour ne rien dire des textes bibliques ni des visions de la « sœur » monlaniste, il est visible que, dans une lionne partie de ses développements, Tertullien est la dupe d« son imagination — quand il nous jieinl, par exemple, si puissamment le souffle divin pénétrant le limon rl s'y solidifiant. Dupe encore, mais avec une secret* complaisance pour une illusion qui lui fournissait un argument, quand il frinl de croire que l'âme ne sera rien, si elle n'est corps, vu. col. 657. L'imagination a influé sur toutes ses vues à cet égard. Nous qui recevons les idées tout»* faites, toutes coulées dans des moules de convention, nous avons appris à distinguer l'image de l'idi'e, non* corrig»?ons. par réflexion el sous l'influence d'autrui, noire penchant instinctif â juger de l'objet d'apre* le symbole sensible ou seulement nous pouvons le contempler Les ancien*, ceux-là surtout qui s» faisaient a eux-mêmes leurs id,*cs. n'avaianl pa* la même facilil·; et Augustin comprend fort bien l'impuissance de Tertullien â concevoir l'âim» comme incorporel!». lui qui avait »l.* si longtemps le jouet de son imagination à propos de Dieu lui-même.

Mais »l esl visible, quand on suit attentivement la pens · d< fertullien — «m pourrait en dire autant de Talion et d In'n» » — que cet esprit si philosophique ne «'abandonne ici à son imagination qu'A la suite de sa raison iie ine. Sans allaidcr â lûlvre chez lui ou chex

ses devanciers li trace et d>* idées alors courante chez les platoniciens sur ce fameux véhicule dr lame (£/r(ua) rl <le l'opinion pa^ée comme rn axiome qu'il n'y a pas il· corps sans âme, non plus «pic d'Amr sans corp**, on les voit — lui surtout — préoccupé.* do deux points : l'union intime, *ub*taillirlle entre l'âme et le corps, h persévérance d< ! Ame apri.* la mort, mais une persévérance ou élit> peut souffrir (du feu, par exemple, dit Tertullien), où elle ne perd rien de son individualité, rien de ses relations avec le corps qu'elle anima, et avec «on pissé, rien de son aptitude à se réunir a ce même corps pour reconstitue! b· même *homme*. *Dr anima*, c. v, vil Cf. *Dr rrturret t. carnis*, vil, col. 805; XVII, col. 817; MIL col. 873; i.vt, col. 877. Cf. In née, I. II, c. xix, n. 7; c. xxxiv, η. I.

Ils crurent ne pouvoir sauvegarder tontes ces vérités qu'en disant l'âme corporelle. Ils n'eurent tort qua moitié. Les scolastiques ne disent-ils pas nu fond la même chose quand ils soutiennent que lame est la forme du corps? A tel endroit, ou il serre de près la question, il s'en faut de peu que Tertullien ne s'explique comme eux:< Si elle est corps, lui dit-on, est-elle corp-animé ou inanimé? » « Ni l'un ni l'autre, reprend Tertullien, c'est elle qui, par sa présence, rend le corps animé; pal son absence, inanimé. Elle ne peut être elle-même son effet et on ne peut dire d'elle ni qu'elle est animée, ni qu'elle est inanimée. Elle est *âme* : voila son nom de substance, » v, col. 65\$. Cf. *De resurrect, carnis*, i.iii, col. 873. Voilà l'idée fondamentale de substance incomplète que les scolastiques polirent; Tertullien n'a pas réussi à l'exprimer ni à la dégager de *i gangue symbolique. Il est juste de reconnaître que c'est elle qu'il entrevoyait Et de là la solution d'une question délicate. Tertullien veut-il dire que l'âme a ce corps *sui genens*, ou qu'elle *est* elle-même ce corps. A ne regarder que les mots, on ne peut rien conclure de certain : car si l'ensemble des expressions suggèrent la seconde idée, quelques-unes semblent mieux s'entendre de la première. On en a profité pour dire qu'il tenait l'âme pour spirituelle tout comme nous, mais que seulement il lui unissait indissolublement un corps éthéré, *double* quasi spirituel du corps matériel que nous voyons. Cette solution couperait court à bien des difficultés. Mais elle n'est pas selon la pensée de Tertullien : il suffit de lire attentivement les textes cités pour <>n convaincre; on pourrait le conclure aussi bien de la nature et des données du problème qu'il cherchait à résoudre. On conçoit, du reste, quelques indécisions d'expression et quelques incohérences, en malien· si délicate et si étrange; encore celles que l'on pourrait signaler ici sont-elles minimales et se résolvent-elles a un examen plus attentif.

3. *Substantia simplicem, de suo sapientem, rationalem*. — Les premiers mots étonnent d'abord, après ce que nous avons vu sur la corporeité de l'âme. L'abbé Ereppel, *loc. cit.*, p. 35\$, rn profite pour conclure que fertullirn n'a pas pu avoir l'idée qu'on lui prête, puisqu'il y aurait contradiction évidente. Il n'y a pas plus de contradiction en soi qu'il n'y en a à dire avec nombre de scolastiques que l'âme des bêtes est simple et que cependant elle est une forme corporelle. L'auteur nous dit coinnent il entend celle simplicité : *singularis alioquin et simplex et dr suo tota est; non magie structilis* (il y a dans *Aligne instructilis*) *aliunde quam divisibilis ex se, quia nec dissolubilis. Si mini structilis, et dissolubilis*. C. xiv, col. 668. Mais c'est plutôt autre chose que Tertullien veut mettre rn relief : il veut montrer l'unité su lh slanticlle de l'âme, l'identité entre laine, principe de vie, et *Vesprit* (que Tertullien entend, selon l'étymologie, comme principe de respiration, tout en distinguant nettement de ce principe intérieur l'influence divine ou diitlwlique), cela contre lrs rêveries gnostiques, c. x, xi, col. 661-666; montrer que lame, principe vital, et le

principe *infclleetuet*, qu'il appelle *animus* on *mens* (la de* Grecs), n· -ont pas distinct* comme des substances on des parties de substance, mais comme ln <ub* stance et *i fonction : *Nos animum ita dicimus anime concretum. non ut substantia alium, sed ut substantia-officium*. Plus loin, il les compart· comme l'agent rl l'instrument. C. xm. Il faut en dire autant des *parties* que le< philosophe* attribuent a l'âme. Il y faut vo non pn> tant des parties que de* forces, des énergies, des fonctions, *non tam partes ammo·, habebuntur gurrm ' ires et effletu. · · / opene*. C. XIV, col. 668. l>an« l'orgu hydraulique, c'est un même «onfle qui se distribue cl agit partout, *cubitantia quidem solidus, opera rro divisus*. Ainsi l'âme *m totum corpus defuso, et ubique ipsa, relut flatus in calamo per cavernas, ita pier tensualia variit modis rmirrf non toni concisa quam diti-pensata*. C. xiv, col 669. Entrant a la suile des philosophes dans l'examen dr ces energies de l ime, dr ces parties potest dres, comme dira l'Ecole, le puissant psychologue chrétien intercale avec plus ou moins de bonheur la théologie chrétienne au milieu des rplexication> des philosophes : m< liant (*principale iimm:r*) dans le *nrur* (:i cause des textes bibliques où le cœur intervient), c. xv. col. 670; n louchant les divisions platoniciennes sur le raisonnable et le non raisonnable en l'homme, pour faire sa pinceau p<>ché originel et dire un mol drs passions dans le Christ, ré-elles mais réglé s par la raison, xvt, col. 672; soutenant vigoureusement la véracité drs sens, au nom de la foi comme de la raison : non *licet, non licet nobis in dubium sensus istos devocare*, xvii, coi. 67\$; soucieux avant tout de maintenir li · principauté · de l'âme et l'unité· du >up t connaissant, qtué p<*rimfr *per corpus corporalia sentiat quemcalmodum per animum incorjwraha intelhgat, salvo eo, ut rtiam sentiat, dum intelligit*, au point de paraître foudre en un — quoiqu'il ne b· fasse pas — h sensation cl l'intrlection, et de s'ingénier à découvrir des avantages à la sensation, fût-ce au détriment de l'intellection. Il \ a là, d'ailleurs, à côté de ternies inexacts et il'exagérations polémique*, des formule* heureuses et des vues qui annoncent la scolastique, xvni. col. 677.

st-ce pas le lieu de signder un· 'I - pib* · · !! s idées de Tertullien, sur laquelle il est revenu lui-même a plusieurs reprises, relie de la rectitude naturelle d· l'ânie* Il ne nie pas le péché· originel; mais, dit-il, le fond de l'âme reste bon. il est < naturellement chrétien >, et de là *on témoignage spontané, que Tertullien recueille dan> le langage populaire, a l'exi*tcnce de Dieu, à son unite, à la survivance des âmes. A· *carne Christi*, xn, col. 77\$; *De amma.w i*. col. 720; *Apologet.*, χνπ, I, col. 375; *De testimonio anini.v, i*, col. 607. Cf. Ereppel, *Tertullien*, t. i, leçon 9.

Pas un moment, ajoute Tertullien, l'âme ne se trouve sans rintelligence, elle naît *cum omni instructu suo*; et apres une page charmante du poésie a la fois et de psychologie enfantine où, sous l'outrance trop ordinaire de l'expression, se cache une penser fort exacte, c. xrx, col. 680, il conclut *omnia naturalia animic, ut substantiva ejus, ipsi inrsse, et rum ipsa piocedere atque proficere*. C. xx. col. 682.

p Fane *proerdrntem, accidentiis obnoxiam, per ingénia mutabilem* — l>e même que chacun a son âme une et bien à lui qui se développe et progresse, de même toutes les âmes humaines sont de même espèce; les différences tiennent aux mille circonstances de temps, de lieu, de constitution physique, de culture : autant d'influences décrites en quelques mots de façon hardie et pittoresque. C. xx, col. 682; cf. xxxvn.

5. *Traits divers*. — Il suffit de signaler — et Tertullien hd-même n'y insiste pas ici — les autres traits que l'auteur donne à l'âme : liberté, don de divination, partir naturelle (les scolasti<ues recevront des Pries cette idée des anciens et ne la repousseront pas), partie sur-

naturelle, domination sur l'univers, *dominatricem, divinatricem*, xxi-xxii, col. 68\$.

6* *Ex una redundantem*. — C'est la grosse question de l'origine de*. âmes. Pour l'âme d'Adam, elle est ex *afflatu Dei*, non delà matière : Tertullien s'en tient à celle donnée biblique; de celle d'Ève, (Écriture ne dit rien; il en conclut qu'elle a dû être prise d'Adam avec le côté dont Eve fut faite comme, dans une bouture, le principe vivant accompagne la branche; pour les autres hommes, Tertullien commence par n'filter les opinions fausses : reveries pantheistiques, déchéances successives des gnostiques, préexistence platonicienne et métempséose (ou *mr&wmiifow*»), XXIV. xxviii-xxxv. L'âme n'a pas existé avant le corps. — L'âme ne vient pas du dehors à la naissance de l'enfant : preuves de bon sens et de foi. xxv, xxvi. — L'âme est produite au moment même de la conception. xxv, col. 61U; cf. xxxvn. Mais comment? De l'âme des parents, comme le corps de leur corps, xxvn. Tertullien ne voit rien de plus dans la génération humaine que dans celle de tout autre animal : *confasae substantiae amine jam in uno semina quoque sua miscuerunt... ut nunc duo, licet diversa, etiam unita pariter effluant, pariter hominem ex utraque substantia effruticent, in quo rursus semen suum insit secundum gentis, sicut omni conditio gndali pr.rstitutum est.* xxvn. col. CtX). Celle vue matérialiste rendait facile pour Tertullien la transmission du péché originel (*tradux anima, tradux peccati*); mais on aurait tort, je crois, d'en chercher la raison dans le désir d'expliquer cette transmission.

7* Rien d'étonnant après cela qu'il donne un sexe à l'âme et qu'il en cherche l'explication, xxxvi, col. 712; qu'il lui attribue une puberté *sui genens, pubertatem animale*. C. xxxviii, col. 716. Lui donne-t-il aussi la croissance? Oui sans hésiter. Mais si on laisse de côté sa comparaison, nécessairement matérialiste, il s'en explique fort bien, à mon sens, et je n'ai pas à ce sujet les scrupules de saint Augustin (*De Gen. ad litl.*, x, c. ulL). t L'âme et le corps, dit Tertullien, croissent ensemble, *sed diversa ratione pro generum condicione : caro modulo, anima ingenio; curo habitu, anima sensu. Ceterum animam substantia crescere negandum est... Sed vis ejus, in qua naturalia peculia consita retinentur, salvo substantia* modulo quo a primordio inflata est* (songez qu'il conçoit toujours l'âme comme *flatus Dei*), *paulatim cum carne producitur...* » Et après avoir montré la même masse d'or prenant toutes les formes et toutes les variétés accidentelles, il conclut : *lia et anima crementa reputanda, non substantiva, sed prmcliva*, xxxvn, col. 715.

8° Sur l'unité du composé humain, on sait les admirables développements de Tertullien dans le traité *De resurrectione carnis*; je n'ai pas besoin d'y insister; car, pour le fond, c'est ce que nous avons vu dans le traité attribué à Justin, dans Athénagore, dans Irénée. Cf. *De resurrect, camis, uil; De came Christi*, mi. On devine les mêmes idées dans le *De anima*. Il faut relever quelques traits. C'est à l'une, non au composé, que Tertullien semble rapporter les opérations sensibles. C'est elle qui désire la nourriture, non pas pour elle mais pour le corps, comme l'hôte fait réparer sa maison. Et quand la maison tombe en ruines, l'âme s'en va saine et sauve avec ses richesses et ses propriétés à elle, *immortalitatem, rationalitatem, sensualitatem, intellectualitatem, arbitrii libertatem*, xxxviii, col. 717; *sensualitas* semble désigner ici les facultés sensibles : elles sont donc propres à l'âme puisqu'elles restent à la mort. Cf. xn. xv, xvii, de même, *De came Christi*, xii. Mais il faut reconnaître aussi que lentus, sentire, dans ces endroits, comportent moins directement l'idée de connaissance * nsible comme distincte de l'intellect que celle de perception consciente, lui chair, dit-il. plus loin est un instrument, *ministerium*, non un instrument comme

l'esclave ou un ami inférieur, des êtres animés, mais comme une coupe ou quelque autre corps, sans âme. Il coupe est au service de qui a soif; mais si le buveur ne s'accommode la coupe, la coupe ne lui servira rien... La chair n'a rien d'humain... C'est une chose d'autre nature, d'autre condition, attachée cependant à l'âme, comme un meuble, comme un instrument pour les fonctions de la vie, xi., col. 719. Si l'on pressait ici les mots, voilà Tertullien, tout à l'heure presque matérialiste, devenu extrême platonicien. C'est qu'il veut montrer ici que la chair n'est pas mauvaise, ni pécheresse. Comme toujours il outre l'expression, il abonde dans son sens. Ne va-t-il pas jusqu'à dire que *totum quod sumus anima sit* ° *De came Christi*, xiv, col. 755. Sa idée pensée semble être dans le *De resurrectione carnis*, c. \pi. col. 805 : *quem... natura.* usum, quem mundi fructum, quem elementorum saporem non per carnem animadepascitur* 'I quidni perquam omni instrumento sensuum fulta est,... per quam divina potestate respersa est, nihil non sermone perficiens vcl tacite]>nmisso. Et sermo enim de organo carnis est; artes per carnem; studia, ingenia per carnem...; atque adeo totum vivere anima carnis est...

En somme. Tertullien a très bien compris l'unité humaine et l'unité de l'âme; très bien, le rôle de l'âme à l'égard du corps, sa nature de forme substantielle. D'autre part, il affirme clairement ses propriétés spirituelles : indépendance du corps dans son être, intelligence et raisonnement, immortalité. Mais il n'a pas vu les incompatibilités im ductibles entre certaines conditions de la matière et certaines exigences de l'esprit; il n'a pas vu qu'une âme corporelle, qu'une âme qui se transmet par génération ne saurait être spirituelle; en attribuant à l'âme l'opération du composé, la sensation, il lui a donné aussi les propriétés du composé.

Le *De anima* M trouve avec d'autres œuvres de Tertullien, dans le tome xx du *Corpus scriptor, ecclesiastic, tat.*, Vienne, 18üü, p. 298-390. Buuëdren. *Quid senserit de natura anunx Tertullianus*, Nantes, 1801; Freppel, *Tertullien*, Paris, 1874, t. n, lç«n xxxiu, xxxiv; Mûhlcr, *Palrologie*, t. n, p. 301 (Mit. fran<.); Stock!, *Tei tulhanui de animr humanx natura*, cl *De Tertulliani doctrina psychologica*, Munster, 1863; F. A. Burchardt, *Ditf Scctrubh-e des Tertulluin*, Btdissin, 1837; lAîorét, *Étude philo^nphic sur Tertullien*, dans *lierne catholique*, Louvain, 1800. t. xxviii, p. 151-105; Ch. Murton, *E^ai sur l'origine de Vdme d'apres Tertullien, Origène et l'aitance*, Strasbourg, 18G0; G. B. Ihuficbild, *Die rationaU» Psychologie und Erkrntninstheorie Tertulliane*, Francfort-sur-le-Mcin, 1880; G. Easel, *Die Sectcnlfhre Tertulliane*, Paderborn, 1893; Schwano, *ioc. at.*, 1.1,\$ 24 (bon résumé). « la meilleure exposition des vues philosophiques de Tertullien, dit Ueberweg, t. U, p. 78. est encore relié de Bitter. » Ceci ne s'applique pas « l'exposé de se» vues sur l'ânic.

VIL Clément n'Ai.i xanurie. — Avec Clément d'Alexandrie, la philosophie platonicienne se mêle intimement à la révélation. Il faut reconnaître que ni l'expression n'y gagne en clarté, ni la pensée en précision — si bien qu'on dispute encore sur le sens vrai de Clément. Clément admet-il une âme distincte de l'esprit? Il le vrai gnostique, dit-il. < s'élève contre l'âme corporelle, il met le frein à l'esprit sans raison qui s'empporte, car la chair convoite contre l'esprit. > *ShOm.*, vn, 12, P. G., I ix, col. 505. De celle expression où la Bible et Platon se coudoient, on ne peut rien conclure. Rien non plus de ses exhortations ascétiques à dégager l'esprit « de la peau matérielle et des désirs de la chair ». *Ibid.*, v, 11, col. 10\$; cf. vu, H, col. \$88. Mais voici qui est plus difficile. Après avoir montré toute chair périssant dans le déluge : « L'élément subtil, l'âme, ne pouvait rien avoir à soulTrir de l'élément plus épais, l'eau, clic si subtil.* et ' impie qu'on la nomme incorporelle; mais l'éléii *n' éq nst épaissi par le péché, celui-là est t : ch; . < lui qui convoite contre l'prit. > *b'trom*, vi, 6, col. 273. N\ a-t-il

pas lù deux âme, l'une qui échappe. l'autre qui pèrit, ou bien peut-on voir dans celle qui pèrit le< tendances charnelles de l'âme dont celle-ci se serait dégagée sous le châtime^m divin? Bien dans les mots ne favon^m le second sens. Ailleurs encore. Clément parle de deux âmes, et en termes qu'on ne peut facilement expliquer do deux activités distinctes de la même âme. Il trouve dans les tables de la loi et les dix commandements un type dû l'homme et de ses facultés. Voici le texte. Il est un peu long, mais instructif : « Ils sont écrits deux fois pour les deux esprits, celui qui commande et celui qui est soumis, ὁ·σσὼ ἡ·γράφεται ὡσσοῖ πνυχύμοζοῖ/...· τὼ τῇ ἡγχομονιχω τῷ τι ὑποκιμένῳ, car la chair consente contre l'esprit. Il y a aussi dans l'homme une certaine década : les cinq sens, la parole, la force génératrice, en huitième lieu, le souille reçu à la création, neuvième^m la partie supérieure (το ἡγχομονικόν) de l'âme, enfin la propriété caractéristique du Saint-lsprit donné par la foi. Il semble, de plus, que la loi commande à dix parties dans l'homme. » Il y a en effet les cinq sens, avec les «leux mains et les deux pieds < cl c'est là la partie organique (ἡ πλασι) de l'homme. L ime y survient, y survient aussi la partie supérieure avec laquelle nous raisonnons, mais non transmise celle-là par génération, de sorte que l'on a même sans elle le nombre dix. en se bornant à l'ensemble des énergies humaines ». ('cries tout n'est pas clair dans ce système arbitraire; mais comment ne pas voir, dans les derniers mots surtout, deux âmes différentes, non de fonction seulement, mais d'origine? Suivons l'auteur dans ses explications. «.Aus-sitôt né, l'homme commence à vivre par les facultés pas-sives (ἀπὸ τῶν τζαΟητικῶν). La raison et la faculté supé-rieure — *Vhégémonique* — est, selon nous, la cause de tout le système animal; mais la partie irrationnelle est animée aussi et fait partie du système. Maintenant la puissance vitale, qui comprend la ihculté de nutrition, celle de croissance, on un mot tout ce qui est mouvement, est le lot de l'esprit charnel, vif el mobile, qui s'en va par les sens et par tout le corps, cl le premier affecté par le corps, πρωτοπαΟοῦν ὁῖα σῶματο . Le libre arbitre appar-tient à *Vhégémonique*, il a prés de lui la recherche, l'étude, le savoir. Mais tout est ordonné en vue de l'hégémonique : c'est pour elle que l'homme vil. el vit de telle maniéré. C'est par l'esprit corporel (σωματικόν), le même qu'il a tout a l'heure appelé· charnel (σαρκικόν), que l'homme sent, désire, se réjouit, se fâche, se nour-rit, grandit; c'est même par lui que passent dans les artes les pensées et les raisonnements. » *Strom.*, vi. 16, col. 360. Ici l'expression esl plutôt favorable à l'unité d'âme; mais tout s'explique aussi par une subordination de la partie inférieure à l'hégémonique ; l'impression générale qui se dégage de ces passages est celle d'un principe vital distinct du principe pensant. Ailleurs, en revanche, on trouve une idée très exacte du composé humain, corps et âme, bons l'un el l'autre, el unis par Dion pour le bien.N/rom., tv. 26, P. (»'. t. vm, cul. 1373-1377. Clément parle en parfait dicholoïniste, quand il compare l'homme au Centaure, et le définit «χ λογικοῦ καὶ ἀλόγου συγκκιμένο . καὶ σῶματο . Nfmm.. IV, 3,

G., t. vm, col. 1221. De meme quand il définit la mort la séparation de l'âme et du corps, rt l'œuvre du vrai gnostique l'apprentissage de celte - par.dion. Nfrom., vu, 12, t. ix, col. 500, II; ni.6, t. vni.col. 1119. B. m, 16. col. 1201, A; iv, 8. col. 1221, C; iv, 25, col. 1309, A; IV. 26.col. 1375, A; *Exhort* , i, 8, col. 59, A. C'étaient là locutions reçues, qu'un trichotomisle eût pu em-ployer. Il faut pourtant en tenir compte, surtout en l'ab-sence de textes décisifs.

la principe pensant esl clairement montré comme spirituel, indépendant do la matière et au-dessus de scs atteintes, pouvant vivre sans elle et la dominant. Clé-ment nie même expressément (voir ci-dessus), qu il soit produit par génération. Le fait-il incorporel? On la

soutenu, et. de fait. Clément dit souvent que l'âme est incorporelle (ἀσῶματο). Mais celte vue ne répond guère à l'ensemble de la doctrine et si le texte souvent cité à ce propos, *Strom.*, ni. 7. *Pr G.*, t. vm, col. 116. sur l'incontinence des anges, n'est pas probant, celui ou il montre l'âme échappant aux eaux du déluge à cause de sa légèreté si grande qu'on peut meme rappeler incor-porelle, indique assez qu'il lui donnait un corp*. La solu-tion serait plus claire encore si le* *Extrait*» de *Théo·dote* étaient de (dément; car là il dit expr< **< !ἴνῃI que les anges et les âmes ont des corps. *Excerpt.*, χiv. *P.G.*, t. IX. col. 662. L» nous est expliqué· du mémo coup en •quel sens on la nomme incorporelle.

Origine de l'âme. — Clément s'est peu occupé des origines de l'âme Nous tarons vu admettre que l'âme animale se transmet par gén.ration, et nier cela de l'âm.* spirituelle. Pour celle-ci, Huet, que d'autres ont suivi, sans citer de texte précis croit que Clément admet la préexistence. *Origemana*, n, 2, q. vi, n. 10. *I. G.*, l xvii, col. 903. On cite parfois pour cette opinion N7n>m., iv,26, *P. G.*,t. vm, col. 1377, et quel<|ies phrases du *Què dtvet tah uj*, m, *P. G.* t. ix, col. 608; xxvt, *ibid.*, col. 632; XXXIII. *dnd* , col. 610; xxxvi, *tbtid.*, col. Bit. Mais dire * que l'âme est envoyée du ciel en terre » et « qu'elle retourne au ciel comme dans sa patrie », rt choses analogues, ce n'est pas admettre la préexistence, c'est seulement supposer que l'âme,comme dit (dément en maint endroit, nous est donnée de Dieu, entendez évidemment par création. Voir sur les textes du *Ouif dire*», Le Nourry, diss. HL c. n, a. 3. *P. G.*, t. IX, col. 1150 sq. Pholius. *Dibtiolh.*, cod. 109, *P. G.*, t. vm, col. \$5, dit que les *Hypolypote*» soutiennent la métempsycose. Mais, tant d'autres fables absurdes se trouvaient également dans son exemplaire que Pholius se demande si vraiment c'était la l'œuvre de Clément-

Sur l'ensemble, Schwan», t. !. \$ "7 p. 353 <|. (Scb^·ane trnute que l'rxpr*·eion ou m uns de Clément *ur h * deux imr* est Inexacte,et que l'influence païenne e-et Incontestable); Le Nmiiry» *Appomtun*, I. III, di*·*. 1, c. Vt, a. 2; aussi dan* *P. G.*, t. IX, col. H\$») sq.; dhuu II. c. vn, a. 3. *P. G.*, L ix. o»l H15 aq. «plutôtdisposé à tout prendre en benne part); Ziegrrt. *Die Pfy·chotoyie des T. Flavius Clemens*, Breslau, 1892; O'urdavcaux. *CUhnenl d'Al<.r<m<irir.* dan* Hrr. *de thld. des rrrllg.*, 1892. p. 287021. Autre* Indications dans Clievallcr, *l'pertoire des sources historique* du moyen dye*, *Ihobtbhvjraphte*, Paris, 1878, et *Supptrnirnt*, 1S»8.

VIH. Origène. — 1° *Grig·ne et la question de Pâme*, — Origène n'i pas écrit de livre sur l'âme ; Pamphile en fait la remarque et l'explique par la modestie et la n sene de ce grand homme n'osant prendre sur soi de trancher des questions si difflciles. *Apologia*, vm, *P. G.*, t. xvii, col. 003. Origène d'ailleurs a eu mainte occasion d'en parler; mais c'est toujours en hésitant el en donnant ses idées pour de simples opinions. Lui-même va nous dire ce qu'il tvgard.nl comme enseignement de l'Eglise el ce qui lui paraissait objet de recherche el de libre discussion. L'âme a un être et une vie à elle; une autre vie l'attend de peine ou de bonheur, selon ses mérites; elle est libre d'une liberté· que rien ne peut forcer : autant de points fixé* par l'enseignement authentique, in *ecclesiastica prxdicationc*. Mais sur son origine, rien de précis : est-elle produite par génération, a-t-elle un autre principe, et ce principe lui-même est-il engendré· ou non, ou du moins vient-<*lle du dehors ou non? Tout Cela *non salis manifesta pnrdrtratione distinguitur. De princip.*, préf.,v, *P. G.*, t. Vi, col. 118. (Nous avertirons dans les cas où il y aurait lieu de se délier de la traduc-tion latine.) Cf. *In Epist ad. Tilum*, (ra^tn.; *ApoI.*,ix, *P. G.*, t. xvn, col. 604. Au livre 11 de ses *Homélie^s sur b Cantique*, Origène entre davantage dans le détail des questions. « L'âme, dit-il, doit s'étudier pour se con-naître. Est-elle corporelle ou incorporelle, simple ou composée? A-t-elle été faite, comme quelques-uns se lo

demandent, on est-elle incréée — pour lui. ceci n'est pas une question; — cl si elle a été faite, comment l'a-t-elle été : est-elle, comme quelques-uns h* pensent. — Origène a-t-il connu Terlullien? — contenue dans la semence corporelle et transmise comme le corps, ou virnt-elle parfaite du dehors pour revêtir le corps formé déjà et prêt à la recevoir dans les entrailles de la femme? Et. dans ce second ras, vient-elle tout fraîchement cr · u, faite au moment même où le corps vient d'être formé, de sorte qu'il faille regarder comme la cause de *a création la nécessité d'animer Je corps; ou bien, faite depuis longtemps, faut-il croire qu'elle a eu quelque raison de venir prendre ce corps; el si oui, quelle est cette raison? C'est liEuvre de la science (il est question, dans le contexte, de la .science et du don de science). Il faut savoir aussi si elle se revêt du corps une fois seulement, cl, quand elle l'a déposé, ne le cherche plus; ou si, après l'avoir déposé, elle le reprend encore, et. quand elle l'a repris, h? garde a jamais nu le rejette à nouveau... Pour se connaître, elle doit savoir encore s'il y a là un onlre, s'il y a d'autres esprits de même nature qu'elle, el d'autres de nature difi« renie, j'entends s'il y a d'autres esprits raisonnables comme elle, cl *il en esl d'autres sans raison; si enfin elle est de même nature que les anges, puisqu'on ne voit pas comment pourraient différer raisonnable el raisonnable... (Noter que les mots λόγo et λογικό; — qu nous traduisons par *raison* et *raisonnable* — ne sont pas restreints comme? le sont *ratio* et *rationalis* cher, les scohliques. au sens précis de connaissance déductive.) < Il faut que le Vérin* de Dieu dise tout cela à l'âme;... sans cela elle s'en ira recueillant les opinions diverses, elle suivra des hommes qui ne disent rien de U*au. rien qui soit du Saint Esprit. » *In Cant.*, I. II, v, 8, /·. G., l. xm, col. 126 βή.

On voit quelles graves questions se posaient devant ce grand esprit et avec quelle netteté; comment aussi il n· croyait pa* quelles fussent résolues par la foi. cl comment il voulait que l'ame elle-même en cherchât la solution par la n lh xion et par la prière. Voyons ses réponses à lui. Le Ihipi άρχό>v les groupe presque toutes.

2* *Spiritualité de Cimir*. — Origene est très net t·ur Cō [K>inL Ce qui va suivre le montrera amplement. On peut voir au*si, *Contra Celsum*, iv, 58, *P. G.*, t. xi, col. 1125, la distinction entre l'âme d· l'homme et celle des l>éh -, cl *ibid.*, tv, 74, 79 sq.. la longue discussion ou il montre que tout est pour l'homme et sa supériorité sur les animaux. On n· saurait objecter la définition qu'il donne de l'âme comme d'une substance sensible cl mobile, ^ανταστική και ύμμητιζη, *Dr princip.*, l. II, c. vm, n. I, *P. G.*, t. xt, col. 219; ni l'endroit où il montre l'ânie comme un milieu entre la chair et l'esprit, *ibid.*, n. t. col. 221; car la réponse est dans le conlpxte.

Mu* lui donne-t-il un corps? Il semblerait d'abord qm non l'air *espnt* (v^û; = mens), pour lui comme [K>ur nous, s'op[M>« π et Γ. une esl esprit. L. I, c. I. n. 6, *P. G.*, t. xi, col. 125 sq. · El s'il rn est, ajuutr-t-d, qui croient que l'âme est corps, qu'ils me diluit comment elle peut recevoir les raisons el les id« « s de tant de choM-s si différentes el si subtiles? D'ou im vient la mémoire*! Comment peut-elle contempler l· * choses invisibles? Comment un corps peut-il ounn'voir de* choses incorporelles?...C'est faire injure à ce qu'il y a de meilleur en soi; c'est faire injure à Dieu même de le croire Intelligible à une nature corporelle, comme s'il était corps lui-même... Il y a une certaine jfliut· (*propinquito** *quaedam*, ailleurs nous avons le mot grec entre l'esprit et Dieu, dont l'esprit e*t un» image intellectuelle, de sorte qu'il peut -<ivoir *sentirri* quelque chose de l'être divin, si surtout il v-t plus pur et plus sêpnré de la matière corporelle *IonI., η* 7, col. 126 sq; cf. *ibid.*, n. 9, col. 129; et *Ejchorl.*

ad martyr., xtvii, /*. ir., t. xi, col. 529 Voilà qui montre évidemment la pensée d'Origène sur la spiritualité de lame. Est-ce à dire qu'il la croit incorporelle*? A ne voir que ce passage, il semblerait que oui; mais il dit» *ibid.*, c. Vit, n. 4» /*. G., I. xi, col. 170. ne pascornprendre comment les substances spirituelles pourraient (dans l'autre vie) subsister sans corps.· puisque Dieu seul peut se concevoir comme subsistant *sine materialitubstantta rt absque alla corporwv adjectionis* jucir-tate ». Même idée au l. 11. c. I. /*. G., t. xi, col. 187. exprimée avec plus de décision encore et de façon plu* générale; de même nu L IV, η. X». On sait d.dlleurs qu'il donne un corps aux anges el qu'il regarde l'ange et l'âme humaine comme de meme natur·. Cf. Huet, *Origeniana*, part. II, C. il, q. v. §3-5./·.G'.. I. xlii, coL3»7. Mais alors que deviennent ces passages où il parle d'âme incorporelle? Lui-même explique dans sa Preface, n. 8, *P. G.*, t. xi, col. 120, qu'on appelle souvent incorjiorcl ce qui n'a pas un corps de chair, palpable et résistant comme le nôtre, mais un corps subtil cl ténu, éthère. comme celui qu'on donne aux démons.

Il y a. d'ailleurs, sur ce point des différences entre Origène el Terlullien. Chez le premier, rien d« mal» ri.i-liste. Peut-être même faut-il dire que, pour lui, l'âme n'es/ pas corps, elle a un corps, dont elle ne peut se séparer.mais distinct d'elle, à la fois véhicule el contenant limitatif de son être. Ce corps de lame, en celle vie. ne serait autre peut-être que· notre corps de chair; h· corps subtil, éthère ne serait nécessaire qu'à défaut de l'autre. Cf. *Contra Cels.*, I. VH, n. 32. *P. G.*, t. xi, col. 1165. Pour l'idée précise d'Origène sur ce dernier point, voir les notes de dom Delarue, *J* G.*, I xi, col. 126. el l. xvii, col. 819. A vrai dire rien de convaincant.

3° *Origine de l'âme*. — Sur celte question. Origène semble avoir plus hésité encore, el il ne s'est prononcé qu'avec une extrême réserve, en chercheur qui lance une hypothèse, non en maître qui enseigne. *De prineip.*, I. II. c. vm, n. 5. *P. G.*, t. xt, col. 225, cl 7x155101. Voir ci-dessous.

Selon lui, tous les esprits créés (anges et >mes)sontdc même nature. Dieu lésa faits tous ensemble. tous égaux. D'où seraient venues.cn effet, là variété et les différences primitives? Elles n'ont leur cause que dans h· libre arbitre de chacun, les uns sVtant rapprochés de hieu en progressant; les autres s'ôtant laissé déchoir par négligence. *De principe* I. II. c. IX, ll. 6. *P. G.*, t. xi, col. 23<». < f n. 2. col. 227. « d I. III, c. m. n », col. 318. Quant a déterminer d une façon plus précise)a nature dr ces actes, Origène s'y refuse; il croit seulement qu'on ne saurait expliquer que par la l'inégalité prê-entc. Pieu vtnnjt juste et ne faisant pas acception de personne. L. I, c. vin, n. î, col. 179; cf. I. 11, c. ix. n. 5.col. 229. Pour ces esprits d'inégal mérite, Dieu a crée ce monde si varié, où il met Ini-meme l'onIre et l'harmonie par son sagt gouvernement. « Ainsi, conclut Origène, ni Dieu n'est injuste, en donnant à chaque chose sa place selon se* mérites, ni les biens ou lus maux de la vie ne sont distribués au hasard, ni nous ne sommes obliges de recourir à divers principes créateurs, ni à une diversité dans la nature des âmes. » L. 11, c. ix, n. 6. col. 231. • Dieu a donc créé au commencement autant de créatures intellectuelles qu'il en fallait cl que· comportait sa providence; et il prépara pour elles la quantité correspondante d· matière. » *Ibid.*, n. t, col. 225.

C'est de culte r<Serve que, au temps voulu, il prend chaque âme pour l'unir au corps qu'elle a mente. Cette union t *t une decheance. Le mol *esprit*, remarque Origène. indique quelque chose de supérieur, le mut •imr quelque chose d'inférieur; âme. et animal, dans l'criliire, sont pris dOnlineaire en mauvaise part, (.cite l'infériorité» a quoi tient-elle? Ici h· rapprochement • bizarre que le? Grecs mettaient entre ψυχή (ànie) et

ψύχο: (froid), et contre lequel s'rat escrimé Terlullien, fournir au théologh n d Alexandrie un argument subtil. < Tout ce qui est saint a des noms de Iwwnô· et d· *feu* (*ferunt, bridant*), ce qui ne l'est pas rat *froid*, Il Ton parle de charité qui m» refroidit : n'est-ce pas que ψυχτ, dénota ce refroidis^ment d'un état meilleur el plus divin, celle perle de <a chaleur première et divine, de sorte que le nom répond à l'élut? « L, U, c. vin, n. 3, col. 222; ci. n. 2. (elle déchéance n est pas la même en tous: <L'ef/n*tl *pur* (crZz) devient plus ou moins dote; il est drs esprits qui gardent plus de la vigueur première, d'autres rien un lres peu. Aussi en voit-on qui, dos le premier âge, sont plus vifs et plus pénétrants, d'autres plus lents; il en est qui naissent foula fait obtus et indociles. » *Jbid.*, n. 4. col. 224. Déchéance provisoire d'ailleurs, l'esprit déchu et devenu Ame peut se relever et n-devmir esprit. *Ibid.*, n. 3. col. 223. Cf. *Exhort. ad mart.*, xn, P. G., t. m, col. 480. B. On sait qu'Origène admet partout ces ascensions et ces dégradations sucre—rives. !.. I, c. μ η. n. », col. !βθ; cf. c. m. n. 2 el 3. col. 1(57-168; I. IV, n. 23 (selon saint Jérôme). P. G., t. xi, col. 394. On a même dit qu'il étend ce va-et-vient jusqu'à l'âme des bêtes : saint Jérôme le donne comme certain, et Justinien dans sa lettre à M· nas cite un texte qui paraît avoir ce sens. L. I. c. vin. n. 4, col. 180; voir *ibid.*, noie 44. La traduction de Hulin, toc. *cil.*, parle de cette opinion, mais pour la nier : c'est là peut-être un de ces adoucissements que lui reprocha <i vivement saint Jérôme. Il faut croire au moins quelle fut proposée avec beaucoup de ménagement et comme pure hypothèse ; car, ailleurs, Origène enseigne le contraire.* Celh·, dit-il, ne met aucune différence entre l'âme de l'homme et colle des fourmis ou des abeilles. C'est faire descendre l'âme des hauteurs du ciel non seulement dans des corps humains, mais encore dans ceux des autres animaux. C'est ce que ne sauraient admettre des chrétiens : ils savent que l'âme humaine a rte faite à l'image de Dieu, ot ils savent qu'une nature ainsi formée à l'image de Dieu ne saurait perdre entièrement ses traits (χαράττης, α) pour en prendre d'uilr»". à l'imagi» de je ne sais qui, tels qu'on les voit dans les bèles. » *Contra Celt.*, l IV. n. 83, Zl G., t. xi, col. 1157. CL Jn *Matth.*, H, 17. Voir d'autres passages, *Origeniana*, l. II. c. n. q. tv. n. 19, P. G. > t. xvn.col. 915.

Celte attitude modeste cl indécise est d'ailleurs celle du grand AL-xamrin en toute cette matière Il concluait notamment ainsi ses explications sur les decheances et les ascensions de l'âme · « Ce que nous avons dit du changement de l'esprit en âme et des questions qui s'y rapportent, que le lecteur Ir discute avec lui-même ct y réfléchisse ; mais qu'on n'y voie pas une doctrine arrêtée ni un enseignement dogmatique, ce son! 'cuh inent des essais ot des ncherches, » *Dr princip.*, I. II, c. vin, η. I, P. G., t. xi, col. 224. Comment des lors, tout en rejetant l'erreur, n'être pas indulgent rt sympathique au maître de génie qui s'égara en essayant de tracer la voir, et qui chercha si passionnément le vrai "

* *l'umtr d'dmr dans chaque homme.* — Origène admet-il plusieurs âmes, comme semble faire son maître Clément, n'en admet-il qu'une? Voici d ibord ce qu'il donne comme acquis ; n Nous autres hommes, dit-il, nous M>mmrs composés d une, dr corpse! d'esprit vital.*api rdu v'itah.* · *pt· princip.*, I. III. c. tv. η. I. col 319, é-U. Qu'est-ce (pic cet « esprit vital ·, rn grec sans doute τ/ιύμα ζωοποιόν? Pas autre chose que le principe de li rie surnaturelle en nous; c'est une exprv<*iun que nous avons déjà rencontrée chez Irem'e ; Origeue, dont la pensée n'est pas douteuse, pourrait servir, ri besoin élut, pour expliquer Irenée. Il n'est pas question ici de principe vital distinct de l'aine, et il est dit expressément à quelques lignes de laque < c'est par nous, c'est-à-dire par notre âme. (pic vit le corps mat· riel ·. l st-cçâ dire qu'Origène soit aussi ne! que Terlullien sur l unité

d'âme? Au contraire, h question pour lui reste < toutetise, et il n fu*e «le prendre parti. Au moms a-t-il expos/· les opinion* en maître philosophe, ct a-t-il dit en maître théologien les raison* bibliques que chn< une d'elles frisait valoir. < L*I-il vrai, connu' qurlqiu »-uns le disent, qu'il y ait deux âmes en chaque homme et qu'd faille expliquer par l» les luttes intimes que nous -entons et qu'on ne peut toujours attribuer aux dltnom? C'eM demander si en nous hommes, qui somme·, romposés de corp?, d'ârne et d'esprit vital, il y a en plus quelque chose qui ait son mouvement propre <t ■...* tendances au mal; et c*e*t la question que quelqur^uns *e po*4*nt ainsi : y a-t-il en nous comme d>-iu ru»** l une dis inc et céleste, l'autre inférieure; ou bien e*I-ce par le fait même de notre union au corp* (a rr corps matériel ennemi de l'esprit) que nous somme* «thrès et sollicités au mal qui pbdit au corp*; ou. troisi» m^ opinion, admise par quelques païens, eat-ce qu· notre «me. une dans son être, rsf composée de parties! une raisonnable cl Tautre san* raison, celle-ci < son four dni^e en concupiscible et irascible? » Λοβ. cif-, coL 3JL La troisième opinion, remarque Origène, celle d'une tripartite, ne saurait guère se soutenir pur l'Ecriture. Celle «<s deux âme^ est expo-M-t en !«rme* qui rappellent ceux de Clément — ce qui peut nou* «clairer ao<M *ur la pennée de celui-ci — mais avec unr clarté purbiito. « Il y a donc < n nous, selon quelques-uns une âme bonne el c/deste, un· autre infêrieurv cl terrestre; h meilleure «*st envoyée du cu l dans L* corp», · *ctrlitus in·nrrotur*; l'autre — l inf« rieuse. comme ils di^nt — esl transmise avec le corps par g< néra bon. *ex corporali remme rom mrporr tembian*, d «>u H* concluent qu'elle ne peut vivre ni exister ans le corps, ce qui fait, «lisent-ils. qu'on l'appelle souvent la ch ur, » J.*., *cit*, n. 2. Suit l ev g« M' rn ce sens de plusieurs texte* bibliques, notamment des texte* connus de saint Paul, non mm quOrigèm· laisse percer ses préférences pour une autre explication, celle-là même <|Ue nous l'avons entendu donner pnicédemment (l âme entre la chair ct l'esprit redevenant esprit, selon son choix, ou plus charo· IleL *h>r. cit.*, col. 323, Ile la. il p.i->c a l'opinion de c»ux qui n'admettent qn'unê âme en nous, et il explique la lutte intérieure et le* deux hommes que nous sentons en nous avec une finesse, unr profondeur et une clart que s.«iil Tliomas n'a pas dépassées. Loc. *cit.*, n. I. 5. CL sa Ikdlé analvM» du libre choix. l. II, c. |. n 2 r< 3, col. 2«9. <! /M *oratione*, n. fi, P. G., t. xi. col. KÎL H conclut avec sa iikmL < lir ordinaire : « Pour nous, nous avons donné autant que nous avons pu. au nom des partira, le* raisons qu'on peut alléguer. |<<tir ou contre; que le h cteur choisisse. ' L«x'. < «/·, n. 5. cul. 325. (ju in! à lui. un sent, malgr· toute sa n^Ttc, qu il a sun id· « à part lui. l'ensemble de sa doctrine rat en faveur de l'unité d mie. ct^i, en parlant du Christ, il · tablit une vraie «l'ilinction entre son jiiic el son rajirit. cette distinction n'est tus entre deux âmts bumaim.* «tans le ineino homme» mais entre deux éléments divers de rilomme-lheu. Cf. *In Malih.*, \\\l. S. P. G., t. xm. col. IUM). el *De principe* I. II, e. vm, n. 4, P. G., t. si· cul. 224.

ftditfon critique do l'*Exhortatio tid luarq/riUMt*, du *Centra Cclxiini*. du *P oratione* dan* U cUlction cuire) n>v * u* k* jmt-onage d» l Vrad· niî·' do Berlin. Orijrnex |I'«γΑα t. i if per P Kotachflu. Ixif^tg, iSU). Cf. *Ttxlc tmd Lfuermu/i* t vi. fa>c. t°. Leipzig, tsift).

Pour l'ensemble drs doctrines (tOrigtne sur l âmo.ltu» t. n> *tgp menui*, I. II. c. H, q. xi. P. G., L xvn. rel. sq. « i an-*t q. vi c l ; Sebuane, *u' eu.*» L II. S l rcpp l *Un-Par.**, L I. l»·. λ VIL xMU; K(ider< nning, *Ur »< vira*, t u. p. 334 sq., Bonn, ISU-IKto. Viocvuxi. in «un· b G» *jt/ru et Ürtgrtiti scripta ti dortrmuiH*, L u. Borne, lltA. C. xv-w. p. l?l-2Hl (cf*.u de ju-tilicaliuj u tout prix;; cf. L v. H·im·. j/j> »«</(«. n. c. I. — Mnblcr exngvro. quand il dit qu'on ne courait rien tirer du lleptsp'/wv jx.ur «avoir la duc-

trine <Tori pâne. A cnino d>* modification* introduite* | ar Butin, *Patrologie*, t. il, p. 91 et 108 (ûlit. franç.); — M. luing, *Üeber die LeiWchkril der Vcmunftwesen* b« Ori</rnr., Leipzig, 1892; J. Denis, *la philosophie d'Onipne*, Paris 1881; Loforêt. (>n-pènr, c. iv. *Anthropologie*, dans *Revue cathoL*, Louvain, 1870, t. xxx, p. S&SSO. Autre* Indications dans Cbevoiler, /lèprrrfoir*. et supplément; dans Bordenhcwer, *Putrology*, Fribourg, 18iü, p. 162.

IX. Vie nÉrnosPECHVE, Oîugîne et Tirtullien. — Origène el Tertullien se font pendant. Avec Origène nou* voyons h· plein épanouissement (le ces idées dont nous trouvons le germe dans Talion el dans Clément : les données bibliques <onl soigneusement recueillies el mises en œuvre; mais elles ont passé par des esprits tout imbus des idées platoniciennes, et s'y sont intime-ment mêlé«s avec elles — et do là, chez Clément et Origène, malgré la franche opposition au gnosticisme, ce qu'on peut appeler leur IrintO gnostiqu... Chez Ter-tiillien, les tendances sont tout autres. Lui aussi ne laisse rien perdre de* données bibliques; mais il les voit surtout dans son imagination, toute pleine des im-pressions laissées par l'étude des médecins ou des phi-losopha â tendances stoïciennes et plus matérialistes, et il met. poor ainsi dire, au service de ses images, toute la vigueur de sa raison, toute la subtilité de sa dialectique. On devine la conséquence. Chez Origène, une âme de nature angélique, son union avec le corps une dé-chéance, l'homme un tout accidentel, et le corps une prison où lame expie, en attendant la délivrance, des fautes inconnues. Chez Tertullien, une âme si *canna-turelle* au corps, si dépendante de lui dans son origine, si voisine, dans toutes ses propriétés, de l'âme des bêtes, qu'on ne voit plus comment assurer sa spiritualité, d ailleurs nettement aflirméc. De part et d'autre, juxta-position plutôt qu'union de la foi et de la philosophie, foi qui sessave â comprendre plutôt qu'elle ne com-prend, philosophie trop dépendante ici de tendances matérialistes se réclamant d'Aristote, la d'un spiritua-lisme excessif héritier de Platon. Il faudra bien «les siècles encore d'effort et «l'» tâtonnement avant d'aboutir à l'ample et harmonieuse synthèse des données «le la fol et de celles de la raison, à la conciliation «les pro-priétés si diverses d'un esprit incarné et d'une forme corporelle.

X. ArnûDC. — Arnobe. dans son second livre, *Adver-sus nalioncs*, c. xiv-ux, *P. L.*, t. v, col. 831-905, s'étend longuement sur la nature de l'âme, son origine, son immortalité. Ses tendances son! plutôt celles de Justin, de Tatien, des Pères «pii ont lutté· contre les païens, «pie d Irénée. d Origène, «b· Tertullien, des Pères qui ont lutte contre les gnostiques. Li grande affaire pour lui. c'est de montrer que l'âme n'est pas divine, n'est pas une parcelle «le Dieu : il bataille donc contre la préexis-tence el contre l'immortalité· par essence; il veut «pie l'âme ait été· créée, et c'est à toi l, semble-t-il, que l au-teur de l'opuscule-dialogue l)« *origine anunte*, e. i\, *P. L.*, l. xxx, col. 262, le range parmi les traducia-nisto; mais comprenant mal li création et craignant de faire la part trop belle aux partisans «le la divinité «le l une : Ce n'est pas Dieu, dit-il, «pii l'a faite, mais un inférieur, «le sa cour cependant; » il la croit corporell·, comme Tertullien, mais, â la différence du maître, il tire de celle *cnrporcilë* même une preuve contre son immortalité essentielle. Les idées d'Arnobe seraient a étudier «le près, el cette élude, je pense, montrerait que si le catéchumène «le Sicca ne s'exprime pas toujours avec la précision el l'exactitude désirables, le fond «l· sa pensée est d'ordinaire plus orthodoxe «pie ne croit Harnack. *Dogmcng.*, t. !. p. 716, 3· edit. Mais Arnobe, comme dil saint Jérôme. n'est pas *homo cccle*ia*licus*, et il tient peu «l· place dans le développement des doc-trines chrétiennes sur l'âme.

Édité par IlcilTerschfid «lun* !«· *Corpus script, ecclri. bit.*, t. iv. Vienne, 1875, K- D. Fnmcke. *Dic Psychologie und ErkcmUnbi-*

trhrr des Arnobius, Ldprlg. 1878; A Hobricht, *Die Seeln-lehre des Arnobius, nach ihrrn Qucllen und ihrrr Entstehung untersucht*, Hambourg, 181*3; Di-certation de dom Ixj Nourry, c. ix, *Apparatus*, t. n, *P. L.*, t. v, roi. 175-588; Freppcl, *Coin-niodicn, Arnobr, Lactance*, p.55 «qucuui' d· Parla, 1893.

XI. La CTAxc. — Lnclance n'est pas un philosophe «le la valeur d'un Tertullien ou d'un Origène. Malgré· cela — ou peut-être â cause «le cela sa doctrine sur Parue marque un progrès. Il en a groupé les principaux points dans le *De opificio Dei*, c. xvi-xix, *P. L.*, I. vu, col. 6V-75. On peut voir aussi *Dirime institutiones*, l II. c. x-xm (origine de l'homme), *P. L.*, l vi. col. Æoff320; l. Vil, c. V, vm-xiii, *P. L.*, t. vi, col. 719, 761-779 (sur-tout sur l'immortalité). Sur bien dus points il hésite : « Les philosophes ont beaucoup disputé «le la nature «le lame — sans arriver a s'entendre, ajoute-t-il au chapitre suivant, et peut-être ne s'enlèndront-ils jamais — el sur sa place dans h· corps. J en «lirai simplement ma pensée : non pas comme certaine (ce serait folie rn chose dou-teuse), mais pour «pie, en voyant la difficulté, tu com-prennes ta grandeur «les œuvres divines. · *De opi/lcio Dei*, c. XVI, xvn, col. 61-68. Il hésite aussi sur la ques-tion du principe vital. « Autre question, également inextricable : le principe «le vie et le principe pensant ne font-ils «pi'un rn nous ou sont-ils différents? Il > a des raisons dans les deux sens. · *Ibitl.*, xvm, col. 70. El il les expose sans prendre parti. Mais ou il n'hésite pas, c'est sur l'origine de l'âme. · Les âmes, «lit-il, ne peuvent en aucune façon venir des parents; elles vien-nent toutes de Dieu, le commun l'rre de tous. > *Ibid.*, XIX, col. 73. Il emploie même â ce sujet le mot *créer*, tout en laissant lieu de douter, par quelques expressions peu exactes, s'il avait «le \acte créateur une idée philo-sophique bien nette. C'est peut-être par ce mampie de précision philosophique qu'il faut expli«pier comment Lactance a pu être rang· parmi les traducianistes par Hulin et par l'auteur «le l'opuscule-dialogue *De origine animarum*, iv, *P. L.*, t. xxx, col. 262. Sur b· moment de l'infusion, l-iclance esl aussi lres clair : c'est post *conceptum protinus, cum felum in utero necessitas divina formavit. Ibid.*, xvn, coi. 69.

Fr. Marbach, *Dir Psychologie drs Eirmianus Lactantius*, Halio, 1889; quelques page* dans Freppel, *Cummodicn, Arnobe, Lactance*, Paris, 1893, p. 125 aq.

XII. Hist me. La question ide l'âme au ηῦπτ nu IV· siècle. — En résumé, ou en étaient les doctrines chrétiennes sur l'âme au début du iv· siècle? On affir-mait licitement les vérités fondamentales et pratiques, comme on n'avait cessé· de le faire dés les débuts : l'âme distincte du corps matériel auqu·! elle est unie et des-tinée â lui survivre, venant «b· Dieu, mais sans être pro-prement de nature divine, libre dans scs opérations et faisant elle-même sa destinée «trnrllh·. (Tn recevait ces i«lées comme traditionnelles el on les trouvait dans la Bible; mais en même temps on faisait appel à la raison pour en montrer le bien-fondé. On les axait vigoureuse-ment maintenues dans leur intégrité· contre les gnos-tiques, maintenues conln· les divers systèmes «le philo-sophie qui tous sous leurs formes souvent dégénérées — en niaient quel<ues-unes. Mais si elles ne s'étaient pas altérées aux contacts «lu dehors, on ne pouvait guère, dans la façon «le se les expliquer, échapper aux influences extérieures. Comment les âmes viennenbelles «h· Dieu, quand sont-elles produites, n'y «n a-t-il qii'iine en nous ou faut-il en distinguer plusieurs, comment l'âme vit-elle sans ce corps cl quelle est au juste sa nature autant de questions auxqu· lle* la foi m· «humait pas «le solution claire el que l'on essayait «h· résoudre avec sa raison cl scion les idées «le la piemmr education. Cetto concep-tion philosophique «lu dogmt rvsta vague et indécise. Sur tous les points, la m he r pous< hn donnée par [quelqu'un et donnée eu t· rme excell nls; mais elhi ne

s'imposa point; et comme h.*» deux plu* grands esprits et le* plus philosophique* de c» s premier* tempt, Tertul-lit'ii «I Origene, eurent leurs errourw, comme l'atmo-sphere était meure - diner des notion* confuse* d' la philosophie païenne, le progrès fut l'ni. l-airc quelque chose de nm, pur esprit, ce* notions -emblmt sifnph * et faciles l qui les reçoit toute* faite*; no* pr» dan* la foi cur· ni de la peine a les concevoir dan* toute leur pureté. Des idées nouvelles, celle de pr» destination, de péché originel, etc., n'avaient pas encore leur place dan* un système coordonné; on la leur lit, mai* parfois aux dépens d'autre* vérité*. Il restait a unir nova et vetera, les données du dogme et celles de la philosophie, en un tout fortement Hé. D'autre p.irt, quelques texte* bibliqUi * mal interprétés — el ils furent mal interprété* surtout parce que les esprits étaient pleins à l'avance des idée* qu'on y crut trouver — servirent aussi d'occasion a l'er-reur : les textes de saint Paul sur le* deux hommes qui sont en nous, sa distinction des homme* charnels ou psychiques d'avec les spirituels pouvaient avoir un *en* trieholomiste pour une intelligence platonicienne, d'au-tant que le mot *esprit* était vague et signifiait parfois, en même temps que le Saint-Esprit habitant en nous, le don spirituel, la grâce sanctifiante, principe intrinsèque d' la vie surnaturelle en nous. Les nécessités du langage populaire de Noire-Seigneur parlant du doigt de Lazare el de la langue du mauvais riche pouvaient autoriser des esprits habitués à unir *âme* et *corps* comme de* groupes inséparables, à doter les âmes séparées d un corp* im *generis*, comme l'imagination le leur prêle n<r**saire-ment. Autant d'obstacles à la vraie philosophie du dogme.

J. Bainvel,

IV. AME. Développement do In doctrine du IV^e siècle au xiii. 1, Saint Grégoire deNyssc. ILNén siod. III Saint Augustin. IV. Apres saint Augustin.

La philosophie n'avait guère servi jusque-là qu'a sou-lever les questions cl à les poser plus nettement. Nous allons la voir, à partir du iv^e siècle, chez quelques Père* cl chez les scolastiques éclairant de sa lumière les données dogmatiques, allant elle mēr , guidée par ce* données, plus loin que n'étaient allés Platon ou Aristote, avec une confiance dans la raison el une hardiesse que rien n'étonne. Nous ne pouvons — car il faut se bor-ner — continuer d'étudier en elles-mêmes les idées de chacun. Essayons do marquer en quelques traits la marche du mouvement el le développement général de la dochrino.

En Orient, deux hommes surtout ont eu grande influence, Grégoire de Nysse et Némésios d'Etnese; en Occident, Augustin.

I. Saint Giugoihe de Nysse — Grégoire a été amené par sa polémique contre Eunomio* a étudier de près le* limites de notre savoir, comment nous nous connaissons nou<-niémrs et comment non* connaissons Dieu Il est possible, d'autre paît, que le* pn occupation* de la lutte Contre Apollinaire — qui refu*ait à Notrv-Seigneur Jésus-Christ lame intellectuelle — l'aient amené à regarder de plus près la nature de l'homme, et celte mer-veilleuse timon de lame cl du corps qui avait donné le vertige an génie d'Origène. Toujours est-il que Gregoire a spécialement étudié l'homme, âme et corps. Sa doc-trine esl à peu près celle qui nous esl familière : l'homme animal raisonnable (ζῶαν λογικόν), l'âme incorporelle cl spirituelle, unie au corp* d'une façon mystérieuse, par-tout présente en lui, mai* comme un roi dans son royaume, comme Dieu dans le monde, pr» sente à la maniéré des esprits el non d'une présence locale, pour lui donner le sentiment cl la vie, pour ne faire avec lui qu'un seul composé substantiel; une dan* la multiplicité «le ses fonctions, faisant le corp* a son image comme elle est elle-même à l'image île Duu ; l'homme tout entier chef-d'œuvre de la création, petit momie dans le grand monde, mieux encore, trait d'union entre le monde de*

esprits et celui des corp* . telles sont les principales vé-rita* développées pir Grégoire avec une vigueur de prn*êe et une vivacité d'expression qui, «cfon le désir de l'auteur, font du traité *De la formatum de l'homme* le digne couronnement des discour* de Basile sur l'Hex-améron. Dans le Uou dialogue entre Macrine et Gré-goire *Sur l'âme et la résurrection*, le ton est autre, mai* h > idée?» wml les mêmes. nettes et ju«te- (à pari quelques pointa ob*rurs ou erronés) sur la nature de l'âme et sur μ-s fonctions, sur Tunité merveilleuse dq composé humain, sur la dignité de l'homme <L<a place dans ce monde. Ln point encore à noter. Grégoire a de.uncé Augustin, quand d a trouvé dans l'imr l'image d' ta Trinité. *Oratio cateehet.*, r-iiiî. P. G^t xlv, col. 13-15. Est-ce la première apparition de Fidce *

Gregoire s'arrête *p* ciahunt ni à montrer que lame et le corp* ont été créés ensemble, ni l'âme avant le corps (et ceci est dirigé en tenues exprès contre l'auteur du Ihp. àc/ûy).ni Je corp- avant l'ime. C. xxvm. xxtx, P. G., t. xr.tv, col. sq. N a-t-il pas insisté sur cette unité de production au point de nier la création des âmes et de les présenter comme engendre» par les parents* Son langage n'e*t pas toujour* clair li-dessus, et l'extrême réalisme avec lequel il a affirmé l'unité du genre humain sans presque tenir compte des individus, devait le pousser en ce sens. Scbuane croit pourtant que les principes de la foi l'ont gardé de l'erreur. Schwine, *Dogmengnchichie*, t. n, S53, n. 7, p. UJü. Cf. § 52. n. 2, p. 422.

E. G. Muller. *Grr^oni Xy-sm* dectrinam dr Kmmnu natura rt illiutmvit rt cunx Onycniana comparavit.* Halle. 1864: J. N. Sûgter, *Du dn kL Grr^or ton Λ Ftettab. tije, .s.'T, Houedn>o. Dortrinr* p/ldoeopAïque. dr e itnt Grrg^.* T' Nante*. IBM : I.4X Bergades. Dr umpmo rf dec a h unnns dûctnrui Grryom grec). TbeMiknique, 1876; Er. Ililt, *Dr* hL Grrgur i-cn Xy*»a Lehre ton» MnxAchm*, Cologne, 18LX). Don ntaam» dm* Schwane. L n. §53. p. i25-X3t.— Hitter insiste tant «ur le* td«Vs théicicgiqUM. |<u *ατ l an-thrvp Lvie qu'on croirait lira une L>st«xre du (Meute. P/utos. cAn*1.. L il. I. V, c. III ;iradijct_ française, t. II. p. r j.; G n-ralex, *Ihftoire de la philosophie*, L II, v 13. f. 52-07.

IL NiMt*i- Grégoire tout philosophe qu'il est. parle encor» en père de l'Eglise. Dans N'tnesio* le phi-losophe se montre presque seul. Plus complet «pie Lic-tance ou Gregoire, plus développé que Tertulli» n. il nous ollre dans les quarante-quatre chapitres de son livre Ni»/ la nature de rhumme ur ld t«nnlh-c, didac-tique, exacte en somme et précise, sur l'homme »t sur sa place dans le monde (définition, c. 1, P. G., L xu col. 521); sur l'âme et sur sa nature spirituelle el immortelle (c 11, col. Nîita*ri ; sur l'union de l'âme el du corps (c. m. cul. 592-fa.tS); sur le corps et l« s élé-ments qui le composent (c. iv-v, col. 61M-632); sur les sens et h * multiples facultés de connaissance, soit sen-sibles, soit spirituelle* (c. vi-xv, col. 63&IF72); sur l'appé-tit et les passions (c. xvi-XMi, col. (>72-Γ>l-3); sur la vie \<get>tive et la puissance locomotrice (c. xxHi-xxvm, col. 072-717); sur l'aclivit· volontaire el ses condition*, sur la liberte, sur la providence (c. xxix-xiax. col. 717-817), le tout avec une grande érudition philosophique, avec force détails d'une physiologie parfois exacte et qui devanre son temps (ainsi sur la circulation du sang, c. xxiv), avec une tadle indépendance de pvnsee, à la lu-mière de la foi — Neim *ios lient pour la préexistence de l'âme, s.ms rien d'ailleurs qui rappelle les reveries origv-mste*. Il ne veut pas qu'on la dise creèt* apn * le corps* ni dan* le corp* : ce serait la faire mortelle. Aussi bien, dit-il. peut-on admettre que le monde revive tous le* jours, au Im* mot, cinquante mille substance* spirituelles? C'est le faire bien imparfait encore, pour supposer qu'il finira juste quand le nombre des âmes sera complet, comme lrs enfants qui jouent sur le sable démolissent leur œuvre dès qu'ils l'ont achevée. Enfin — et ici les

idée* de sont d'une rare précision — ces âmes ne pourraient adiré que par création. Mais alors Moi-e se trompe en disant que « Dieu cessa de cn'vr ». C. n, c<d. 573, Telles sont les raisons dont Némésios appui· son erreur. Elles montrent au moins combien il est *ûr d< la spiritualité de l'âme et des conditions de son origine, combien nettement il comprend la création comme production *ex nihilo*. En somme, N< un mos a recueilli et groupé ce que le passé avail de mieux sur i une et sur l bvmme. L avenir en devait profiter largement. Saint Jean J)amascène lui doit beaucoup, et saint Thomas puise chez lui a pleines mains, croyant, d'ail-leui -, puiser chez Grégoire de Nysse.

Franck, Dirttonnnirr t/« fdrtlftli *philosophiques*, au mot Jfcmestui; Bitter, *Philosophie chrétienne*, I. VII!, c. i, y l. p. 121-442 mn |...η *Y*lénmliqne, à ordinaire, et sujet A cauti ni; Gontalrx, *Histoire d' hi philosopha*, t. η, g l-t, p. 57-61; |tan..lwleA.Zwr< *Capitol aus einrr Monographic uber Nemc~ sins und srtne Quelton*, Berlin, 1682.

III. Saint Area -t in. — Sur lame comme presque partout, "aint Augustin n'a guère que des traites de circonstance. Dès lors on ne saurait s'attendre â trouver i lu z lui, comme chez Tertullien cl Neinêskts. une doctrine de l'âme également poussée sur toute la ligne, ordonnée et méthodique. Mais Augustin s'est trouvé en face des principale* erreurs sur l'âme, rajeunies et propagées par les manichéens ou les priscilliatristes; il a dû maintenir contre les pélagiens la transmission du p'die originel, rt pour cela étudier do prés l'origine des âme*; philosophe, il ramène toute la pliilosopie à deux que-lions, bien et lame; psychologue, il a une merveilleuse aptitude a l'observation intérieure; chrétien. il sait qu· la vie chrétienne peut se résumer en deux points : connaître Dieu et se connaître soi-même (*novenni me, noverim tr*. cf. *Solitoq.*, I. H, c. t, P. L., t. XXXII, col. NS7; cf. I. 1, c. vu, col. 872,el aussi *De online*, I. II, n. »7, *ibid.*, col. 1017); théologien de la Trinité, il comprend que pour avoir ici-bas quelque vue. si imparfaite fût-elle, de la vie intime de Dieu, le mieux est dr l'étudier dans son image, sinon la plus parfaite, au moins la plus accessible. *Dr Triait.*, pa-sim. il se trouve ain-i avoir touche a toutes les questions de l'une el y avoir rnis le meilleur peut-être de son attention et de son génie Impossible de donner ici une idée tant soit peu complète de son œuvre. On en a fait des volumes, tjurlqm- remarques seulement. Tandis que Nétnésios pour les rap|H>rU essentiels de laine au corps el dans lan.dyse de laclivilé humaine prend position du côté d'Aristote et de» stoïciens, Augustin est plutôt dans la direction de Platon, el il emprunte maint détail aux néo-platonicien*. Au lieu de définir l'homme un animal raisonnable, i! préféré dire qui! est *anima rationalis... morfali algue terreno oient corpure*, *De moribus Ectlroa cath.*, I. L c. xxvti: cf. *ibid.*, c. iv; vins, d ailleurs, méconnaître m la nature de l'homme, qui est âme et corps, ni l'unité naturelle du composé humain; repoussant meme expressément, avec la préexistence platonie t nue, lidée que l'âme †*l la prison du corps. *De vira religione*, xxxvi.

A. /L On prête souvent à saint Augustin celle définition de l'homme: *Domina sunt voluntates*, sans jamais dir» d'ou elle est prise. D'où vient-elle? D'une erreur» je pcn.M·, ct fort curieuse, Augustin explique» /Ve civit. *Dri*, xn. G, que tous les mouvements de notre âme ti nmnt de la volonté, n· sont que des mouvements de fa volonté : *colitnlas est quippe m ommibus* (mohbus), loimo *omnes* (motu.-) *mlul aliud quam »alunialrs*. (lu » inis *homines* pour *nnina*. el le tour était joué». Que de gens prêtent ainsi leur esprit aux anciens*)

Dans la connaissance inollecluelk·, Augustin regarde moire» le côté par lequel elle se rattache au sensible que ses rapports avec l'immatériel et l'intelligible. d fait

sienne la théorie admirable de l'exompliirismo vn lout ce qui n'est pas rêve el chine i r, el. sans être untologisle, il prèle à l'interpré-talion ontologisle. soit par quelques inexactitudes de détail, dans les *Saliloqurt*, par rxvuiple, soit par le mouvement général de sa fKuisée si nettement réaliste. De la simplicité de l'âme cl de sa spiritualité tl a donné les preuves décisives» avec d'autres, ça el la, plus subtiles peut-être cl ingénieuses que solides el convaincantes.

Sur Tunilé d'âine en l'homme d le dicholoinistno humain, sa pciis< e est évidente cl sans hésitation. Quoiqu'il aime à distinguer ça cl là le corps, l'âme, l'esprit, *lie fide el aijmbalo*,\ l.c. x, P. L., I. xi..cul. l°J3, il a des expressions toutes scolastiqu<*s pour montrer l'âme raisonnable donnant au corps non seulement la vie par sa présence el son union immédiate, mais aussi *ut sil corpus in quantum e>t*. Texte-» dans Schwane, t. 11, ^ôI. m2, p. U»'.

Sauf les hesitations «pie nous dirons sur l'origine de l'âme, ta doctriui* <l Augustin sur l'âine est celle qui prévaudra comme seule vraie. Celte doctrine, d'ailleurs, ne lui est pas propre, mais son grand nom donna cnilit à la vérité, comme aussi sa manière, si bien à lui, de voir et d'exprimer vivement, comme ce don d'observation inb rieuse et d'analyse pittoresque auquel nous devons tant de pages inimitables sur la mémoire, sur l'imagination, sur nos opérations el nos claLs psychologiques les plus délicats.

Bon résumé dans Schwanc, *Dofimrngachichtr*, I. H, R M, p. 431-43*); I. Nourrisson, *lei philosophie de saint Augiutn*, Pari-, lHü). surtout, I. 1, c. n, p. liô-2.*>2; Ferraz, *Dr (a))rycholyic de saint AutneUin*, 2* « dit.. Pari.*; IKii'J, surtout c. li-tv, p. 19-Gk; A- Dupont, *philosophie dr saint Augustin*, l/>u-valn, 1881 (par comparatam avec saint Thomas), surtout n. 8, p. IOiMTA; J. Storz. *Die Philosophic den hl. Augustins*, Fribourg-cn-BrUguu. 1882; Bestmann, <Jaa ralionr Augustinus notiones philosophic gr.rc.r ad dogmata anhrupologiao describenda adhibuerit, Erlangen, 1877; Grandgeorgo, *S/nnt Augustin et tr tièoplalonteme*, Paris, 1890; Gringauf, *Mctaphy-ische Psychologie des hl. Augustins*, Augsburg, lK>2 (dans lo sen-» de Gunllric); liclnxelmann, *Augustine Aneichten W)m H...»l(<A r nmn.>cld>chi n Sert . i rfurth, 1834; Id.. Am.i- -tins Lrhif von drr Unsterbtirhkeit und hmiuitrrriahrtui der menschlichrn Srele*, Ivnn, 1871; K. Werner, *Dm Augusllnische Psychologie m ihrer mltrlalclrl. schalast. l'mkb-utung und Gr/tfalfung, d ins h » Sittungsbr.* de l'Académie do Vienne, 18^2; Julius Fabre, AiqjH/tfirii *philosophia*, *Andrea Martin colbetorr*, Paris, 1863, para IV, *De anima*, réédition modifiée <lo la *Philosophia Christiana* do rorntorlen André Martin (And»n>-iii· Victor), Angora, lUC7, et Pari», 1G71; Midi. Ang. Fordlla, *Ammx humana natura ab Augustino delecta*, Venise, 1G38.

IV. Apr è s saint Augustin. — En Occident, on ne devait guère ajouter a la doctrine d Augustin sur l'âme ju*<iu'aux jours où la scolastique la prendrait pour l'incorporer en un vaste tout.

1^{re} *Le girmpe marseillais. Clauthrn Manicrt.* — Un petit groupe échappa seul à son iiiiuciice, celui des Marseillais (Cassicn, Gennade, l ansle de liiez). Leur doct ine d ailleurs n est pa> moins nette (pie celle d Augustin, comme on peut le voit par les chapitre.* si précis de Gennade. *De rriiex. dofpn.*, XI-XX, /'. L., t. ivnt, col. 98HIS5. Sur deux points seilrincnt, ils dilTércl d'Augustin : d un cédé, il·» affirment sans fa moindre hésitation que l'âme est créée par Dieu; de l'autre, ils veulent, avec les grecs, «pi elle soil dite corporelle. La première affirmation ne devait pas tardera devenir générale, malgré* la grande autorité. d Augiistin.

La seconde ailail être vivement comfaillue par Claudien Main· rt. Celui-ci ne fit guère que suivre Augustin, lout en étant personnel par le ton. la maniore, l'ênidition : il group· les arguments di-séininés chez le malin·, il h * pousse, il les met en forme; <à el là, son raisonnement a huile la rigueur scob^lique. Voir, par exemple, Li récapitulation, L 111. c viv / . / . , t. i ui. coL 775.

É/hUon critique de Cash a. ; t M. ' t turbc nlg, dan» lo Corpus

page* un exposé des systèmes philosophiques des Byzantins touchant la nature de l'âme et ses facultés. Tandis que, grâce à des recherches persévérantes, il est possible d'embrasser dans une même synthèse les doctrines psychologiques de tout notre* moyen âge occidental, pareille satisfaction nous est refusée en ce qui touche le monde oriental. Il faudra nous borner à enregistrer à leur date les rares renseignements de quelque valeur qui «» peuvent tirer du peu de documents publiés.

L Photius. — Au seuil du moyen âge byzantin se rencontre la grande ligure de Photius, dont les écrits résument la plupart des connaissances de son temps. Comme tous les encyclopédistes, Photius entasse plu* qu'il n'expose, et ses doctrines philosophiques manquent d'originalité. Pour lui, l'homme est un être composé de deux éléments distincts, le corps et l'âme, dont la réunion constitue une seule personne. *Ad Amphil.*, q. ccxxx. *P. G.*, t. ci, col. 1292. L'âme humaine est un esprit, une substance immatérielle, vivante, intelligente, » tandis que l'âme des bêtes est un souille purement matériel, qui tire son origine de la terre comme le corps qu'il met en mouvement. *P. G.*, t. xevin, col. 10\$. La première est incorporelle, simple, douée d'intelligence et de liberté, car, sans liberté, que servirait à l'homme d'avoir l'intelligence? Photius accumule comme à plaisir les termes les plus caractéristiques, les mieux faits pour exalter le libre arbitre. Voir les citations rapportées par J. Hergenrother. *Photius, Patriarch von Constantinopel*, in-8° t. ut, Batisbonne, 1869. p. »1. On comprendra la raison de cette insistance si Ton songe à la lutte que le patriarche eut à soutenir contre les manichéens. L'âme, dit-il quelque part, est la maîtresse du corps, quelle gouverne et vivifie. Tandis que celui-ci est mortel, sujet à la corruption, celle-là est immortelle. Hergenrother, *op. rit.*, p. M2.

Avec la majorité des Pères, Photius combat la théorie origéniste de la préexistence des âmes et la métempsychose. Toute âme est créée par Dieu au moment de son union avec le corps; l'origine de l'un est terrestre, celle de l'autre est divine. *Ihbl.*, cod. 237, 2i0, *P. G.*, t. cm. col. 1161, 1213. Comme la plupart des anciens encore, notre auteur estime que l'âme humaine vit et informe le corps, non dès le principe, mais seulement quand ce dernier a reçu un développement, une organisation préalable assez parfaite, *Op. cil.*, cod. 231, *P. G.*, t. cm, col. 1989. Ceci nous amène à l'examen d'une question qu'ont dû se poser tous les historiens de Photius : celui-ci a-t-il, oui ou non, partagé la théorie de la dualité de* âmes condamnée par le !(> canon du VHP concile? Son enseignement personnel était-il visé par ce canon? On a beaucoup discuté sur ce point. C'est que le texte même du canon »*t assez peu explicite : le concile se contente de dire que la sainte Écriture et les Pères enseignent l'unité en l'homme de l'âme raisonnable et que la doctrine des deux âmes est h* rétique. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1911, t. tv, § 191. Même incertitude du côté des témoignages contemporains ou immédiatement postérieurs. Anastase déclare qu'après avoir enseigné cette doctrine, moins par conviction que pour embarrasser de ses syllogismes la science de son rival Ignace, Photius l'aurait abandonnée sur les remontrances* d'un ami, le philosophe Constantin, futur apôtre des Slaves sous le nom de Cyrille. *Prsef. in syn. VIII*, dans Mansi, *Coll. concit.*, t. xvi. col. 6. A Michel 111, qui l'interrogeait sur ce point, Photius déclara n'avoir pas été compris. Syméon Magister, *De Midi. el Thcod.*, c. XXXV, *P. G.*, t. cix, col. 736. (Ilestent les ouvrages mêmes de Photius. Or ces ouvrages, au moins dans leur état actuel, ne permettent pas d'attribuer au savant byzantin une erreur aussi grossière. Tout système de la dualité de* âmes se ramène nécessairement à la trichotomie platonicienne ou au dualisme manichéen; or, Photius n'appartient pas plus à l'école de Platon qu'à

celle de Manes. Contre les manichéens, il affirme qu'un même Dieu a créé le corps de l'homme aussi bien que son âme. *Contra manich.*, I, 2, *P. G.*, t. en, col. 85 sq. En parlant ainsi, il ne songe évidemment qu'à une âme unique. Nous avons vu, d'autre part, que pour l'homme est un composé de corps et d'âme : ζῶον ἐκ ψυχῆ καὶ σώματος συνεστό. *Ad Amphil.*, q. LXXIII, *P. G.*, t. ci, col. 153. De pareilles animations concordent mal avec la théorie de Platon. Cf. Hergenrother, *loc. t.*, p. 111-116.

II. XI. CT XII. SIÈCLES. — La mort de Photius est suivie d'un siècle à peu près stérile en travaux philosophiques). Lorsque, dans la première moitié du XI^e siècle, Syméon le jeune, le plus grand mystique de l'Église grecque, compose ses écrits ascétiques, il fait sans doute œuvre de psychologue non moins que de moraliste, mais la psychologie n'intervient chez lui que pour servir de base aux règles de morale. La psychologie «le Syméon est d'ailleurs toute platonicienne, ou, pour mieux dire, *ptoliniennr*. Comme Plotin, il aime à parler des trois principes de l'âme, το τριμερές τη ψυχῇ, *P. G.*, t. CXX, col. 612, mais il insiste plus spécialement sur les deux facultés supérieures, la *raison* (λόγος) et l'*intelligence* (νοῦς). Il sait même, à l'occasion, tirer de cette division un excellent parti pour expliquer par analogie le mystère de la Trinité. Que l'on relise, par exemple, le chapitre xxxi de ses "Ἐρωτῆ των θείων ὕμνων dans la traduction de Pontanus, *P. G.*, t. exx, col. 578 sq., ou mieux dans le texte original de l'édition de Denys de Zagora : Τοῦ ὑψιούχων Θεοφόρου πατρο ημῶν Συμεῶν τοῦ νέου θεολόγου τὰ ευρισκόμενα, in-1°, Venise, 1790; Syra, 1886. Les trois fameux principes des néoplatoniciens y sont nettement formulés : l'*idm* *irraisonnable* constituant *Vanimal* : *lumen dedit, in quo viderem et intuerer omnia, nempe hunc mundum sensibus expositum; Vdme raisonnable* constituant *Vhomme*, et l'*ymtelligence* constituant l'*Aonimr intellectuel, dedit etiam mentem et rationem*. Ces trois facultés distinctes ne détruisent pas l'unité radicale de l'âme et sa simplicité : *habens enim mentem et rationem, habet hæc secundum essentiam indivisa, et inconfusa similiter consubstantialia, unum hæc tria unitini, et divisim tria, (pur, semper et unita et divisa sunt : uniuntur enim inconfuse et 8CC&^ nuntur indivise*. Impossible d'être plus précis. Le langage de Syméon n'a pas toujours, il est vrai, la même clarté ni surtout la même sûreté de doctrine. Des phrases comme celle-ci peuvent donner lieu à discussion : *Mens absque sensibus actiones et functiones suas non exerit : ner ullo modum absque mente suis officiis funguntur sensibus*. *P. G.*, t. exx, col. 013, On ne doit pas oublier que dans la terminologie des néoplatoniciens le *vous* ou *mens* est le pendant de notre *raison pure*. Ailleurs, la distinction même des trois principes semble disparaître, *ibid.*, col. 651; la *HUS ammir in qua sunt cupiditates et libidines* et la *pars irascens* sont, dans le système de Plotin, de simples subdivisions de l'âme irraisonnable. Par contre, l'influence du physique sur le moral, la réaction réciproque des deux parties de notre être, dont la psychologie moderne se vante comme d'une découverte, n'a jamais été mise en plus vive lumière que dans l'instruction de Syméon sur les passions. *De alterationibus anime et corporis*, *P. G.*, t. exx, col. 687-69L (C'est là surtout que le rôle respectif de la partie inférieure (ἀλογον) de l'âme raisonnable (λογον) et de l'intelligence (νοῦς) est le plus nettement défini. On pourrait, d'ailleurs, multiplier les exemples.

Si nous étions privés des ouvrages de Syméon lui-même, nous pourrions reconstituer sa psychologie à l'aide de la *Pnmièr*. Centime tie son disciple préféré, Nicélas Stélhatos, que le* lutins, ses contemporains, appellent ordinairement Nicétns Pectoratus. Chez le disciple comme chez le maître. P* principes de philosophie n. iont invoqués que pour .ir do base au

mysticisme; l'enseignement didactique fait défaut, mais on peut sans trop de peine en réunir les éléments fondamentaux. Le point de départ de Nicélas est la sensibilité et la distinction des sens en *raisonnables* (vue, ouïe) et *irraisonnables* (goût, odorat, toucher), les deux premiers plus voisins de la raison, sont mis en mouvement par l'idle et éveillent à leur tour les trois autres, par lesquels l'homme touche à la bête. *P. G.*, t. exx, col. 853. Si de la sensibilité externe nous passons à la sensibilité intérieure, de l'âme irraisonnable à l'âme raisonnable, nous trouvons entre les facultés de l'une et celles de l'autre une parfaite corrélation : à la vue correspond l'intelligence, à l'ouïe la conception, à l'odorat le discernement, au goût le jugement, au toucher la vigilance du cœur. *Ibid.*, col. 856. Nicélas poursuit en assignant à chacune de ces puissances une fonction mystique particulière. Un peu plus loin, il énonce plus clairement son système psychologique. De même, dit-il, que le corps a cinq sens, l'âme est douée de cinq facultés de connaître (αἰσθησις) : l'intelligence, la raison, le sens intellectuel, la connaissance et la science, lesquelles se ramènent à trois opérations (ἐνέργεια) : l'intelligence, la raison, la sensibilité. Ce serait plutôt le contraire qu'il faudrait dire, à moins d'entendre, contrairement à l'usage, par ἐνέργειαν les facultés, et par ἐννόμη; les opérations. Nous ne suivrons point notre auteur dans ses autres subdivisions; le mysticisme y prédomine, au détriment de la pensée philosophique. De nouvelles considérations, appuyées sur des principes différents, viennent sans cesse modifier les premières impressions.

Michel Psellus (1018-1096?) n'est pas un mystique comme Syméon et Nicélas, mais un philosophe de profession. Admirateur passionné de Platon, il en propage les théories à Byzance en les accommodant de son mieux avec la théologie chrétienne. Du reste, rien n'est difficile à résumer méthodiquement comme sa philosophie; ondoyant et divers, il sème pour ainsi dire les idées plus qu'il ne les coordonne. Le plus souvent, il rapporte l'opinion des anciens sans nous dire s'il la partage ou la rejette. On sent, toutefois, que ses préférences sont pour Platon. Sa psychologie, en particulier, est empruntée tout entière au chef de l'Académie. Je ne puis signaler ici que les points principaux de sa doctrine sur l'âme humaine, en prenant surtout pour base dans cette analyse un certain nombre de chapitres de son *De omnifaria doctrina*.

À l'exemple de Platon, Psellus distingue dans l'âme trois parties : l'*intelligence* (νοῦς), la *raisonnable* (Ψυχή) et l'*irraisonnable* (ἄλογον). Toute âme ne possède point toute intelligence. L'intelligence suprême, par exemple, reste bien au-dessus de n'importe quelle âme. Après celle première intelligence, il en vient deux autres, l'une *supramondaine* (ὑπερχρόσιον), l'autre *mondaine* (τυχρόσιον). L'essence, la puissance et l'opération de ces intelligences sont également éternelles. *P. G.*, t. cxxi, col. 701, 712. L'est pour cette raison que l'intelligence n'est point composée de parties. En cela, elle se distingue essentiellement du corps. *Ibid.*, col. 701. Psellus entend-il faire de l'intelligence *participer* une simple faculté de l'âme humaine, ou un principe foncièrement distinct et autonome? Son langage est trop indécis pour que l'on puisse répondre à cette question. Ce qu'il dit de l'*âme raisonnable* (λογον) n'est guère plus précis. Il distingue en elle trois actes : la *pensée intuitive* (νοήσις), la *lupinum* (ὁ οὐκ), la *pensée discursive* (διάνοια). *Ibid.*, col. 705, 709, 1029, 1137. Ce sont ces trois actes ou facultés qui constituent à proprement parler l'*homme* (ἄνθρωπος). En descendant plus bas, on rencontre l'*minimal* (ζών), lequel est constitué par la *nature* aux formes variées (χοῦποιχίλο φύσις), par *Vappétit concupiscible* (ἐπιθυμία) et par *Vappétit irascible* (θυμός). Psellus résume cette doctrine en une phrase qu'il faut citer textuellement : Τρίτον οὖν ὁ ἄνθρωπος, ὁ μὲν νοῦρος καὶ

μονοιότης; (= l'intelligence), 6 Vi λογος; καὶ τριμύρη X' τρ δύναμις; (= une raisonnable), ὁ δὲ αἰσθητικὸς καὶ πο'υιδη κα. παντοδααδ (= lame imisonn.dde). *Ibid.*

Après avoir énuméré ces trois principes, Psellus s'attache au plus important de tous, à la {#v/ή, dont il étudie l'union avec le corps. Ici encore, sa doctrine est très flottante; il paraît cependant donner raison à Platon contre Aristote. Si l'âme, dit-il, est une substance véritable, elle ne peut jouer dans le composé humain le rôle de *forme*, car la forme est une qualité, c'est-à-dire un accident, non une substance: Π/άτων ὁ τὴν ἀληθῆ τὴν οὐσίαν τὴν ὑ/ή φησὶν εἶναι τὸ γὰρ ἄλλω τὴν ὑπόστασιν ἴ/ον ἰδόν. τ.Ο'ότητα οὐσιώδη χαλῆ. τ'»P οὐχ οὐσίαν. *Ibid.*, col. 708. Or, Psellus affirme plus tard que l'âme est une vraie substance, comme le démontrent ses propriétés, col. 708; il devrait donc, pour être conséquent, regarder le corps comme un simple instrument de l'âme. Il rejette, d'ailleurs, le traductinisme et reconnaît que l'âme est créée directement par Dieu. *Ibid.*, col. 718, 709, 1110. Quant à la question de savoir à quel moment elle est unie au corps, Psellus hésite d'abord devant les opinions contraires des anciens et de certains Pères de l'Eglise, mais il finit par dire que l'âme pendre le corps, comme le soleil l'atmosphère, lorsque le corps est suffisamment disposé à la recevoir : Κα: γὰρ καὶ αὐτὴ ἀνθρώπος ἐστί τὸ σῶμα εἰς τὴν ζώην, καὶ ζωοποιεῖ τούτο ἰζιτηδίω ἔχον προ; τὴν ἐνωσιν τα-τη. *Ibid.*, col. 716.

Les opinions de Psellus touchant la nature (φύσις) ou l'âme irraisonnable (ἄλογον) sont directement empruntées à la psychologie des néoplatoniciens : elles ne offrent ni originalité ni intérêt *Ibid.*, col. 713, 716. Il y aurait lieu, par contre, d'insister sur un passage où le *consul des philosophes* semble admettre dans l'âme une certaine composition de parties, col. 717; peut-être a-t-il voulu parler des facultés sensibles de la τ. /ή, mais son langage est ici trop vague pour qu'on puisse rien en tirer de concluant. Il est bon d'ajouter qu'ailleurs il affirme l'absolue simplicité de l'âme, tirant de cette simplicité même la preuve de son immortalité. *P. G.*, t. cxxii, col. 1111. Une théorie qu'il formule très nettement est celle de la distinction non seulement numérique mais encore spécifique de chaque âme. At: δὲ καὶ τούτο εἰσὶν, dit-il, ὡς πῖσσα ψ-/ή πάση ὑ/ή κατ' ἑαυτοῦ εἰσιστηζ: καὶ ὡς ὅσαι ψυχαί, τσαυτα καὶ τὴν, τῶν ὑ/ών ἐστί. *P. G.*, t. CXXii, col. 1118.

Le résumé qui précède de la psychologie de Psellus est basé, je le répète, sur son *De omnifaria doctrina*. Il faudrait, pour être moins incomplet, rapprocher cette indigeste compilation des non moins indigestes traités *In psychogoniam Platoniam*, *P. G.*, t. cxxn, col. 1077-1113, et *De anima celebret opiniones*, *Ibid.*, col. 1029-1076. Mais une exposition de ce genre prendrait trop d'espace. Du reste, les deux traités que je viens de citer sont plutôt historiques. Leur auteur s'y montre, comme partout, très érudit et très ondoyant; on n'a plus affaire à un philosophe qui expose, mais à un dilettante qui prend plaisir à soulever des questions qu'il bisse pondantes. On peut appliquer à sa psychologie en particulier la critique de Liuders à propos de son commentaire *In psychogoniam Platoniam* : *ihis m rebus enarrandis Psellus auctorem secutus est Proclum Diculochum, phdosuphum illum inter Neoplatonicos, qui ceteranlur, eminentem. Ejus sententiis pro suis saqienunero ita usus est, ut multis loci ipsa verba Procli transcriberet. Vides igitur in Psello prorsus eadem Platonica rationis perturbatum et confusionem, quam apud Neoplatonicos illos, qui cum Platonis doctrinam ad suarum voluntatum similitudinem revocarent, tum ad ea, quae Platonis enint, explicanda adhibebant verba Aristotelis, ita ut mirum in nullum omnia inter se permixta sint et* *P. G.*, t. cxxii, col. 1118 sq.; Th. Ous-

pcn*ki, /x *Synodikon pou*, (a semaine de l'orthadtiTir, in-8l, Odessa, 1811l, p. 49-56 (extrait) des traités philosophiques de Pm Hü s).

Iran Halos, le successeur de P-ellus dans li dignit dc *consul des philosophes*, écrivit connue son devancier une sorte de *Dr omnifana doctrina* sous forme de réponses a diverses questions qu'on lui avait posées. Par tnalhcnr, ce recueil est encore en majeure partie inédit. Dan* les courts fragments publiés par Th. Ouspen.ski, il v a fort peu de chose sur l'âme. On y trouve pourtant celle phrase intéressante. Parlant des diverses façons d'alhrriH r l attribut du sujet, l'auteur apporte cette comparaison : ώσπερ καί τήν ύυχήν νοὺν that λίγομεν, πολλὰχι ζα. ψυχήν τον νοὺν, i>.> ' ή μιν ψυχή νου ώ; έ; αυτού τα; C/λάμπει ιεχομίνη χαί γγονυ.α σπερ έζιίνο οὐ μην & οὐσα, ό ο. νοὺ; οὐχ υπέρ είναι à// ' ώ; αίτιο; ταυτη χαϊ έν ιαυτώ ιχων ό γιγι/νηζ: ζρειπτόνω; άμα ζαϊ Οε:οτ:ρω;. OiKpcnski, Λ*» *Synodikon pour la semaine de l'oW/to-da.nr*, in-8-. Odessa, ltfiVI, p. 58. En d'autn»s tenues qumdaon dit <le l'âme qu'elle est intelligence, on n'entend pas l'identifier avec l'intelligence; on veut dire <implement qu'elle reçoit de cette dernière la lumière de la connaissance; elle devient ainsi intelligence sans être pour cela l intelligence elle-même. Pareillement, quand on dit de l'intelligence qu'elle est âme. on n'iden- lillie pas Γιπ< avec l autre, mais on affirme que la pre- mière est le principe de la seconde, car l'intelligence po**« dr en cile-mriic ce qu'il y a d< meilleur et de plu* divin. On voit clairement par eu passage qu Italos, comme tous les néoplatoniciens, mettait entre le vou; et la vj/f. une distinction réelle. Dans une réponse à l'em- pereur Michel Panipinakos (1071-1078), Italos examine une théorie qui ne rentre pas dans notre sujet, puis- qu'elle <# rifere a lel.it des âmes après la mort. Mais avant d'en venir a la question, il passe en revue le> opinions des philosophes sur la nature de l'âme et son immortalité. Sa conclusion est que l'âme, considérée en elle-même comme substance, est immortelle, mais qu'elle est mortelle au point de vue de ses opérations â cause du péché : *0 ιή zut θνητόν levai xat αθάνατον λι τται ου χατα τδ αυτό τα αυτά, ά>)α τό μεν ώ ουσία τι .τό ο. ώ; ΙΛογαα, αθάνατο άρα ή Ψυχή ινίρpytiav Λ/ουσχ θνητή-/ ούζ a: ά>χ ποτέ, ναι βήλον ώ δια τήν παμάοχσιν, ά>ά χαϊ επιστραφίισα ποο; 'αυτήν αθάνατο; ιστιν. *fip. ni.*, p. 63. Os deux citations nous permettent de juger il· la nu thode non moins que de la doctrine d'Italos : la première est d'un vigoureux dialecticien, la seconde d'un périputéficien tempéré de néoplatonisme. Cf. Th. Ouspenski, *Esquisses sur Vhistmrr de la civilisa- tion byzantine* (en russe), in-8°, Saint-Pétersbourg, 1892. p. 146-215. On trouvera dans cp livre une étude bien documentée «ur le mouvement philosophique a Byzance aux xr et xn· sicchs.

Un contemporain d Halos et dc Pselliw, Philippe le Solibin , a (ut mirer dans -a *Dioptru* (achevée en 1095) une foule dn notions sur l'âme, lrs unes parfaitement orthodoxe*, les autres fort sujet!>.* à caution. Mai* il fau- drait, potil* bien juger du système, posséder l'ouvrage dans le texte original; la traduction latine, quoique ve- nant de Ponfanus, ne rend pas toujours la signification exact» de* termes techniques, dont l» connaissance est indispensable m une matière aussi délicate. Je me con- tenterai donc de Mgnater n· curieux dialogue â l'atten- tion d».* psychologues. Voir, en particulier. les passages suivants : *P. G.*, t cxxvn, col. 758 sq., 795. 821 «q.. 857 'q

C>n-bntin Mana««és.qui vivait dansla première moitié- du xn· «h'de. adressa <i wn *unir* un poème encore médit d» soixante-douze vers qui n r-t peut-être qu'une imi- tation de h *Dioptra* K Krumbirlier, *fî^ihuhte der by**. *Literatur*, tn-8-, Munich, 1897. p. lth), n. 9. Michel GhLv, contemporain de Mana<*é<. nous expose à «on tour «es thé-ories *ur l'âme humaine au début de sa

Chronique. P. G.f t- c1viii, col. 145-150. Il a mémo tout un chapitre ττ:ρ\ τριών μζρών τή ψυχή . *Ibid.*, col. 22V-232. Sans être nouvelle, son exposition a du moins un mérite assez rare chez les philosophes de profession, celui de la clarté.

III. xtn% xtv« et xv· sil c i.e.s. — La renaissance philo- sophique du xi· siècle, dont nous venons de nommer les plus illustres repré>cnl.nit*. nrut qu'une durée éphémère. Les croisades et l'occupation de Constanti- nople par les Latins vinrent arrêter dans son élan ce ri'veil de.* anciennes doctrines el il faut descendre jus- qu'au milieu du xnr siècle pour trouver dans un écri- vain comme Nicéphore Bluminides un philosophe com- parable a Psellus. A ln différence de celui-ci, Bleinmidi % se rattache de prrfêrneo aux théories d'Aristote. Cf. \. Heisenberg, *hûicvphori /Hemmydtr curriculum »iL et carmina*, in-8®, Leipzig, 1896, p. t xvm. Dan* son petit traib· de l'ârne. Iljpī ψυχή;, il suit en quelque sorte pis a pas le philosophe de Slagyre, expliquant d'abord le terme meme de ψυχή, el passant ensuite aux relations de l'âme avec le corps, â ses facultés diverses, pour finir par une étude sur l'âme des L te* et l'âme humaine en particulier. Cet opusculc mérite d'êtn ln en entier. Il est malheureusement d un accès difficile, car il ne se trouve édité que dans un livre fort rare : Νιζηφόρου μοναστουχαιπρζσβυτίρου του Βλτμαίουου 'Επιτομήϊορχή ... μχτα τή Επιτομή φυσιζή * έφζξή; ο; ο τε llesī σώματο *ζαί περι ψυχής;..., in-8*», Leipzig, 1781. I81-I8LHO p. Li nature même de l'ïmo «*! exposée chez notre au- teur sans beaucoup d'originalité; la manière dont le* quatre éléments influent sur elle est Lobjcl de longs commentaires avec lesquels la science sérieuse n'i abso- lument rien â voir; son immortalité est assez bien dé- montrée. Mais lâ où Blemmides excelle, c'est dans h description des facultés de l'âme. Il y revient sans cc>sse et dans presque tous ses écrits. Y revenir nous-mêmt serait nous condamner à des redites. Mieux vaut, ce o'inhle, résumer>cette partie de si psychologie en repro- duisant le tableau synoptique qu'il en a ilrcss> lui- même, *P. G.*, t. XL!!, col. 719:

	Nutritives.
L XV'j'tativr-»	Augment <llvüt.
	I Génératrices.
	Vr.thnti*.
	f.lrhB n.
Faculté de fime. ' Z VUalc* *l aH '	C< lère.
	IVsir.
	lui» llifencc.
	Pensée.
3. Copnoteilives..	Opinion,
	hnaginatton.
	Sensibilité.

Ce tableau d'ensemble est précédé, dans la *logique* de Blemmides, de définitions et d i mplication* dont la clarté ne laisse rien â dé*in r. Λ *G.*, t. XL!!, col. 712, 716; cf. · n----- . -l 7:U7;fi

La clarté ne laisse rien a d>sircr, non plus, dans l'œuvre psychologique de Nicéphon.* Choumnos, person- nage d<^ plus influents a la cour de Michel \ III (1261- 1283) et d'Andronic II (I2S3-HMS), Un manuscrit de Patmos contient, entre autre* ouvrages dû lui, deux petits tr.'it·.* intitulés, l'un ΑντιΟιτιζο; προ Ιλωπινον πρ< ·}*υχή . <t l autre Ιkpl τή Οριπτιζή χαϊ ά.σΟηιχ/ ψυ/ή ζαϊ των χ<τχ ταύτα ·ζιζήσ!>·v. .l. Sakkelion, *Πατμακή βιβ)ιοΟήχη*, Athene*, 1890, p. 7». De ce* deux Irait>.*, le premier, Γ.I nhthrtirus in *Platinum de anima* se trouve dan* Migne, *P. G.*, I. î.xl, roi. lW3-1138 : il a été publié pnr Fr. Creuzer, d'abord dans son *Plofini de pulchritudine*, Heidelberg, 1811, p. 39M57, ensuite dan* <on «Milion complète de Plolin. t iî, ttaford, IK15, p. llftt-1130. Quant au second. L Sakkéliou, <v>. *et toc. rit.*, < donne comme inédit; mai* il semblerait, à lire K. Knimbacher, *op. rit.*, p. 182, qu'il faille l'identifier

avec le *Bialogux de anima* quo ! r. Crruzer n publié «xin» nom douleur, en 1835, â la stlité dc l *Antithelirus inPlatinum*, p. ! M3'I »»7. Sans embrasser aveuglément toutes les opinions d'Aristote, Choumnos est un adversaire avoué, non seulement des néoplatoniciens, niais encore de Platon : par-dessus fauteur alexandrin son traité atteint en droite ligne le rival du Stag)rite. Pour le prouver et montrer <hi iiièmu coup a quelle école se rattache notre philosophe, il suffit de dire que le* proposition^ soutenues pat lui contre Plotin sont les suivantes : les âmes ne preexistent pas aux corps; elle.* u émigrent pas <l un corps dans un autre; la brute n'est cl ne sera jamais douée d une âme intelligente; nos connaissances ne sont pas de vidtix souvenirs qui m* réveillent; les corps ressusciteront ; unis a l Aine ils jouiront de biens éternels ou subiront des peines éternelles. On devinera sans peine, a ce résumé, que Nicephore Choumnos n'ignorait poini% *Théophraste* d'Enée dr Gaza. *P. G.*, t. i.xxxv, col. 871-100\$.

Ce que p- disais tout à l'heure au sujet de la part très Urge faite par Blemmides au chapitre drs facultés de l'âme dans tous ses ouvrages philosophique*, il faudrait le r péter pour la plupart des Byzantins qui *e sont occupés tic psychologie. Ainsi, Mathieu Cantacu/ene, le fils dné de l'empereur Jean Cantacuzène (Γ.Π 1-1355), écrivit pour sa propre fille un petit traité sur *leu trois puissances de l'âme*. Ces trois principes sont ceux-là mêmes que Platon a imaginés : l'un <pii *émeiil el s'indigne, το Ουμοζιδᾶ ; un autre qui résonne et connaît, το λογιστικόν; le dernier, enfin, qui convoite tout ce qui se rapporte aux plaisirs el aux délices du corps, το Επιθυμητικόν. Ce dernier est placé dan* le fuie (Platon le mettait dans le ventre) ; la colere se trouve dans b- cirur, l intelligence enfin dans le cerveau. Le reste du traité est moins d'un psychologue que d'un physiologue. Il a été publié par I. Sakkêlion, Δελτών τη Ιστορική και ιδνολογική έταπία τη Έλλάδο , Athènes, t. II. 1880-1889, p. 436439, el, d'une façon plus corivcle, dans le Παρνασσό . Athènes, t. xi, 1888, p. 282-281. B. Antoniadès a donné les variantes du manuscrit de Moscou, Δ . t.lv. 1892-1895. p 527 5-2.

On a de Grégoire Palamas, mort vers 1360. une curieuse piosopopie en trois parties; on y voit tour â tour là(ne dresser contre le corps un réquisitoire en regie, le corp* se défendre, et le tribunal fictif prononcer sou u rdicl : *Prosopupcrià nuimtr accusantw corpus et corpais te defendentis, Cillll judiru*). *P. G.*, I. CL. col.950, 1317, A. Jahn, in-8% Balle, 1884. Celte étrange com|»osition s ouvre par une considération toute platonicienne sur la nature de Paine et sur ses partie*. Cf. K. Ivruin-bacher, *op. cil.*, p. 485-486. Le même auteur parle également du l'âme en plus d'un passage d- ses *Capita physica, theologica*, etc. *P. G.*, t. CL. col. 1110 sq.

I n des plu* complet* représentante de la science religieuse byzantine a son déchu est Syim'on, archevêque d» fhcs>.d<>niquio (1110-1429). San* avoir écrit sur le sujet qui nous occupe de traite méthodique, il na pas manqué do nous en «lire quelque chose on passant. Ici, il affirme que laine est créée pai Dieu et unie au corps dr* le premier instant de lu conception,ουση (Le. ψυχή) μλν lv αὐτῷ (i.u. βρίφτι) φυσικέ ἀρχήΟεν τῷ σπέρματι δημιουργική Ο:ιαδυναμ;î. *P. G.*,t.cLV,coi. 840; là, que cette Ame. en dehors de la vie qu elle communique au corps, possède une vie. une existence propre, ή ψυχή oi ci xn το σ<<»μα Ζ>>.»ozotti. ἀλλ ι και κχΟ' χυτήν Ιστί, *P. <.*, I. CLV, col. 837; ailleurs. que Pâme e*t immatérielle de si nature. *P. G.*, t. ci.V, col. Si 4. Certain |M**agu de lui sur le concept, sur le verbe intérieur, est tout i fait digne de nolle scolastique. *P. G.*, t. CLV, cul.

Joseph Bryennios, mort vers IKJ6. se rapproche Ihkui-COiip par la méthode comme par Il doctrine de Nicéphore Blcmimdus : c'est un detini**eur perpétuel. Telle

de *ex pages, où il traite *ex prnfruo* de l'âmo. n'offre qu'une accumulation de définition* empruntée» a Platon aussi bien qua Aristote. Voici celle qn*il adopte pour propre compte; je la donne dans le texte original, fort diflu île a se procurer : ψυχή έστιν ουσία /ιπτη. άορατό τ κχι ασ/ηματ-στο , ώών δίοϋ ζχϊ ύαο.<*>π' /α' μ<λη τχυτη ου τα τοεπτη κατ* ίνίο-υχν μόνον, λογισμό , δυμο ζχ\ cz.O^ufx, άλλα κολλώ μάλλον τα Ινόντα .ιυτη .ζα5' υπαρξιν, νοΟ χα: λόγο κχι >ιύμά Ιση; famé *est une substance simple, invisible, mum forme déterminée, t'est l'image et la ressemblance de Dieu : elb r'a ;xi.< mudftiu'td comme partira h < nitr-ument* il* op<π-fiems, c'est-à-dire le raisonnement et les deux appétits ecairupisciblr cl iratnble, mais encore el mrtout lrs puissances mnees qui la constituent, l intelligence, la. raismi, le pnnnp' vital.* 'Ιωσήφ μοναγον του Βρυεννιου •ά ιύρεΟι/τυ, bup/ig. 1768-1781, t. ι, p. 55. Ailleurs, i| no distingue dans Γ.η.η. que deux parties : le λογχόν et l άλογον. Au λόγο , il attribue le vou et le ζνϊύιχχ; a Γάλογον, le ύννó et Γέζιθυμία, la φαντασία et Γχ σ'ησι . *Tum. cit.*,p. 50. Mai- il revit nt ah division phtonnn'n nnc de* troisparties pour louder son système mural. *Tom.nl* , p. 130. Ib7. Sa n-parliliun dus puissance* (δυνάμχι) en trois catégories, *vêgttahit* %, t:taies, *rotpmsntiers*, est en tout sembtohb? a crllr <ie Blemmides. Même similitude pour h* opérations attribuée»» a chacune délits, h>.* cinq facultés de cünnaltre, le vou et la διάνοια appartiennent au λογικόν, la φαντασ x et ΓχΓβ^ησκ ;i Γάλο/ον. la oo;x esl commune aux deux. *Torn, t d.*. p. 66 sq En ri'sumé. Li psychologie de Brycnnios. cumin*. c< ll< de Blrinmides ut de tous le* Byzantins est un *yncn;li*me de tou* les systèmes anh'neiirx Cf l'h. Meier, *Des Joseph Bryennios Scheiften, I'le n und lldditmj*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. v (1896 , p. 7V-11I. et plus spécialement les pages i08-1<>9.

Quand Bryriimo* mourut, la qumdle qui divisait déjà les contemporains de Nie- phon Choumno-k ktum-hacher, *up. cil.*, p. i79. était sur lu point d'»-cbter a nouveau dans le mutule philosophique. Durant tout le moyen âge, en d< pil de cunlvov» i-*e* pas*ag>>>res. une sorte d>* compromis avait régné, a Byzance, entn An*tote ut Platon; il sagissdt maintenant d'opter entre les deux «•coles. De Il les polémiques pas*toniu < * qui s'élevèrent, vers le milieu du xv *luch\ sur l autorité de* deux prince* de la philosophie et la valeur de leur* systèmes rv*p>'ctil*. Engagé d abord par Guunadiu* et Pléthon, le débat fut continue par Bu**ariori et Geôgrs de frébi-zonde, pui* par tous lus savants grecs de la Unaissance. Cf. W. Gas*, *Gennadiu^ und Plclhoti*, in-8 . Breshu, 18b; A Stockl. *Grsrhirhte der Philosophie des .Nhlrl- alters*, in-8\ Mayence. 18ti6, t. m. p. I.>6-151 . II. Vast, *le* eanlmal Ibutanon*, in-8\ Pari*. 1878. p. 32f>^fti3; Ch- Huit, *Le plutonisme à Byzance et m Italie .. la fin du tm>y- n dip.*, Compte rendu du troisième congivs *cn*nlitlqiii international de* catholique*. Science* philo-o-phi<|u< *. in-8». Bruxelles, 1816, p. 293-309. Le* autres ouvrages relatifs a celte question sont cités par K Ixruin-bauher, *up. rd.*, p. 129« 'lix * inlutw^aute un elle-même, relie grande querelle neut aucune influence *ur la psychologie. On di*cut.i beaucoup, de pari ut d autre, sur le* theories du Platon ut d'Aristote relative* à l îme humaine ; mai* on ne jeta dans lu débat aucune idée nouvelle. Il n y a donc pas lieu de non* y arrêter.

IV. 1)LPt LS LA pniSE DE Cvi.XSTAXTIXOPLA PAU Tt RC3. – Avec la complète ottomane commence pour l Egl!<< grecque une existlencu toute nouvelle, dont les condition* imp>'M*rcnt necus*.iir>'menl aux esprits une orientation qu'il* n'avaient point connue aiqur.ivaut. Dan* le domaine p*vchologi<piu, le seul qui doive nous ocuup>T ici. cette complète amena comme dans lus aliairus ext>neun* um certaine .marcliuu. L'enseignement traditionnel faisant défaut, le* rarus intelligences que tourmentaient encore les problèmes de la dc^lmée

humaine, «c créèrent une sorte de philosophie Individuelle, au gré de leur caprice ou des influences du dehors. Dans son *Discours sur la creation*, Pachondos Rhusanos (1510-1553*) enseigne la création de Dîme par Dieu et l'immortalité du premier homme, bien que, sur ce dernier point, sa doctrine soit un peu hésitante. Ph. Meyer, *Die thrologische Literatur der griechischen Kirche im xvr Jahrhundert*, in-8° Leipzig, 1899, p. 49. Théophile Corydallée (1563-1610) se lit au xvii^e siècle, Lardent propagateur des doctrines d'Aristote. Disciple de l'Italien César Cremonini, il écrivit comme ce dernier un *Traite de l'âme qui* le fait mettre par plusieurs de ses coreligionnaires au nombre des alliées; il allait jusqu'à nier l'immortalité de l'âme. Ph. Meyer, *op. rit.*, p. 10. Son influence n'en fut pas moins considérable, et tous les philosophes grecs du xvii^e siècle, Alexandre Mavrocordato, Nicolas Koursoulas, Georges Sougdouris, furent péripatéticiens. Une nouvelle ère s'ouvrit avec le xvi^e siècle. Méthode Anthracites mil en grec les œuvres de Descartes et de Malebranche et en 1723. un synode de Constantinople le condamna comme hérétique; il avait fini par tomber dans un panthéisme idéaliste, qui mettait en cause l'existence même de l'âme. Un autre philosophe, Christodoulos d'Acarnanie, embrassait quelque temps après les erreurs de Spinoza et l'Eglise officielle l'excommuniait en 1793. Ph. Meyer, *op. rit.*, p. 11. Et pourtant vers la même époque, l'évêque de Campanie, Théophile. écrivait dans son Ταμζιον ορθοδοξία, un chapitre presque irréprochable sur l'âme humaine; c'est le quatre-vingt-seizième de cet ouvrage si souvent réimprimé. Cf. l'édition de Tripoli, 1888, in-8°, p. 209-215. Le célèbre Eugène Bulgaris (1716-1806) n'est qu'un éclectique en philosophie; il emprunte à Locke beaucoup de ses théories, rejette les idées innées et regarde l'âme comme une table rase. Η λογική, ἐχ παλαιών τ· και νωτίρων συνερανισθείσα, in-8°, Leipzig, 176(5, p. 58-59. Dans son *Cours de théologie*, Bulgaris passe rapidement sur l'origine de l'âme et ses facultés; il en prouve assez bien la spiritualité, en appuyant ses conclusions sur plusieurs textes scripturaires. βιολογικόν, in-8°, Venise, 1872. p. 380-389. La démonstration de la spiritualité de l'âme semble avoir été la grande préoccupation des théologiens grecs de la fin du dernier siècle. Le seul chapitre qu'Alhanase de Paros consacre à l'âme dans son *Exjiosé des dogmes* est intitulé : δτ; ἀθάνατόν τ: χρήμα και ἀφοαρτον, ἡ θεοῦ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἐμζενυσθεῖσα ψυχή. Ἐξίτομη εἴτε συλλογή των θείων τῇ ζίστει δογμάτων, in-8°, Leipzig, 1806, p. 262-269.

Nicodème Haghiarile, de Naxos (γ 1809), traite souvent de l'âme dans ses nombreux et volumineux ouvrages, mais sans trop sortir du domaine de l'ascétisme. Quand il lui arrive de parler psychologie, il ne fait que répéter la vieille théorie de la division de l'âme en trois parties : λογιστικόν, Ουμικόν, ἰζιΟυμητικόν. Voir par exemple, son ouvrage intitulé : Κήπο -χαρίτων, in-4°, Venise, 1819, p. 10. Il manque d'originalité et, d'ailleurs, le moindre défaut de la philosophie des Grecs modernes. A peine affranchis du joug ottoman, ils se livrèrent avec leur ardeur ordinaire à l'étude des systèmes philosophiques de l'Allemagne ou de la France et, sans toujours les comprendre, essayèrent de les faire pénétrer dans leur langue, sinon dans leur esprit. Il sortit de ce chaos une philosophie composite, dont l'histoire n'est pas à faire; elle devrait se borner à une sèche énumération de traductions ou d'adaptations d'ouvrages étrangers. On doit pourtant une mention spéciale à un philosophe encore vivant. Apostolos Mnkakis, dont la doctrine sur le composé humain eut l'honneur d'être condamnée, en 1879, par le saint-synode de Grèce. Dans bon nombre de brochures, comme dans son journal le Λόγος, Makrakis préconise ce qu'il appelle le τρισυνύετον, c'est-à-dire la composition de l'homme en trois éléments : ψυχή, ζνεῦμα, σῶμα ou σαρξ. La nature humaine n'est parfaite qu'à la

condition de les réunir tous les trois. Jésus-Christ lui-même n'a été homme parfait que le jour où il reçut, dans les eaux du Jourdain, « l'esprit, το πνεῦμα. Condamné à Athènes, Makrakis en appela au patriarche de Constantinople Denys V, et lui adressa, sous forme de mémoire, une apologie de son système. A l'entendre, le ζνεῦμα n'est pas la ψυχή; c'est une parcelle, une communication de l'esprit de Dieu et du Christ faite à l'homme, en tant que celui-ci est créé à l'image et a la ressemblance de Dieu ». Notre philosophe ne craint pas d'appuyer son dire sur l'autorité de saint Grégoire de Nysse; il n'admet point que le II^e concile oecuménique ait anathématisé cette erreur dans la personne d'Apolinaire. L'occasion était belle pour le patriarche de Constantinople d'affirmer par une intervention officielle sa suprématie doctrinale; mais Denys V ne répondit point et Makrakis continue d'enseigner sa théorie du τρισυνύετον. Un autre écrivain encore vivant, Nectaire Kephalas, a écrit sur les *Commémoraisons funèbres* un intéressant opuscule, dont la majeure partie est consacrée à prouver l'immortalité de l'âme. Τα ιερά μνημόσυνα, in-8°, Athènes, 1892, p. 7-2\$. En dehors de ces deux écrivains, je ne puis que signaler, par ordre de date, les auteurs de manuels scolaires ou de traités les plus répandus : N. KhorLikis, Ανθρωπολογία σωματική και ψυχολογική, in-8°, Athènes, 1865; C. Papadoukas, Ψυχολογία ἐμζειριζή, in-8°, Athènes, 1871; P. Bradas Armenie, Ἐξιστολαλ Φιλόθεου και Ευγενίου, ἡτοι σύντομο ζήρι ψυχῆ και Θεοῦ διδασκαλία, in-8°, Athènes, 1881; J. Skaltsounis, Ὑποπόρυτοι μελετά:, in-8°, Athènes, 1889; — Ἀρμογία: χριστιανισμοῦ και Ἰπιστήμη και ζερ'ι γενέσεω τοῦ ἀνθρώπου, in-8°, Athènes, 1893; A. K. Spathakis, Ψυχολογία ἐμζειρική και λογική, in-8°, Athènes, 1895; D. Olympios, Ψυχολογία ἰμζειρική ἐγχειρίδιου (simple traduction du manuel de G. A. Lidner), in-8° Athènes. 1896; T. Sophianos, θεωρητική ψυχολογία, in-8°, Constantinople, 1898.

V. Eglise russe. — L'Eglise russe, dans son enseignement officiel sur l'âme humaine, s'en tient strictement à la doctrine formulée au xvii^e siècle dans la *Confessio orthodoxa*, si souvent imprimée depuis, part. L rép. 28. Elle professe naturellement la création de l'âme par Dieu. Mais comment entend-elle cette création? Elle ne le détermine point d'une manière précise. Toutefois, le plus grand de ses théologiens, Macaire, pense « que Dieu crée les âmes humaines, ainsi que les corps, par la Verlu (h. cette même bénédiction : *Croisez et multipliez-vous*, donnée par lui dès le commencement au premier couple; qu'il les crée, non de rien, mais de l'âme des parents ». Ce qui pousse Macaire à adopter cette manière de voir, c'est la doctrine du péché originel, dont la transmission, dit-il, serait impossible si Dieu créait les âmes du néant. » Objecte-t-on au théologien russe que l'âme, être simple, ne saurait être formée d'une autre âme? il répond que Dieu, esprit pur, engendre pourtant de son essence le Fils et produit le Saint-Esprit, sans qu'il y ait division ou partage de son indivisible essence. Aussi n'ajoute-t-il avec les anciens docteurs que le mystère de la création de nos âmes n'est accessible qu'à Dieu seul. *Théologie dogmatique orthodoxe*, trad. par un Busse, I. t. in-8° Paris, 1859, p. 115. Tout en professant cette opinion, Macaire rejette le traducianisme et la divisibilité de l'âme des parents; il n'admet pas que Dieu crée les âmes de rien, doctrine inconciliable à ses yeux avec le dogme de la transmission du péché originel. Cette grave question de l'origine de l'âme a fort préoccupé les théologiens russes, mais ils ne sont point encore parvenus à s'entendre sur un mode de conciliation. Cf. El. Jauxvsky, *Indication des questions théologiques*, dans les *Certures chrétiennes* 1881. t. 11, p. 1(XM13; Th. Procopovitch, *Theologia Christiana orthodoxa*, m 8, Koobi-berg, 1773-1775 t. 11 p. 37-15.

L. Petit.

nié de l'existence des Ames. Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. m, p. 101. Le synode de Timothée I^{er}, patriarche nestorien (786-787), condamna cette erreur de riwme que celle du sommeil de lame. Toutefois, cette demit rp se retrouve défendue, ou du moins rapportée dans dis auteurs postérieurs. George d Articles (987), dans le *Livre de t'r.rposition des office**, tl, 12, cite cl adopte l'opinion d'Abraham Bar-Lippa, a savoir que les saints Peres no permettent pas de dire que l'âme séparée du corps jouisse de la faculté de sentir. Assémani, *Th-bliothrca orientalis*, t. ni, p. 538. Par contre, l'auteur anonyme du *Traité de la fui* défend la doctrine orthodoxe; l'irne étant simple et immortelle, garde sa nature, Assémnni, *Bibliotheca orientalis*, I. in, p. 281.

Antérieurement, George, évêque des Arabes, jacobite (ΠΙ*-vii^e siècle), â propos des écrits d'Aphraate, qu'il censure avec quelque acrimonie, combat la confusion «b* Urne humaine avec l'âme végétative et montre l inanité de la distinction de l'âme et de l'esprit. Lagarde. *Analecta synaca*, Leipzig, 1858. p. 108; Ryssel, *Ein Brief Georgs, Bischof der Araber*, Gotha, 1883, J. Forget, *De vita cl scriptis Aphraalis*, Louvain. 1882, p. 16-10. De même, Gennade s élève contre la doctrine des certains dogmes syriens qui (lisent qu'il y a deux âmes dans l homme *De ecclesiasticis doffnintibiis*, c. xv. D. L., t. LVIII, col 981.

L'un (le* derniers écrivains nesloriens, Salomon de Dassora (xm^e siècle), expose encore la théorie dp l hypnopsvrhir. comme l'opinion de plusieurs théologiens de sa nation, bien (pic d autres enseignent, dit-il, que l âme après la mort est conduite devant le juge et mise immédiatement en jouissance de la récompense ou livrée au châtiment de ses fautes. *Livre de l'Abeille*, c. t.vi. Assém-mi, *Bibliotheca orientalis*, t. in, p. 322,323. Ailleurs, il représente les âmes des justes allant apres la mort dan* le « paradis » rl relies des pécheurs dans les « abîmes ». *Ibid.*, c. xv, p. 318. C*v*t la crovance commune des Orientaux. Si certains textes liturgiques syriaques semblent concorder non pas avec la fausse doctrine de l hypnopsvelne, mais avec la these du retard des peines et <les récompenses voir Badger, *The Nestorian» and their ritual*, t. il, p. 319; il faut bien reconnaître qu'ils sont, à l'égal des textes grecs ou latins relatifs au jugement final, susceptibles d'une meilleure interprétation. D'ailleurs les livres d office des syriens et des nrstoriens expriment souvent l idée du suffrage pour lrs défunts. Timothée II. patriarche nestonen au xn^e siècle, expose en ce sens l'enseignement de son Église. *Livre iLmacrcments*, VII, VI.7 analysédans Ass •mani/hb/io-threa orientalis, t. III a, p. 567-580, C'est à tort au-si qu Assérn ini accuse lit naudotd avoir prétendu a la persistance de cette fausse notion parmi les chrétiens du Malabar. *Bibliotheca orientalis*, I. tv, p. 312. Voir Ben-audot, *Liturgin' orientales*, t. il, p. 816 [610].

Parmi h auteur* syriaque* cneort inédits, <l ni In traduction e mprlrcia tw • d» unétM »ur l v-rlatokide orientale, non-» devons «kn.der Aliouti. <nn» l» <573>. auteur d'un traité sur fdme el <Γηη <H »ur le γ.πi|~μ' humain. British Museum. Add./4620; B. Ihival. *Litb roture syrumpie*. Paria, 181R>, p. 250; Moyse tlarré-rha. évêque Jacobite ftUO). *Truite sur ΓΑηη*, en quarante chapitre... avec un appendice sur futilité de l'offrande pour les morte. Lé t 14" ; K. Durai, p. a.»l. 3'r2. la rus (12HÜ), nu huiii< tue livre du Cändébfbr du sanctuaire *De tâme rattûuneUr*, Biblloth* que nationale, funds syriaque. n. ViO. foL 235-291. Catalogue, p. 163. H. Durai, p. 152.253; — Jean do Dira, dv< que nestorlen (ix dède), auteur d'un important traité w filme. II. Duval, p. XK); Bibliothèque vaUcane, inanuBerit tyr.. /47.

J. Pahisot.

VII. AME chez les Arménien». — L Générati.inisme. IL Prèvxidenti misnie.

Le pape Benoit XII écrivit en 1311, au roi ile Cilicie L'on IV et au patriarche d'Arménie. des lettres ou il reproche aux Krniéniens diverses erreurs, dont il avait drvsse la liste eu 117 articles.

I (îf. Afhaïianisme. — L' cinquième article <^l relatif à l'origine de l'âme. Il accuse certains Arméniens de tradiicianisiw : 1° un certain Mechitar. y lison*-noïia. a introduit el enseigné l'erreur suivant laquelle l'âiur humaine du tils serait engendré-e de l'une de son pen», comme le corps est engendré par le corps, el un ange par un autre ange; parce que l'âme raisonnable dâ l'homme et la nature intellectuelle de l'ange élaul des lumu res spirituelles, produisent d elles-memes d'auln» lumières spirituelles. Cette erreur, suivant Benoit XII, axait été adoptée par toute une province d'Arménie, tandis que les autres Arméniens admettaient la création des âmes par Dieu. Kaxn.ddus, *Annales eci lesiastici*, an. 1311, n. 50, édit. Mansi, Lucques, 1750, t. vt, p. 2133. L» roi Léon IV, qui demandait alors des secours aux Latins contre les Turcs, fut très ému des plaintes du souverain pontife. H lit réunir rn 1311 on 1315 (Raynnldus. *dnd.*, p. 262). un concile où l Église d'Arménie répondrait â ces accusations et aflirmerail sa foi sur tous les points signalés par Benoit XII. Nous en possédons les actes. Les Pères du concile disent qu'ils n'ont jamais entendu porter jusque-là de l'erreur que le pape attribue au susdit Mechitar, que cetjc erreur a toujours été frappée d excommunication chez les Arméniens. La foi de leur Eglise, assurent-ils, est comme « Ile a toujours été • que les âmes sont créées de Pieu par de nouvelles créations, au moment ou elles sont mises dans le corps qu'elles doivent animer, les âmes des homines quarante jours, celles des femmes quatre-vingts jours apns la conception, suivant renseignement de saint Gregoire de Nysse. Ils ajoutent qu'ils ont oui dire qu'à sa mort Mechitar avait averti qu on n'adoptât pis celte erreur, et que si elle était restée dans quelqu'un d< ses livres.on le brul it Mansi, *Concil. collect.*, t. xxv, Venise, 1782. col. 1193. Cette dernière observation montre bien que les Arméniens cherchaient â se jusldier par tous les moyens cl que l'accusation de Benoit XII n'é-tait pas aussi dénuée de fondement qu'ih le prétendaient. L'auteur qui avait soutenu celte erreur du gèneralianUnnc esl Mechitar de Schirvaz.

II. Pm existintixnisme. — On a remarqué que dans leur concile de 1312, l»s Arméniens rejettent anvû te préfxisteiilianisme ou la precxi>tence des âmes. Benoit XII ne les avait pas accusées expressément dr cette erreur. Il leur avait seulement reproché d.illribncr au Christ d'avoir tiré toutes les âmes de l'enfer aptvs sa résurrection (nous étudierons ailleurs celte erreur), de les avoir conduites quelque temps au paradis terrestre en leur disant : « Voila le lieu ou vous avez été, » Itaynaldus. *ibicL*, n. 22. p. 265: ce qui supposait le préexislcn-tianisme. Le successeur de Benoit XII, Clément VI, s'explique plus clairement au sujet de celte errmir, dans une lettre écrite en 1351 â Consolator, patriarche d'Arménie, qui lui avait adressé une seconde justification. Clément \I disait : « Nous voulons savoir si vous el les Arméniens qui vous oImusspiiI, vous crovie/ et croyez encore que les fîmes de tous les hommes ont été créées au même moment par Dieu. » Havnaldus, *ibid.*, η. 1, p. 5EM).

Vartan.regardé comme un maître par les Arméniens et suivi dans s<h hérésies par un bon nombre d'habitants de la Petite-Arménie, a en effet soutenu qu Dieu ne créait pas cliaque âme au moment de la génération, mais qu il les avait rrééos toutes ensemble en une seule fois, smon que Moïse nous aurait trompés en disant. Gen.» il, 2. qu'il s'est reposé le septième jour. Galanus, *Conciliai. Ecclrsuv Armante cnm llo-* p..tt. II, t. II, J>. 7 sq, C< I lui cl S0S dr-ciples que Clément \I condamne dans sa lettre au patriarche Consolator. Mais nous avons vu par les déclarations du concile des Arméniens de 1312 que sa dodrineéall rejetée par l'Église d Arménie D'ailleurs les Pvres grecs, que reçoit el qu a toujours reys

l'Église arménienne, saint Grégoire «le Nâzianz*», saint Grégoire de Nyssu «4 les autres enseignent qu'«*lain*» est créée au moment de son union avec le corps et ils traitent d'absurde l'opinion de ceux qui veulent qu'elle ail existé auparavant et qu'elle ait été emprisonnée dans le corps pour des fautes antérieures. Il y a longtemps qu'il* oui répondu a Vartan que bien s'e-l reposé le septième joui en ce sens qu'il n'a plus produit de nouveaux ouvrages, mais qu'il n'a cessé d'agir, rt de multiplier les individus selon leurs espèces et de gouverner le inonde selon les lois qu'il lui a données; bien rn créant les Ames successivement ne fait pas une nouvelle création; il ne fait que multiplier l'esprcc humaine conformément à l.» loi qu'il lui a imposée en disant : « Croisse / (hébreu : eogi mirez) el multipliez-vous. »

Richard d'Armagh (Amioconuj«), Summa in *questionibus Ar-nienorum*, l VIII, r. xxv. in-V, Pari*. 1311, fût G0, (H, ouvrage écrit sou* le pape Clément VI, pour ramener le* Arméniens a l'orthodoxie; Galenus, *Conciliatio Eeclr*ia Armma?* cwm *Homana*, Rome. 104, part. IL t. I, p. 1-43; Ncve, *i/Annète chrétienne*, Louvain, 1886, p. 214 *q.

J. Lamy.

VIII. AME. SA SPIRITUALITÉ. Démonstration théo-logiquo. — 1. En quoi consiste la spiritualité de lame humaine, il. Écriture sainte. HI. Peres. IV. Documents ecclésiastiques. V. Théologie.

1. En quoi consiste la spiritualité de l'âme humaine. — Définissons d'abord les termes suivants «l apn* la philosophie et dans la langue concise de saint Thomas : simplicité et composition, immatérialité cl matérialité, spiritualité.

t. Le simple est ce qui n'est pas composé; et. il y a autant de manières d'être simple, qu'il y a de manières d'être composé. La composition mathématique est faite de parties quantitatives : elle convient a la grandeur el au mouvement, au temps et à l'espace. L'union de principes coessentiels, de la matière et de la forme, par exemple, constitue, dans une substance matérielle et sensible, la composition physique. Tous les êtres contingents se conq*osent d'essence el d'existence, d'acte et de puissance, de sujet el d'accident : c'esl la composition métaphysique. Enfin, du genre et de la différence résulte Li composition logique. Dieu seul est absolument simple : acte pur, il répugne à tout genre de composition. L'une, qu'elle soit végétative, animale ou humaine, n'exclut que la composition mathématique cl la composition physique. Elle est simple, en ce sens seulement, que par elle-même «lle n'a pas d'étendue et que son essence n'esl point composée de matière et de forme.

2" Le concept de matériel comprend, vu premier lieu, tout ce qui esl quantité et étendue. Il s'applique, en oultre, à de certaines activités qui. pour être et agir, dépendent intrinsèquement de la quantité el de l'étendue. C'est ainsi que h * ànu s végétatives el animales sont dites matérielles : elles tirent leur origine de la matière cl nexercent leur action que par dt* organes et dans des organes, dont elles partagent les vicissitudes. Le concept «l immatériel implique donc et les deux premiers degrés de simplicité el l'intrinsèque indépendance de la matière.

L'âme de l'homme est immatérielle : elle n'a ni quantité, ni étendue; li mature étant impuissante a l'engendrer, Dieu l'a créer libre et immortelle; par l'intelligencv el la volonté, elle communie à l'éternel et a l'absolu, bien que par scs puissances végétatives et sensilises elle se trouve d'être rivée à la matière.

il. Les concepts de spiritualité cl d'immatérialité sont identiques. Le mol *spiritus* désignait d'abord la respiration îles animaux, l'air aspiré et expiré, le vent et les mouvements aériens. Il s «tendit ensuite aux forces invisibles et a celles des substances qui. grâce à leur subtilité. semblent avoir motus de matière, comme l'air «4 Je feu. Dans la philosophie de saint l bornas, celle

expression s'applique a ce qui e-! incorporel et immatériel. Cependant d convient dr remarquer qn'imruaL-rie! est souvent synonyme d im'-tendu ou de simple, tandis que spirituel conserve sa même signification a savoir, simplicité el indépendance intrinsèque de la matière, sous le rapport d« l'existence «4 de t action. S. rhô-mas, *Contra Genl.*, L H, c. xlix; *In IV Sm L*, I. L dial. VIII, q. v, a. 2; dist. XVII, q. i, a. 1; OusrvL *disp spirit, creut.*, l. l; .S«m. fhecl., l. q lxxv... l Lorenzelli, *Philceop^9 theorrûc» tnjfiuitnnn*, u n, *J*tyc/iolu<pa tprriali*», lect proa m., p. 2U8 215, IccL v. p. 2C^21.A 2. Mil . 18D&

fl résulte de ces d« finitions que h spirituaHlé de l'âme humaine consiste dan* un principe subslauliel, simple ou im-lendu, inlrins«-qut-m* ni uni au corps d.«ns la vie organique et la vie sensitive, mais po«.*.*dnt une existence et une action propres dins h vie intellectuelle.

La démonstration de la spiritualité de l'âme humaine mettra en lumn re ces trois points : substantialilé, simplicité et immatérialité.

IL Éc r i t i r e s v i n t » : — Le concept de h spiritualité «le lame, tel qu'il a «té formulé par l'Ange de l'école, ne peut être établi par aucun texte scripturaire d cisif. Les Livres saints ne sont pas des traités de m- tipby*ique. Us s'adressent non a une catégorie d hommes, mais à l'humanitt .Or, ce qui nous passionne, en rayait de son importance pour l'uncotation et h conduite de la vie. c'est bien moins la spiritualité de l'âme que son immortalité. Aussi, un me au point de vue philosophique, l'étude de l'immatérialité de notre nature a-t-elle toujours rvUnlé sur celle de notre destinée. Il n'est donc pas surprenant que les auteurs inspirés, en parlant de l'âme, aient laisse dans l'ombre et son caractère intime et ses relations avec le coq>s. Itc n'entraît pu* dans les desseins de Dieu de nous révéler une théorie complet« du composé humain, mais plutôt de nous donner la solution de ces graves prnblrmes que tout homme, en possession de sa raison, ue peut manquer de ie poser: « Lame survivra-t-elle a la destruction du corps, et, si elle lui survit, srria-ti lle immortelle ♦ Ikins la vie future, la justice divine fera-t-elle cesser les in gahtés de la vie terrestre, en récompensant la vertu et en punissant le vice* .

Il y a bien quelque rapport entre la spiritualité et riminordilê. Cependant ces deux tenues ne forment pas un couple : l'un n'entraîne pi* nécessairement l'autre. Si une essence immatérielle > <Jrmt l'immortalité, la rccipro»|«iv n'esl pas vraie. Nous verrons que certains Pères de l'Eglise n'ont accord* a l'âme qu'une immortalité extrinsèque, surajoutée par un don gratuit de Dieu; ils ne regardaient pas l'immort.ilit» comme un corollaire de SU nature.

D'ailleurs, si le concept de la spiritualité de lame humaine ne se rencontre nulle part dans les saintes Ecritures, avec celle précision que les Pères euv-ne ines n'ont pas connue et que suint l'homas i su lui donnt r, un y trouve des textes nombreux et suffisamment clairs, rn faveur de la supériorité dé L'âme sur le corps rl de son immat* rialile. Ils ont été indiqui*s plus haut à l'article L Ame dans l'Ecrihuv. Il convient d'ina-ter ici *ur les plus importants.

La psychologie «le* Hébreux possède trois termes qui inb rr^M ni sp eiah nient la nature de l'âme et *«> rapports avec le corps . fniJur. *rûah*, *nefri*, qu'on Induit par *chair*, *reprit* rt diue. D'apres la (icnr^c. Yahweh façonna d'abord le corps de l'homme, 6<ü</r, sorte dr bouc terrestre orgimsie rn corps humain Lnsiite. il souilla sur son visage el lui inspira un souffle de vie, *rûah*. Enfin de l'union du *ba^ar* el du *rûah* résulté l'homme, « l'âme vivante, » *uefêi*. «en., n, 7. Dâpres les hebruissants, il est difficile de pn-riscr le sens des deux mots, *nêfêi* et *rûu/i*. Étymologûjuemrut ils signi-livnt l'un t4 l'autre : souffle, respiration. Quand on

meurt, c'est tantôt le *néfêi* et tantôt le *rûah* qui disparaît. L.* premier semble désigner de préférence le moi, la personnalité; il sert quelquefois de pronom réfléchi. L.' second fait penser au *νοῦς* des Grecs; lorsque Yahweh relire le *πῖαλ* du corps de l'homme, le corps redevient poussière et le *rtiah* survit. La Bible affirme donc, dès ses premiers chapitres, la distinction de l'âme et du corps, la survivance de l'âme et par conséquent une certaine indépendance de l'esprit à l'égard de la chair. Bien plus, elle nous enseigne que par son âme l'homme est créé à « l'image et à la ressemblance de Dieu ». Gen., i, 26-28. « Dieu fait sortir chaque chose de ses principes, dit Bossuet; il produit de la terre les herbes et les arbres avec les animaux, qui n'ont d'autre vie qu'une vie terrestre et purement animale; mais l'âme de l'homme est tirée d'un autre principe qui est Dieu. C'est ce que veut dire ce souffle de vie, que Dieu tire de sa bouche pour animer l'homme. Ce qui est fait à la ressemblance de Dieu ne sort point des choses matérielles; et cette image n'est point cachée dans ces bas éléments pour en sortir, comme fait une statue de marbre ou de bois. L'homme a deux principes : selon le corps, il vient de la terre; et c'est pourquoi, dit Salomon, pendant que le corps retourne à la terre d'où il a été tiré, l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné. » *Élévation sur les mystères*, 7^e semaine, xi* élév.

Le livre de la Sagesse marque un grand progrès dans le développement de la doctrine de l'immortalité. Il contient aussi une conception plus claire et plus achevée du composé humain. La nature immatérielle de l'âme y prend des contours précis, par son opposition avec le corps. Aucun autre livre de l'Ancien Testament n'a un langage aussi explicite. *Corpus enim, quod corrumpitur, aggravat animam, et terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem*. Sap., IX, 15. « Le corps corruptible accable l'âme et la demeure terrestre alourdit l'esprit qui médite beaucoup de choses. » L'âme subsiste, elle a sa vie propre, ses opérations sont plutôt gênées que servies par le corps. Le mort ne fera que libérer l'âme et lui rendre l'indépendance de ses facultés. On voit combien sont voisines les idées de spiritualité et d'immortalité. *Ilevue biblique*, 1^{er} avril 1898, *La doctrine de l'immortalité*, par M. Touzard; Vigoureux. *La Bible et les découvertes modernes*, t. III, I. II, c. i-iv.

Le Nouveau Testament retrace souvent le tableau d'une lutte douloureuse entre les tendances de la chair et celles de l'esprit. Ecoutez saint Paul : *Scimus enim quia les spiritualis est : ego autem carnalis sum venundatus sub peccato. Non enim quod volo bonum, hoc facio : sed quini nolo malum, hoc ago. Invenio igitur legem, volenti mihi facere bonum, quoniam mihi malum adjacet : condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem : video autem aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis mere, et captivantem me in lege peccati, quia est in membris meis. Infclis ego humo, quis me liberabit de corpore mortis hujus? Gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum. Igitur ego ipse mente servio legi Dei ; cante autem legipeccati*. Horn., vi!, 14-25. L'apôtre soutire et se plaint du combat que se livrent en lui la loi de l'esprit et celle de la chair, il souhaite d'être délivré de ce corps qui le tient en esclavage. Affranchi, il suivrait sans défaillance la loi spirituelle. L'esprit a donc sa loi propre et cette loi est radicalement opposée à la loi de la chair. L'âme de l'homme est immatérielle.

On pourrait apporter un très grand nombre de textes qui insinuent la spiritualité de l'âme. Mais aucun ne dit en termes formels que l'âme est un pur esprit, sauf peut-être le passage suivant de saint Luc : *Videte manus meas et pedes, quia ego ipse sum : palpe et videte : quia spiritus carnem et os*a non habet, sicut me videlu habere*. Luc., XXIV, 39. Le mot *spiritus* est défini, il

désigne ce qui n'a ni chair, ni os, ce qui est incorporel ou immatériel.

En résumé, la Bible suppose partout la spiritualité de l'âme, quoiqu'elle reste muette sur la nature de cette spiritualité.

III. Les écrivains ecclésiastiques. — L'homme est composé de deux substances distinctes et irréductibles, le corps et l'âme; le corps retourne à la poussière, en attendant la résurrection, l'âme remonte à Dieu son principe et s'unit de nouveau au corps ressuscité. Telles sont les données de la foi. On les retrouve chez tous les Pères et écrivains ecclésiastiques, avec un degré de précision et d'analyse qu'elles n'ont pas dans les saintes Ecritures. Obligés de défendre l'immatérialité de l'âme contre les erreurs philosophiques de leur temps, les apologistes ont écrit, pour la plupart, des *Iltpâ ψυχῆ*: et des *De anima*, où, sans prétendre à une systématisation spéculative et abstraite, ils se sont expliqués sur la nature du composé humain.

Les Pères des trois premiers siècles admettent tous la spiritualité, comme on l'a montré à l'article AME, *Doctrine des trois premiers siècles*. Si ces Pères, et même ceux qui ont écrit plus tard, sont loin de présenter une conception uniforme de la spiritualité, cela tient, comme on l'a vu dans cet article, à la difficulté qu'il y avait alors à concilier les données de la révélation chrétienne avec celles de la philosophie grecque. Deux courants se dessinent parmi les écrivains ecclésiastiques de cette époque, l'un dérivant du stoïcisme, l'autre parlant du platonisme. Au sujet des Pères qui se rattachent au courant stoïcien, comme Tertullien, deux points essentiels sont à noter. En premier lieu, l'immortalité et la subsistance n'étaient, pour eux, que des propriétés extrinsèques à l'âme, accordées par Dieu; tandis que pour saint Thomas elles sont des propriétés intrinsèques : la nature de l'âme étant ce qu'elle est, il faut qu'elle subsiste et qu'elle soit immortelle. En second lieu, cette double manière d'entendre la subsistance et l'immortalité entraîne une conception de la nature de l'âme très différente de la conception thomiste. Si l'âme subsiste par elle-même *per se*, elle est spirituelle, au sens très précis du mot. Si la subsistance ne lui convient qu'en raison du corps, *per accidens*, elle est seulement simple, c'est-à-dire inétendue en elle-même, mais étendue par rapport au corps, sans lequel elle devient incapable d'exister et d'agir. Les Pères stoïciens ont donc pu dire que l'âme est simple et qu'elle est composée : ils ne lui reconnaissent qu'une subsistance extrinsèque et accidentelle.

Ceux des Pères qui se sont inspirés des doctrines platoniciennes posent et résolvent, de façon plus nette et surtout plus exacte, le problème de la nature de l'âme.

Le grand docteur de l'École d'Alexandrie, Origène, admet que, de son essence, l'âme est incorporelle. Sans doute plusieurs de ses paroles donnent lieu de croire qu'il voyait dans la nature même l'âme et des esprits un certain caractère de corporéité. Mais il voulait simplement dire, avec les platoniciens, que les âmes ne sont jamais complètement dépouillées de corps et qu'en outre du corps grossier dont elles sont revêtues pendant cette vie, elles sont unies à un corps aérien qui les suit partout et qui survit à la destruction du premier. Porphyre et Plotin désignaient ce corps subtil sous le nom de corps spirituel, parce qu'il est le revêtement intérieur de l'âme. Philopon admettait encore un troisième corps, plus subtil, plus spirituel, qu'il nomme *σῶμα οὐράνιον*, *αιΟτπεον*, *ἀβυσσῆς* ; il l'accorde aux âmes délivrées d'affections matérielles. D'autres rappellent *τὸ τινυματιζόν*. Mais il faudrait être bien étranger aux théories des néo-platoniciens pour croire qu'ils faisaient consister la nature de l'âme dans l'un ou l'autre de ces corps.

La conception spiritualiste reçut un nouvel éclat avec les trois lumières de la *l'ippadocce*, saint Basile, saint Grégoire de Nyssa et saint Grégoire de Nazianze.

Saint Basile s'adresse à Dieu, l'être incorporel par essence en méditant sur l'âme incorporelle, invisible, qui réside en nous : « Par l'âme incorporelle qui habite en toi, comprends que Dieu est incorporel... Crois qu' Dieu est invisible, lorsque tu considères ton Âme; car elle non plus ne peut être aperçue par des yeux corporels. Elle n'est en elle-même ni colorée, ni douée de forme, ni empreinte d'aucun caractère corporel; n'ait-elle donc aucune que par ses opérations, » *Ilonil. in dlud, Attende tibi ipsi*, n. 7, l. G., t. XXXI, col. 218.

Plus fort et plus incisif, le passage suivant de saint Grégoire de Nysse révèle une pensée plus réaliste d'elle-même. Il s'agit de la ressemblance et de la parenté de l'âme avec Dieu. Dieu ne tombe sous aucune des catégories matérielles : « ni corps, ni figure, ni forme, ni qualité, ni masse, ni poids, ni lieu, ni temps, » L'âme se reconnaît aux mêmes caractères. « Puisque tel est le modèle, il est naturel que l'esprit qui est à sa ressemblance se reconnaisse aux mêmes caractères; il est donc sans matière; il ne peut être vu; il n'est perçu que par la pensée. » *De mortuis oratio*, P. G., t. XLVI, col. 509. Dieu est d'une nature intellectuelle, immatérielle, supérieure à l'étendue et aux sens. L'âme, créée à son image, reflète les mêmes traits essentiels; elle est dépouillée de matière, invisible, accessible seulement à la réflexion pure. Il ne faut pas confondre le *mens*, l'âme, qui est le sommet de l'âme, avec les sens. Dans la multiplicité hétérogène des sensations, le *mens*, simplicité vivante, introduit l'unité de sa pensée, sans toutefois s'y absorber, et l'esprit est simple par nature; on n'y peut mettre aucune composition. » *De hominis opificio*, C. XI, P. G., t. XLIV, col. 153. Fidèle à l'esprit de Platon, saint Grégoire de Nysse creuse un abîme entre le corps et l'âme. D'après saint Jérôme, l'âme guide le corps comme un cavalier des chevaux fougueux, elle le dirige comme le maître son disciple. Moins nobles sont les comparaisons de saint Grégoire. L'âme, prisonnière de la tourbe des éléments, et incapable de s'accorder, si je puis ainsi parler, avec cette populace, soupire après sa délivrance; elle ne constitue qu'un regret l'unité de l'être humain. Le *mens* ne réside pas dans le corps, il ne l'entoure pas non plus; il est en lui et autour de lui, d'une manière qui dépasse notre intelligence. Il agit par les organes, sans perdre rien de sa simplicité. *Dp. cit.*, c. xv, P. G., t. XLIX, col. 176.

Saint Ambroise établit l'immatérialité de l'âme comme saint Grégoire de Nysse, en la comparant à Dieu. *Epist.*, xxxiv, mi *Horiintianum*, 3. P. L., t. XVI, col. 1074.

Saint Jean Chrysostome la fonde sur la notion philosophique de l'incorporel. Il y a dans l'homme une substance incorporelle et immortelle qui l'emporte sur le corps de toute la supériorité que l'incorporel doit avoir sur le corporel. *tjn* Gen., homil. XIII, 3, P. G., t. I, col. 103.

Le grand concert spiritualiste des Pères atteignit sa plus haute expression avec saint Augustin. L'âme, par la noblesse de sa nature, surpasse les créatures corporelles, autant que Dieu surpasse l'immensité de l'univers. Il est inutile d'instituer tant d'hypothèses sur son essence profonde. Douter c'est se connaître, car douter c'est penser. < L'âme a conscience du doute qui l'obsède au sujet de sa propre nature, mais son doute n'est-il pas levé? Tout ce qu'elle sait, elle le sait tout entière: si donc elle a conscience de se rechercher, elle se trouve dans sa recherche, elle se connaît tout entière. Quelle cesse donc, qu'elle cesse de s'imaginer corporelle; elle ne pourrait l'être sans le savoir, alors que le ciel et la terre, visibles aux yeux du corps, lui sont moins connus qu'elle-même, » *De Genesi ad litteram*, L. VII, c. XIX, xxi, P. L., t. xxxiv, col. 364, 366; cf. *De Trinitate*, I. X, c. x. n. 13, 14, P. L., t. XLII, col. 1016. Saint Augustin dit ailleurs que l'âme comprend et aime, qu'elle se souvient d'avoir compris et aimé : mémoire, pensée et

mer. ne théol. catiolo.

amour, c'est toute l'âme, image de Dieu. *De Trin.*, L. X, c. x. n. 13, *ibid.*, Contrairement à un certain nombre de Pères qui craignaient d'égaliser l'âme à Dieu, en lui attribuant l'immatérialité, ce docteur déclare qu'on peut la comparer à la divinité créatrice; qu'elle enveloppe, comme elle, plus de réalité que le monde changeant déployé dans l'espace. L'imperfection de ses facultés la tient bien au-dessous de l'infinité. *De anima*, L. IV, c. xu, n. Is. L. t. XLIV, col. 734. Descartes n'ajoute rien de nouveau aux lumineuses méditations du *Dr Trinitate* ou du *De quantitate animae*. Par ses questions de la princesse palatine, il ne s'expliquera que d'une façon très sommaire sur le rapport de l'âme et du corps. Saint Augustin avait laissé inachevée la théorie de l'union de l'âme et du corps; il s'employa surtout à distinguer ces deux substances. Créée peut-être avant le corps, l'âme, d'après l'évêque de Hippone, tend à s'unir à lui d'un instinct naturel et profond, analogue au vouloir vivre de l'être vivant » Elle le pénètre, mais ne s'y diffuse pas à la manière d'un fluide. Elle ne se localise nulle part : on la reconnaît à son action. *De Gen. ad lit.*, I. VU, c. xxi, P. L., t. xxxiv, col. 345. Cf. *ibid.*, c. x-xx, xxv; *Epist.*, c. lxxvi, c. u, n. I. P. L., t. xxxin, col. 721.

Saint Nérésiue et Claudien Maxnert (vi^e siècle) ne poussèrent pas l'analyse plus loin. Le premier insiste sur la substantialité et l'absolue simplicité de l'âme humaine, et qu'on ne dise pas quelle est dans le corps, mais plutôt que le corps est en elle : les moindres atomes la possèdent tout entière, et leur est présente par une sorte d'inclination spirituelle, comme Dieu est présent au monde, sans être mesuré ni contenu par lui. » *De natura hominis*, π. 3. P. G., t. XI, col. 536. Le second réfute l'opinion assez répandue qui prétend que l'âme est incorporelle en elle-même et corporelle par rapport à Dieu. Immatérielle en elle-même, l'âme l'est, à plus forte raison, pour Dieu. *De statu animae*, tit. 10. P. L., t. un, col. 771. Son traité se termine par le tableau suivant : *sumum bonum sine qualitate, movetur sine tempore et loco, predicat et non judicatur; SPtntti : magnum bonum cum qualitate, movetur in tempore, sine loco, judicat et judicatur; COMt s ; bonum cum qualitate et quantitate, movetur localiter et temporaliter, nec judicat et judicatur. Ibid.*, c. xv, col. 779, 780.

Vers le vi^e siècle, commencent les discussions philosophiques proprement dites : commentaires aristotéliciens, traités de logique, encyclopédies du savoir. Les docteurs enseignent dans les écoles monacales et capitulaires : Boèce, Capella, Bède, Isidore de Séville, Cassiodore. Les scolastiques, en christianisant Aristote, comme les Pères avaient christianisé Platon, achèveront le solide et harmonieux édifice de la philosophie catholique au moyen âge. Le concept de la spiritualité qui évolue d'une manière si remarquable depuis saint Justin jusqu'au grand évêque et docteur d'Hippone, se purifiera peu à peu, au milieu des scories de la philosophie païenne, de tout élément matériel, et recevra de l'Ange de l'école une formule précise et féconde,

IV. DOCTRINE ECCLÉSIASTIQUES. — Les papes et les conciles ont d'abord affirmé la spiritualité de l'âme, contre les hérésiques, en définissant que Jésus-Christ a pris la nature humaine tout entière, et, par conséquent, une âme raisonnable et un corps de chair. Le symbole de saint Athanase, rédigé à la fin du v^e siècle, compare l'unité du Christ à l'unité de l'homme : Dieu et l'homme, le Christ est un; chair et âme raisonnable, l'homme est un. Sicul *anima rationalis et carnis est homo : ita Deus et hominibus est Christus*. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, n. 136. La distinction de l'âme rationnelle et du corps charnel est encore rappelée, à propos de l'humanité de Jésus-Christ, par le II^e concile oecuménique, en 630 : *Deum vere et hominem vere, unum et anima rationali et corpore*. Denzinger, *op. cit.*, n. 237,

cf n. 29. 118. 195, 203. 230, 293. 368, 356, 384, 408. 601. 873. — Plus tard, au commencement du xm^e siècle, l'IV^e concile de Latran enseigna la même vérité, d'une manière plus directe: *Utramque denihilo condidit erraturam, spiritualem et corporalem: angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem* »*in spiritu et corpore constitutam*. Denzinger, *op. cit.*, n. Xm. L^e concile du Vatican a reproduit textuellement la définition du concile de Latran. Cette reproduction lui confère une nouvelle précision, car les Pères du concile avaient sans aucun doute l'intention d'atteindre les matérialistes contemporains, qui rejettent l'existence de toute réalité spirituelle. Le matérialisme a été mis par eux, sous une forme très explicite, au nombre «les hén sic^e. Ni quis parler materiam nihil esse affirmare non erubuerit, anathema ait. Vacant. *Etudes théologiques sur le concile du Vatican*, Paris, 1895, t. i. p. 283.

Non seulement les papes et les conciles ont distingué l'âme du corps et affirmé sa spiritualité, mais encore il ont déterminé certains des rapports qu'elle soutient avec lui. D'après la doctrine de l'Eglise, l'âme raisonnable est le principe de la vie corporelle et la forme immédiate du corps humain. En 1860, Pie IX rapp^e Li qu'on ne peut nier, sans errer dans la foi, l'unité de l'âme humaine. *Considerantes hanc sententiam, quod unum in homine ponit vita principium animam scilicet rationalem, aqua corpus quoque et vitam omnem et sentum accipiat, in Dei Ecclesia esse communissimam atque odoribus plerisque, et probatissimis quidem maxime, cum Ecclesie dogmate ita videri conjunctam, ut hujus sit legitima solaque vera interpretatu, nec proinde sine errore in fide possit negari. Epistola ad episc, Wratislaviensem*, 30 avril 1860. Le VIII^e concile général (869) avait défini contre les apollinaristes que l'homme n'a d'autre âme que l'âme raisonnable, *Unam animam rationalem et intellectualem habere hominem*. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, n. 271. De plus, le concile général de Vienne (1311) a défini que la substance de l'âme raisonnable est vraiment par elle-même et par son essence la forme du corps humain. Il déclare hérétique celui qui prétendra l'inverse, *quod anima rationalis sine intellectu non sit forma corporis humani per se et essentialiter*. Denzinger, n. 109. Cette définition du concile de Vienne a été renouvelée par le concile de Latran (1512), et par Pie IX (1857, 1860). Denzinger, n. 621, 1519. Non nous n'avons pas à entrer dans la controverse théologique qui s'est élevée sur le sens de la formule conciliaire. Nous n'envisageons que les textes que pour montrer le progrès de la théorie du composé humain.

Distincte du corps, l'âme est la forme du corps. De plus, «elle est immortelle. Cela revient à dire qu'elle est une forme subsistante et, par conséquent, un principe spirituel. Vacant, *Etudes théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. i. p. 283.

V. Théologie. — Les théologiens, s'appuyant sur la foi et sur la raison, sont unanimes à reconnaître que l'âme est distincte du corps et qu'elle ne dépend pas intrinsèquement des organes dans l'exercice de ses plus hautes fonctions, intelligence et volonté. L'analyse métaphysique lésa conduits à admettre qu'elle, sans la spiritualité de l'âme, il devient impossible d'expliquer convenablement la liberté et l'immortalité, deux dogmes de la religion qui sont supposés par tout le christianisme. La grâce et les vertus infuses, les dons du Saint-Esprit, la béatitude, toute la vie surnaturelle et son admirable pouvoir de divinisation sont intelligibles, si la balance et les facultés naturelles de l'âme ne participent pas à l'ordre physique.

Aussi, bien des discussions entre théologiens portent-elles, non sur le fait, mais sur la nature de l'immatérialité, à ce point de vue, il faut signaler la célèbre théorie de

l'école franciscaine. Alexandre de Haies et saint Bonaventure avaient attribué à l'âme humaine une certaine matière spirituelle, *malcria spiritualis. Anima humana*, dit le premier, *dicitur compositum ex forma et matrem intellectuali; materia enim corporalis terminus et magnitudo, spiritualis autem materne non est terminus. Sum, theol.*, II, q. vi. a. I. — Le second soutient la même opinion au sujet des anges. *Hinc positio ulla videtur irrationabilis, scilicet quod in angelo sit compositum ex materia et forma, hic in Sententia II, dist. III, q. i, a. 2; dist. XVII, q. i, a. 2.* Pierre de Tarentaise appelait cette théorie *planior et facilius*. Scot s'est employé à la démontrer. Tout être créé est doué de puissance et d'acte. Or la puissance, *potentia passiva*, contient, d'après le docteur subtil, des éléments matériels. *Potentia passiva non est aliud quam in spectu fundalis in materia et hoc ex essentia materne*. Il y a trois espèces de matière première : *matéria prima prima, secundo prima, tertio prima*. La *materia prima prima* est absolument immanente terminée : *Immanenti actum de omni immanenti respectu determinationis cujuslibet forme, cujus actualitas est immediate prope nihil, ac per hoc minima, quod praeestat fulcrum ruicumque formae, qualem pascimus in angelis et (materia, he rerum princip.*, q. vii, a. 2, n. 15; q. VIII, a. 2, n. 6; n. 19, 20; q. vu. La *materia prima prima* possède en propre l'acte d'exister: *non habet illud quod est actu extra nihil et terminus in rationis, a forma. Op. ut.*, q. vii, a. I, n. 2, 3. Cependant, elle n'est l'acte de rien. *Nihilus est actus, est quoddam in actu, ut est res quidam extra nihil, effectus huius*. Q. vu, a. I. n. 5. Scot ne nie pas que Dieu puisse créer une substance spirituelle, dépourvue de matière, mais il croit qu'une telle substance ne pourrait être sujet ni de passion, ni d'altération : *Non intrudo negare quod deus facere possit aliquam substantiam spiritualem sine materia, sed dico quod talis nullo modo esset passibilis, nec secundum aliquem modum alterabitur. Op. cit.*, q. vii, a. 2, n. 28.

La *materia prima prima* entre donc dans la constitution des êtres spirituels, aussi bien que dans celle des êtres corporels. Dieu seul est acte pur. Scot se prend à contempler la révolution du monde sortant, sous la main du créateur, de la *materia prima prima*; tout à coup son style se colore et l'image jaillit : *Mundus est arbor quidam pulcherrima, cujus radix et seminarium est materia prima, folia luentia sunt accidentia; frondes et rami sunt errata corruptibilia; flus rationis amnia; fructus naturae consimilis et perfectionis natura angelica. Unicus autem hoc seminarium dirigens et formans a principio est manus huius*. *Op. cit.*, q. vii, a. I. n. 36.

Au fond, la *materia prima prima* de Scot, matière métaphysique qui n'est ni terminée ni à la forme corporelle, ni à la forme spirituelle, n'est pas très éloignée de la *potentialité* que saint Thomas reconnaît à tout être créé. Mais combien la conception de l'Ange de l'école est plus luride et plus profonde!

Les âmes et les esprits n'ont rien de matériel : ce sont des formes, mais des formes composées de puissance et d'acte, de substance et d'existence. Dieu seul est l'acte, la substance, l'existence.

Voir les ouvrages indiqués » l'article II. Ame. *écrits sur l'âme* contidMe au point de vue théologique, col. 111.

*

I. I. I. VI HE.

IX. AME. SA SPIRITUALITÉ. Démonstration rationnelle «Vnprè la philosophie de saint Thomas. I. Possibilité d'une démonstration rationnelle. II. Indication de preuves diverses. III. L'âme est un et identique. IV. L'âme humaine est simple. V. L'âme humaine est spirituelle.

I Possibilité d'une démonstration rationnelle. — I n des grand- soucis des P. u s du concile «lu Vatican

fut d'établir la valeur de la raison humaine contre le* traditionalistes et les lidéislr*. Pour bien comprendre la portée de leurs définitions, il faut se rippch r qu'ils considèrent la raison humaine en elle-même, indépendamment des états individuels ou elle peut m· trouver; il s agit beaucoup moins de ses résultats pratiques que de son pouvoir logique. En d autres termes, le concile n'a pas dit que, *de (ail*, certaine* vérités, qui servent de fondement à la foi, nous sont d'abord connues par h raison et non par la révélation, il déclare seulement qu'en *droit* la raison humaine est capable «le les démontrer avec certitude, La démonstration rationnelle de ci * vérités est *possible* et, dans l'ordre abstrait et logique, elle précède li lumière de la révélation, L concile s'r-t préoccupé, d'une manière spéciale, de la preuve de l'existence de Dieu. Si 71113 *dixerit Deum unum rt verum, creatorem rt Dominum nostrum, per ea spur. facta sunt, naturali rationis humans· lumine certo cognosci non passe; anathema sil.* Const. *Dei Filius*, can. I, *De revelatione*. Dans le chapitre iv de la constitution dogmatique *Dei Filius*, à propos des rapports de li raison et de la foi, les Pères déclarent explicitent ni que la raison peut *démontrer* les fondements de la foi : *Cum recta ratio fidei fundamenta demonstret*. Sans doute, la spiritualité de lame n'est pas désignée en termes explicites. Mais qui oserait nier que cette vérité ne soit au nombre des *fundamenta fidei* *

Aussi bien, Donnelly, fondateur des *Annales de philosophie chrétienne*, suspect de fidéisme, fut obligé·, en vertu d un décret de la Congrégation de l'index approuvé par Pie IX. de souscrire la proposition suivante: *Haliûcinatio Dei existentiam, animæ spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest. Futes posterior est revelatione, prmndeque ad probandum Dei existentiam contra atht uni, ad probandum anima* rationalis spirituahlatem ac libertatem contra naturalismi ac fatalismi sectatorem allegari convenienter nequit.* Denzinger. *Enchiridion*, n. 1506,

Prouver par la philosophie la possibilité d'une démonstration rationnelle de la spiritualité de l âme humaine, reviendrait à démontrer la possibilité de la métaphysique et à légitimer sa méthode et ses principe.*. Outre que ce problème entraînerait trop loin, il vaut mieux entreprendre la démonstration elle-même.

II Indication de PHEtves DIVERSES. — On peut ramener les différentes formes de démonstration, qu'on a données de la spiritualité de l'âme, aux dix preuves suivantes :

1. Li matière est essentiellement composée; et la pensée, essentiellement simple. H en résulte que la pensée ne peut pas vire fellei de la matière.

2. Li pensée ne peut être ni un attribut essentiel, ni une modification accidentelle de la matière. Donc elle est spii il nolle·.

3. La matière est inerte et passive; la substance pensante est active. Li matière n'est donc pas la substance qui pvlle·.

i. Li sensation ne s'explique pas pir un ébranlement nerveux : elle est perception cl, à cv litre, simple et indivisible.

5. Nous comparons les sensations entre elles. Cete comparaison suppose que les sensations aboutissent à un être indubitablement simple qui est comparateur cl juge.

G. Outre lrs idées des choses sensibles, nous avons des idées d'objets absolument incorporels. Or ces idées ne peuvent pas venir des sens, elles ne peuvent prendre leur origine que dan*» une substance spirituelle.

7 L'idée la plus intime est celle du moi. Or cette idée» n'est que le sentiment de ma pensée et de mon existence Je suis donc un moi pensant et sentant : je suis un moi immatériel.

8. L homme réfléchit et raisonne; or ces opérations

ne peuvent être que les œuvres d'une substance spirituelle.

9. Li matière n'agit que dans le présent. Mais la substance p<-n-ante se transporte d me le passé· par la mémoire, dans l'avenir par la prévision. Elle est donc immatérielle.

10. L'homme eM non seulement un être intelligent, mai* aussi un être volant : or h volonté n'est pas matérielle. — Consulter «ur toute* ci* preuves le cardinal de la Luzerne : *Dissertations sur la spiritualité de Vàm*, in-12. Paris 1833»

Os preuves ne parai*** ni pas toute* convaincantes Ce qui file leur force à plusieurs d'enlrv elles, cV-l qu'on y confond le concept de la simplicité· et celui de la spiritualité·. La démonstration thomiste, qui est la grande démonstration traditionnelle, fera ressortir ce qu'il y a de vrai rt ce qu'il y a de faux dans les démonstrations précédentes. Nous allons expos* r cette démonstration, «n élaldivstnl successivement : I· h sub-LintialiL· du moi et de lame; — 2 la simplicité* de l'âme; — 3- sa spiritualité.

HL LI MOI IST I N ET II»ENTIQR F : L'AME EST t 5E PARTIE st'bbTAXTitit. LE Dt mo l — L'i xi» psychologique tend à une unit» réelle. De tous les états de conscience, il n'en est pas un seul qui ne s'oriente vers un centre virtuel commun ; le moi. A la base de la personnalité humaine, se trouvent les sensations qui émanent soit de la p«*riphêriv interne du corps, sensations organiques, viscérales, inlra-cr.inic-nncs, rnnscurhivs. osseuses, articulaire-, tendineuses, etc., soit de h périphérie externe visible et tangible. La disparition ou l ail- ration de l u d de ers groupe* de sensations rètnkit la ba-e ou modifie la nature de la personne physique. El la plupart des troubles de la vie intérieure ou scissions du moi s'expliquent par des troubles ou scissions de la sensibilité corporelle et de la motricité. — Les autres sensations el, d une manière générale, tous les états psychologiques qui sont dans le plan actuel de la conscience, revêtent la forme personnelle et convergent de leur nature x< rs un même point central. Tout désordre, subi par eux, introduit un désordre correspondant dans le sentiment du moi. — Le passé obéit, comme le pr» -ent, a la loi de la convergence. Nous jouissons du pouvoir d'évoquer un grand nombre de souvenirs. l-a conscience de cette faculté n'psl pas étrangère a la constitution de li personne. Celle-ci est diminuée de tout ce que la mémoire ne peut reproduire ou reproduit mal . les souvenirs hallucinatoires occasionnent des transpositions du moi; les associations irrégulières cl anormales désorientent le cours de notre vie. — Enfin» si le moi comprend tout ce que nous avon- été et tout ce que nous sommes, il comprend au—i tout ce que nous voudrions être. Li représentation de l'avenir et d» l'idéal se mêle à la conscience du moi réel rt vécu. La perfection rêvée est en rapport avec notre vie affective et intellectuelle : il 2K> fait même partie.

Le moi est donc le point de convergence île nos étals intérieurs. L'unité el fa pluralité nous sont données simultanément dan- l intuition. Nous ne pouvons penser funilé· sans l éparpiller en multiplicité, ni nous représenter fa multiplicité sans trouver en elle une cohésion, une interpénêlratmn qui la réduit à l'unité : le moi est une *pluralité une* cl une *unité multiple*.

De plus, le moi est identique. Sensations, images, souvenirs, idé*es, jugements, raisonnement*, émotions, sentiments, désirs, volitions se succèdent au dedans de nous |µ γ une sorte de flux et de reflux, sans jamais dL-parallre complètement Au coura de leur succession dans le temps, le principe qui leur a donné naissance ne change pas. Son identité* se n inarque surtout dans le fait de la mémoire. Se souvenir, c'est reconnaître, identifier. Or, si l'on suppose que le moi varie à mesure que les phénomènes se remplacent, que celui qui se

réjouit aujourd'hui n'est pas le même que celui qui « réjouissait hier, la reconnaissance, l'identification devient impossible. C'est une condition essentielle de la mémoire, que le moi qui perçoit et agit dans le présent se reconnaisse identique à celui qui a perçu et agi dans le passé. Aussi bien, toute oscillation intellectuelle étant successive, il faut que le principe qui la produit ne s'évanouisse pas à chacun des instants qui constituent sa durée. Comment le jugement et le raisonnement seraient-ils possibles, si le moi qui saisit le rapport entre deux termes et formule une conclusion était différent de celui qui a pensé chacun des deux termes et ordonné les prémisses? Enfin, nier que la personne présente soit la même que la personne passée, c'est ruiner la base de la responsabilité morale. On n'est responsable que de ce qu'on a fait.

Les empiristes, avec Hume et Stuart Mill, se sont attaqués à l'unité et à l'identité du moi. Ils n'ont bien vu que la multiplicité et la succession. Le monde psychologique qu'ils imaginent, ressemble au monde des atomes d'Epicure. Les entités phénoméniques flottent dans une sorte d'espace intérieur, s'agrégeant ou se désagrégeant selon les lois et les symboles de l'associationisme. Dans cette hypothèse, on essaierait en vain de faire sortir l'unité de la pluralité. Dira-t-on (pie l'unité est illusoire? Encore faudra-t-il expliquer cette illusion. Ce qui apparaît à la conscience est une réalité pour la conscience. Nier l'unité réelle du moi, c'est se condamner à ne pouvoir rendre compte de l'unité illusoire. Ce qui rend l'illusion possible, c'est précisément l'unité du moi, unité dont on peut faire une attribution illégitime. — D'ailleurs le moi réduit à une série de phénomènes est un non-sens et une contradiction. Les phénomènes s'enchaînent les uns aux autres suivant des rapports déterminés. Si l'on n'admet pas une activité synthétique pour créer cet enchaînement et penser ces rapports, la série devra préexister à elle-même et se produire elle-même. Si l'on dénie tout enchaînement à la collection, comment y aura-t-il collection? Chaque phénomène restera absolument indépendant, il aura un commencement absolu, il existera sans cause.

Conclusions : 1° le moi n'est pas une simple série d'états de conscience; 2° les états de conscience sont enchaînés les uns aux autres par des rapports déterminés; 3° le moi crée cet enchaînement et pense ces rapports; 4° le moi est une unité et une identité dominant la multiplicité et la succession; 5° l'unité est intérieure à la multiplicité et réciproquement la multiplicité est intérieure à l'unité; l'identique est intérieur à la succession et réciproquement la succession est intérieure à l'identique; 6° le moi, donné par l'intuition, consiste dans le rapport vivant des états psychologiques multiples et successifs à un centre virtuel commun, un et identique.

Le moi psychologique et conscient n'est intelligible, à son tour, que si l'on suppose un moi métaphysique, c'est-à-dire une réalité substantielle, source profonde et inconsciente de notre vie intérieure. Du reste, le moi métaphysique est contenu, implicitement et à l'état de latence, dans les données que nous fournit l'intuition du moi psychologique. Le moi est d'abord perçu comme un tout. Bientôt l'analyse distingue les parties matérielles et formelles : parties matérielles, la pluralité et la diversité; parties formelles, l'un et l'identique. Le centre vers lequel convergent les états de conscience est reconnu distinct de ces états; l'un et l'identique apparaissent comme les propriétés du centre, tandis que le multiple et le divers sont la caractéristique des points convergents. Il n'en faudrait pas conclure que le moi est une entité juxtaposée à des entités. La vie intérieure ne se hisse pas scinder de façon si peu organique, et, si elle ne s'oppose pas à la distinction, elle exclut toute séparation ; l'unité, l'identité et la permanence sont inté-

rieures à la multiplicité, à la diversité et à la succession. Toutes les propriétés du noyau central, ou la vie se retire et se recueille, sont participées et vécues dans la périphérie ou elle s'épanche et s'épanouit. Aussi le moi est-il incapable, simultanément et sous le même rapport, de vivre plusieurs vies qui se contredisent, d'être dans la joie et dans la tristesse, de pratiquer le vice et la vertu. Mais il peut, successivement ou sous des rapports différents, vivre deux vies opposées, être joyeux et triste, vicieux et vertueux. Or de ce que le moi passe par des réalités contraires, on doit le distinguer de chacun d'eux. La pierre étant tantôt en mouvement et tantôt en repos, n'est constituée par aucune de ces situations contradictoires. Si la cire, qui ne peut être tout à la fois ronde et carrée, revêt successivement ces deux formes, c'est qu'elle n'est identique à aucune d'elles. Les états de conscience sont donc réellement distincts du principe qui leur communique sa vie et ses propriétés. De plus, si le moi peut exister sans un mode déterminé, aucun mode ne peut exister sans lui. On conçoit que la joie soit absente de la conscience affective, mais on ne se représente pas qu'elle y soit présente sans se rattacher au moi. L'existence des états de conscience dépend de leur centre virtuel commun et l'existence de ce centre est indépendante de tel état particulier.

En termes logiques, on appelle *sujet* ce qui reçoit des *attributs*; et sujet premier, ce qui n'est pas soi-même attribut. On désigne sous le nom d'attribut ce qui n'existe que dans un sujet et par un sujet. Le sujet premier ne se distingue pas de la substance et les attributs représentent les accidents. Le moi est donc un tout organique et vivant composé de substance et d'accidents. Et, comme au point de vue ontologique, la substance communique l'existence à l'accident et le fait participer à son unité et à son identité, on peut dire que le moi est une substance douée d'accidents.

Tel est le moi métaphysique que suppose rationnellement le moi psychologique. Les scissions de la personne, observées dans certains états morbides, n'affectent que la conscience et la mémoire, sans même rider la surface de la vie ontologique et substantielle.

L'âme, qui est dans le moi, comme on le verra bientôt, la source première de l'activité, doit être logiquement une partie de sa substance, un principe substantiel.

IV. L'ÂME HUMAINE EST SIMPLE. — Le moi possède une triple vie, vie organique, vie sensitive et vie intellectuelle. Dans sa vie organique et sensitive, il se scinde en deux parties intrinsèquement unies : l'organe et la fonction; la vie intellectuelle l'émancipe de l'organe et en élève les fonctions au rang « des facultés spirituelles. L'âme humaine est la partie du moi qui donne naissance aux fonctions, soit organiques, soit hyperorganiques.

Commençons par étudier celles des fonctions de l'âme humaine qui sont seulement simples, c'est-à-dire qui se distinguent réellement de l'organe, tout en lui étant intrinsèquement unies.

L'organe est une portion de l'organisme. Composé de parties étendues, juxtaposées, existant les unes en dehors des autres, il n'est pas de lui-même un principe d'activité. Les matérialistes peuvent retourner le concept d'étendue, ils n'y trouveront pas le concept d'activité, ou plutôt ils l'y trouveront à titre de postulat nécessaire pour expliquer la juxtaposition et la coexistence des parties. L'étendue réelle n'est possible que par un principe actif, unissant entre elles les parties quantitatives et les faisant coexister. L'organe, envisagé sous le rapport de son extension, est une coalescence « de cellules innombrables, composées elles-mêmes de » parties. L'activité s'y manifeste, non comme le résultat, mais comme l'architecte de l'édifice cellulaire. On peut donc voir dans l'organe la base matérielle de l'activité. — La fonction en constitue la forme. Au sein de la machine organisée, elle se pose en face de l'étendue et dans l'étendue.

Il est donc nécessaire qu'elle ne soit pas composée de parties juxtaposées, mais qu'elle soit simple.

En effet, toute activité n'est-elle pas simple par nature? On la définit par opposition à ce qui est étendu. Ses degrés de simplicité se mesurent par son Indépendance plus ou moins grande par rapport à la matière. Les activités inorganiques sont simples, c'est le degré le plus infime de la simplicité. Plus simples sont les fonctions vitales : immanentes, leurs actions les développent et les perfectionnent. Mais c'est surtout avec la vie sensitive que les fonctions augmentent en simplicité. La sensation introduit la connaissance. Marthe Obruch, la jeune fille sourde-muette et aveugle, qui a appris à lire et à écrire par l'intermédiaire des sensations tactiles, racontant son état antérieur, lorsqu'elle n'était qu'une masse inerte sans communication avec ses semblables, a dit cette parole profonde et révélatrice : « J'étais seule ! » C'est que les sensations, étant des connaissances, nous font sortir de nous et étendent notre être au-delà des bornes de notre propre individualité. Sans doute, la connaissance sensible est très inférieure, mais elle suffit pour nous agrandir de tout ce qu'il y a d'être dans les formes sensibles des objets extérieurs. La plante ne se développe que par la nutrition. L'animal possède un genre de nutrition supérieure à la transformation de l'aliment en sa propre substance : il s'assimile aux objets qu'il connaît et devient dans une certaine mesure leur reflet idéal, leur signe intérieur, leur substitut. La mémoire retient ces connaissances élémentaires et les organise en expérience. Cette expérience, venant en tout ou en partie au-devant des sensations actuelles, permet de les interpréter, de mieux connaître un objet et de savoir s'en servir. L'imagination travaille sur les matériaux fournis par les sens, forme des groupements nouveaux de représentations et devient un pouvoir merveilleux d'invention et de création, tant au point de vue esthétique que scientifique qu'au point de vue pratique, industriel ou commercial.

Le caractère original des sensations, des images et des souvenirs, c'est d'être des connaissances. Ce fait les place bien au-dessus des phénomènes de la vie organique. Car la connaissance suppose un degré de simplicité et d'immanence qui entraîne une certaine émancipation de la matière. Elle est une conquête sur le néant, une extension de l'individualité. Une activité qui entre en contact et entretient des échanges avec les objets extérieurs, qui revêt les formes idéales de ces objets, qui devient en quelque sorte ces objets mêmes, n'est pas aussi limitée par les conditions de la matière (que les activités qui sont incapables de donner à leur être cette extension. S'il faut accorder la simplicité au principe (qui réunit les parties à l'intérieur de la masse protoplasmique et qui relie ensuite les cellules entre elles pour les organiser en une réelle et vivante unité, combien plus doit-on l'attribuer à celui qui fait converger dans l'unité d'une perception les mille impressions éparses que nous subissons à chaque instant et dont l'ensemble résulte d'un nombre incalculable de vibrations nerveuses !

Les émotions qui correspondent à des états représentatifs, sensations, perceptions, images et les souvenirs, accusent une tendance de même ordre et de même nature que ces états. Ce que nous cherchons ou ce que nous fuons, ce qui nous rejouit ou ce qui nous attriste, n'est autre chose que l'objet perçu, représenté. L'activité affective, malgré son autonomie, est liée très étroitement à la connaissance; l'une et l'autre, ayant le même objet, appartiennent au même degré de simplicité. Si les modifications du système nerveux vaso-moteur, qui accompagnent les émotions sensibles, renferment des milliards de chocs et de mouvements, l'émotion que réfléchit la conscience est simple et indecomposable.

Enfin la conscience enveloppe la vie représentative et

la vie affective des sens. Elle jouit du pouvoir d'unifier les états qui sont en elle et d'accorder à l'un d'eux une attention privilégiée. Les degrés d'attention, dont elle est capable, ne sont-ils pas « les degrés de la simplicité supérieurs ? En résumé, de même que la matière brute et la vie organique se scindent en deux parties, étendue et activité, la vie sensitive se scinde aussi en étendue et activité. Seulement l'activité « est ici d'un ordre plus élevé. Tandis qu'elle se borne à unir les parties quantitatives dans la matière brute, qu'elle fait coexister dans la vie organique un nombre extraordinaire de cellules qui sont des proliférations de la cellule-mère; tandis que dans ces deux cas elle sert à la fois de ciment et d'archiboutant, elle a pour rôle dans la vie sensitive de fondre les impressions reçues par le système nerveux et de leur donner, au regard de la conscience, ce genre supérieur d'unité qui constitue la connaissance et le sentiment. Voici donc la hiérarchie des activités : 1. l'activité de la matière brute, douée de simplicité; 2. l'activité de la matière organisée, douée d'immanence et par conséquent d'un degré plus élevé de simplicité; 3. l'activité de la vie sensitive, caractérisée par le degré d'immanence qui convient à la connaissance et aux émotions des sens.

De ce que les fonctions de la vie végétative et sensitive sont des principes simples, il ne suit pas qu'elles soient absolument indépendantes de la matière. Ces activités, comme celles des forces physico-chimiques, n'existent et ne s'exercent que dans l'étendue. Il ne faudrait pas croire que l'organe et la fonction sont deux entités séparées, extérieures l'une à l'autre, comme le pensait Descartes. Le monisme panpsychiste a raison de voir dans l'organe et la fonction des éléments distincts, mais corrélatifs et inséparables. Au lieu d'être deux entités logées l'une dans l'autre, chacun d'eux ne représente qu'une partie d'essence. C'est une même réalité à deux faces. Comme la matière minérale et la matière vivante, la sensibilité n'est que des activités circonscrites par l'étendue. On ne trouve rien dans la nature de la connaissance sensible qui soit incompatible avec une dépendance intrinsèque de la matière, *in se et operari*. Son objet est matériel et l'action de cet objet est matérielle. Aussi bien. Quand on regarde le système nerveux comme une condition extérieure de la connaissance sensible, il devient impossible d'expliquer l'intervention du corps. Pourquoi telle vibration nerveuse est-elle plutôt d'une sensation kinesthésique que d'une sensation olfactive? (Comment se fait-il qu'une vibration localisée entraîne l'atrophie de l'imagination visuelle, de préférence à l'atrophie de l'imagination auditive? Les partisans du dualisme ne justifieront jamais le déterminisme spécial qui rattache des états de conscience à de certains états corporels, ni la loi générale, d'après laquelle toute sensation doit être préparée dans l'organisme par des modifications physiques, chimiques, physiologiques.

L'âme, étudiée dans la vie organique et sensitive, est un principe simple, dont l'activité dépend uniquement de la matière. Jusque-là, les deux parties qui constituent le moi, quoique distinctes, sont inséparables. Aussi l'âme, malgré sa simplicité, peut-elle être appelée matérielle. Il ne suffit donc pas, pour démontrer la spiritualité, d'invoquer, comme on le fait trop souvent, des arguments qui ne prouvent que la simplicité. Il reste à établir que l'âme humaine, dans la vie intellectuelle, est indépendante intrinsèquement de la matière, *in se et operari*.

V. L'ÂME HUMAINE EST SPIRITUELLE. — Le moi présente trois plans superposés : le plan inférieur ou plan de la vie organique, situé sous la conscience et à la base même du moi; le plan moyen ou plan de la vie sensitive, qui constitue le plan inférieur de la conscience ou cénesthésie; enfin, le plan supérieur ou le plan de la vie

intellective qui est aussi le plan supérieur de la conscience. Au premier plan, le moi vil tout entier en lui-même, bornant son action à consober l'existence et à propager l'espèce. Au deuxième plan, il prend de l'extension et communie, dans le temps et l'espace, au monde qui l'entoure. Au troisième plan, il se détache de la partie matérielle de son être pour entrer en communion et entretenir des échanges continuels avec l'éternel et l'absolu : il accuse sa spiritualité dans les faits intellectuels et les faits volontaires. — Après avoir établi la spiritualité de l'intelligence et de la volonté de l'homme, nous démontrerons la spiritualité de la substance de lame humaine.

/. *spinnvAi* *π/ī* de *ι* *Tχγεμ.η,εχγε*. — 1. L'abstraction est la racine de l'intelligence; 2. elle est irréductible aux fornus sensibles de la connaissance; 3e elle est intrinsèquement indépendante de la matière nerveuse; elle est spirituelle.

1. *L'abstraction est la racine de l'intelligence.* — De même «pie la nutrition est la racine de la vie organique et la sensation la racine de la vie sensitive, l'abstraction est la racine de la vie intellectuelle.

D'abord, tous les canderes du concept, universalité, nécessité, éternité, ne sont que des corollaires de l'abstrait. L'abstraction consiste à dissocier, dans un objet donné par l'expérience des sens, les caractères individuels des caractères essentiels. Au premier degré de dissociation, elle dépouille les qualités physiques de leurs notes particulières et constitue les sciences physiques et naturelles; au deuxième degré, elle met la quantité à part de ses déterminations individuelles et donne naissance aux sciences mathématiques; enfin, au troisième degré, elle fournit à la métaphysique son objet, la substance. Mais, à tous ses degrés, l'abstrait est un caractère essentiel. Dans la science naturelle, le concept de vertébré représente un caractère commun à un certain nombre d'animaux : poissons, batraciens, reptiles, oiseaux et mammifères se ressemblent sous ce rapport; or ce n'est pas une vertébré déterminée par ses notes individuelles qui constitue leur similitude essentielle, mais la vertèbre considérée indépendamment de ses particularités et qu'on définit une pièce osseuse articulée, derrière laquelle s'abritent les centres nerveux. La définition du polygone s'applique aussi bien au myriagone qu'au triangle, parce qu'elle fait abstraction du nombre des côtés; tous les polygones sont essentiellement des Ogun's plane' limitées par des lignes droites. La notion d'homme exprime ce en quoi tous les hommes se ressemblent, petits et grands, jeunes et vieux, riches et pauvres. L'abstrait est donc une essence mise à nu de ses propriétés individuelles, par un certain travail de l'esprit. Lorsque ce travail est accompli, l'essence revêt aussitôt les caractères d'universalité, de nécessité et d'éternité. L'universel n'est autre chose que l'essence regardée comme susceptible d'être réalisée dans des cas particuliers; et c'est parce que l'essence a été envisagée en elle-même, à part de tout sujet, qu'elle peut convenir à une série indéfinie de sujets. Le nécessaire est aussi une conséquence de l'abstraction : considérez une essence indépendamment de son état concret, vous la dépouillez de son existence contingente, vous en faites une « raison divine ». De plus, cette essence se trouve non seulement en dehors de l'espace, mais encore en dehors du temps; donc, elle est éternelle, d'une éternité négative.

Ensuite, l'abstraction est aussi le principe de toutes les opérations intellectuelles, soit psychologiques, soit logiques. Le jugement résulte de la comparaison de deux concepts et de l'affirmation que l'un est ou n'est pas contenu dans l'autre. Le raisonnement n'est qu'une certaine combinaison de jugements. Et, de même que le jugement trouve en quelque sorte l'état d'involution dans le concept, ainsi la conclusion syllogistique se trouve

à l'état d'involution dans le jugement. Quand on dit que le concept est le jugement encore à l'état d'involution, on ne veut pas dire que le jugement en découle nécessairement et qu'on l'eût fait sortir par l'analyse métaphysique; il peut n'être contenu dans le concept que d'une manière contingente et n'y être rattaché que par l'expérience. Mais, dans tous les cas, au point de vue psychologique, concept et jugement, jugement et raisonnement s'impliquent et s'enveloppent. Au point de vue logique, le jugement et le raisonnement représentent de purs agencements de concepts : prédicat et sujet, propositions, prémisses et conclusions consistent en des êtres de raison, créés par l'esprit pour mettre de l'ordre dans la pensée; ces opérations logiques supposent accompli le travail de l'abstraction. Il est, en et/et, impossible de mettre les singuliers sous le concept, sans l'avoir préalablement abstraits; le rapport possible de l'essence aux singuliers n'existe, au regard de l'esprit, qu'après l'abstraction. Ce rapport crée la logique avec les termes de prédicat et de sujet : les propositions ne sont que des concepts ordonnés en prédicat et en sujet, le syllogisme résulte d'un ensemble de propositions disposées en majeure, mineure et conclusion. L'abstraction est donc le point de départ des démarches de l'intelligence. En connaître la nature revient à connaître la nature de l'entendement.

2e *L'abstraction est irréductible aux formes sensibles de la connaissance.* — La thèse sensualionniste qui ramène les formes supérieures de la connaissance, comme l'abstraction, à ses formes inférieures, est très hétérogène et très schématique. On la trouve identique, quant au fond, chez Hume, Stuart Mill, Taine et Ribot. 1. L'abstraction est essentielle à l'esprit, dont toute l'activité se réduit à associer et à dissocier les états de conscience. Or l'abstraction est une dissociation. C'est donc une opération essentielle qui ne peut manquer de s'exercer partout où il y a des états de conscience, dans le domaine des sens aussi bien que dans le domaine de l'intelligence. — 2. L'abstraction garde toujours la même nature, à travers des formes infiniment variées. Entre l'abstrait des sens et l'abstrait de l'intelligence, il ne saurait être question que de degrés. — 3. L'abstraction consiste à dissocier une qualité qui fait partie d'un groupe et à fixer sur elle l'attention. L'abstrait est donc un état de conscience isolé par l'attention. Dans ce complexe d'images, *abode f*, isolez une image, *a* par exemple, vous aurez un abstrait. — 4. Les abstraits ainsi obtenus deviennent la matière de la généralisation. Celle-ci repose sur une association par ressemblance et suppose un acte synthétique de fusion : elle est une condensation. L'esprit est une sorte de reusel, au fond duquel se dépose un résidu de ressemblances communes. La comparaison, tirée des *portraits composites* à illustrer cette théorie. Si une personne, au lieu de poser devant un appareil photographique, durant le temps requis pour que l'image soit fixée, ne pose qu'un sixième du temps nécessaire; si on fait cela pour six personnes qui se succèdent, quel sera le résultat? On obtient le portrait générique des six personnes : tous les points de ressemblance sont mis en relief, tandis que les points divergents restent vagues et flous. À la plaque photographique, substituez le cerveau, où les impressions semblables se gravent et ressortent avec force sur le fond de la diversité, vous aurez une image générique et, pour parler comme Huxley, une *idée générique*. — 5. L'abstraction et la généralisation ont une infinité de degrés. L'idéal de l'abstrait tend vers la qualité la plus pauvre, la plus simplifiée, la plus schématisée. L'idéal de la généralisation, c'est de saisir des rapports entre les analogies les plus lointaines. Dans les deux cas, la perfection de l'opération dépend du degré d'activité de l'esprit. — fi. L'images génériques s'organisent entre elles et constituent la *logique*. Le raisonnement va d'un fait à un autre fait.

Li thèse sensationniste est fuiMieMjr plusieurs points. Il y a un abîme entre l'abstraction d< * sens rt l'abstraction de l'intelligence. deux procédé* sont irr> <loc-tibles> L'abstrait dr* sens n'est po* réellement un abstrait, mais un concret Dans le cornplexus *abedrf* qui désigne les qualités d'une rose, vous avez beau porter votre attention sur *a*, vous ne faites que l'isoler des autres images, mais *a* reste tn % individuel c'est, par exemple, la couleur; or cette couleur est concrete, apres connue avant l'acte d'attention. On peut la repn-entrer sur une toile et la photographier. Au contraire, l'abstrait de l'intelligence ne peut être figuré : ii est dépouillé de scs notes concretes, individuelles et matérielles. Ou peut bien tracer au tableau noir un triangle scalene ou isocèle, mais il n'est pas possible d'y tracer le triangle* abstrait, celui qui n'est ni scalene ou isocèle, ni aucun autre triangle particulier, que je connais bien cependant, et que je définis un· figure plane, limitée par trois lignes qui se coupent, abstraction faite de la façon dont les lignes se coupent. Aussi l'abstrait conceptuel est-il susceptible d'être généralisé. tandis que l'ab*trait sensible ne l'est pas. Ce dernier est. en cltel. individuel. Dr, il y a une antinomie irréductible entre l'individuel et l'universel. Il est impossible que ce qui est individuel soit généralisé, sans avoir été dépouille par l'abstraction de toutes determinations particulières et concrètes. L'image générique n'est pas mm· r*<dle : c'H un< moyenne. On a obtenu par la photographie, d'apres des médailles, un portrait composite de Cléopâtre. Or. tandis que la beauté de la reine d'Égypte était méconnaissable sur chacune de ces médailles frustes et grossières, la photographie a composé une ligure plus agréable et a retrouvé en quelque sorte la beauté de Cléopâtre. Le portrait composite apparaît comme la *moyenne optique* des médailles conqvosantes. Or une moyenne n'a rien d'universel. C'est une quantité particulière comprise entre d'autres quantités avec lesquelles elle a certaines relations déterminées; elle est, par conséquent, de même nature que les autres quantiles. L'image générique, si die est une moyenne entre des images semblables, devra être aussi quelque chose de singulier, d'individuel et de concret, dont les degrés de singularii·, d'individualité cl de concrétion tiendront le milieu entre les dilf· rents degrés des images particulières, individuelles el concretes. Elle n'embrasse donc ni en fait, ni en droit, tous les cas particuliers d'une série, i.l'image générique d'homme représenta des trails qui ne sont pas communs à tous les hommes : tous les hommes n'ont pas un âge moyen, une taille moyenne. Les enfants vl les vieillards, les grands et les petits des deux Scies sont des hommes, rt la représentation qui les embrasse tous peut seule être appelée universelle. Enfin, l'image générique est vague. Le concept esl.au contraire, bien défini. On imagine très mal un myriagone, on le conçoit très bien. — Si l'abstrait des sens est individuel et concret, si. par conséquent, il ne peut être généralisé, il s'en suit que la logique sensationniste n'est pis possible, On a vu que tous les processus logiques sont suspendus a la généralisation; celle-ci étant impossible, la logique des images ne peut pas exister, à moins d'entendn* par ce mol les processus de perception au moyen desquels les animaux recherchent futile cl fuient le nuisible. Mais celle logique n'est que la contrefaçon de la logique intellectuelle proprement dite. D'elle-même elle n'invente rien. Ce n'est que lorsqu'il est poils*· par les besoins et les circonstances que l'animal cherche à s'adapter; il y réussit ou n'y réussit pas. L'éducation n'obtient aucun résultat, en comparaison de ce quelle produit chez l'enfant, le sourd-muet. Ceux-ci apprennent les sciences, le langage anahtique. L'animal ne dépasse ni l'empirisme, ni son langage synthétique. Il se dresse, il ne s'instruira pas. la* perroquet répète lrs mots, il ne lrs comprend pas. — Conclusion. L'abstrait de l'intelligence

« l'irréductible a l'abstrait de- *rns. i) cren<e un abîme entre l'homme et l'animal. E. IVillaubr, *Théorie des concept*·, Pans, lS1M5, partir.

3 *L'abstraction est 101β opération intmwpiHnml indépendante de la matière nery^ise : elle rtl tuellr.*

D'abord, l'al><traction e<t une operation simple t elle appartient à l'ordre dr l'acinté, de l'immanence et d· ta connaissance. Otte triple cause dr simplicité, qu'elle pe-M-dr en commun avec le* 'ens, l'intalligeneo la possédé à un degré supt'rieur. Il y a plus d'activité dans l'abstraction mtallcctu· Ile que dans l'abstraction nensilde. plus d'activité au>4 dans la conception, h réflexion, le jugement et ta raison, que dans l'intuition rmpinque el les association* imoginativrs. L'immanence de la p n-sé« est tien Mip-neure à l'immanence des sensations et des perception·* : tandis que «tans ce dernier cas le progrès se borne à quelque* idaptalions, dans |.» premier d'est illimité. Sous ta rapport d< la connaissance, il n'y a pas de comparaison posiùble a établir entr L'intalligence <! les sens . l'intalligt n i pour objet l'abstrait, ta raison, des choses; les sens ont pour domaine ta concret rt le n latif. Or si un principe doué d'ictivité, d'immanence et de connaissance doit être simple, a plus forte raison l'intelligence. On ne conçoit pas qu'on· fonction, qui serait inlrin.M*quement composée de parties quantitatives et étendues, pût of><rvr une division comme odle qui consiste a dissocier l'osrnce de *es notas indrxidne)l<>. a se représenter par conséquent l'étendu sous Li forme di* l'inétandu. L'abstraction est donc une fonction simpta : sa simpLcité dépasse même celle des operation* de la vie sensitive.

Ensuite, l'abMraction est nn<» fonction spirituelle : la simplicité est chez elle de telle nature quelle devimt intnnMMiuvnient indépendante de ta matière dan* son existence el sou action. Si les acte* sont *p<cit·* par leur objet formel, l'aLsrtraction est spirituelle. Quel est. en cllet. son objet? L'abstrait, l'umv< γμ·l, l'éternel, le nécessaire. Miis nous savons que l'essence, pour revêtir ces formes intelligible*, a dû se dépouiller d>** formes sensibles, concretes, particulières, périssable* et contingente*. Elle est, par conséquent, d>*gag>x* de l'espace cl du temps et de ses éléments mal· nels. Quoique le* concepts qui regardent le monde des corp* portent snr l'etendiic, celle ét<*ndue est |M·η*<·o sous forme inétvndne el pur vOtiMquent sous foi me simple et nnniah nelh Le concept de triangle ne tait sans doute pa* abstraction de toute quantité. Que serait-il? Mais il représente la <pian-litr indépendamment de ses modes individuel* et concrets el par conséquent *ous forme simple. L'ibstriit, le vrai abstrait que nous avons distingué de l'abstrait sensible. est donc inHendu, simple, immatériel. Il y a missi une hiérarchie de l'immatériel correspondant à ta hierarchie de l'abstrait. Les concepta <l« mathématique* sont plus immatériels que ceux de la physiquoet le* concepts de la métaphysique sont plus immatériels que ceux des mathématiques : être, substance, cause, effel. vrai. bien, ordre, devoir, vertu, ju*l>ve. voila de* objets qui sont imiulvricts sous la forme ou ils sont pens't*. Mais, si *l'immatenel* des ch«»*es sen*ibles est l'objet formel vl proportionné de l'intelligence, il n'en est l'objet adéquat Par le raisonnement et l'inalogie, non* atteignons des concepts qui.'par v**rnce et non par abstraction, sont immatériels, l·i raison peut prouver avec certitude l'existence de Dieu. L'intelligeice a donc aussi pour objet \ *immatériel /mr thence*. Il taut, par conséquent, qu'elle soit immatérielle el spirituelle. Car l'objet el la pensée sont idéalement identiques, dan* l'acté de la connaissance intellectuelle bien mieux encore qne dans l'acte de la connaissance sensible. Aussi bien, la fonction esl laite pour son objet; si elle est lu cause finale de l'organe, elle a dans l'objet sa propre Cause final» sa raison d vire. Il y a donc entre la faculté et son objet une

proportion de nature, et l'on peut conclure de la spiritualité de l'objet à celle de la faculté.

L'intelligence abstrait Elle jouit aussi du privilège de penser sa pensée, c'est-à-dire, après avoir conçu une chose, de penser la conception elle-même. Dans ce second moment, l'intelligence pose son concept comme objet de connaissance, l'étudie ensuite et le soumet à l'analyse. C'est la réflexion de l'intelligence sur elle-même. Grâce à ce merveilleux pouvoir, elle vérifie son concept, le rectifie et l'élève jusqu'à la vérité scientifique. Elle corrige les données des sens externes, elle redresse l'imagination et la mémoire. Elle est la maîtresse et la norme de toutes les facultés. Or la réflexion exige que le principe qui se prend pour terme de son action ne dépende pas intrinsèquement de la matière. S'il était dans cette dépendance, il devrait faire coopérer la matière étendue à son acte de réflexion : ce qui est intelligible. Une partie étendue peut bien se replier sur une autre partie, mais jamais sur elle-même, la réflexion suppose l'indépendance intrinsèque de la matière, et par conséquent la spiritualité.

Enfin, parce que l'intelligence se ment dans l'abstrait et dans l'Immatériel, l'excellence de son objet la perfectionne, tandis que l'excellence de l'objet sensible altère les sens. Comme tout ce qui est matériel, les organes s'usent par l'exercice, sans que la réparation égale l'usure; les sens s'émoussent, la sensibilité diminue. L'intelligence, au contraire, se perfectionne constamment par l'exercice. Sans doute, en raison d'une certaine dépendance extrinsèque du cerveau, elle subit très souvent les vicissitudes de l'organisme, mais par elle-même, par nature, elle ne peut que se perfectionner. L'intelligence n'est jamais altérée par la contemplation de l'absolu; elle sent au contraire augmenter son besoin de connaître, et elle tend à tout connaître pour tout s'assimiler : *intellectus cognoscendo fit omnia*.

Voici, sous sa forme classique, un argument fondamental de saint Thomas. L'intelligence est apte, par nature, à embrasser dans sa connaissance tous les êtres corporels quels qu'ils soient. Or un principe de connaissance qui est apte, par nature, à connaître tous les corps, ne peut avoir en lui-même réellement et physiquement une nature corporelle quelconque, ni se servir intrinsèquement d'une nature corporelle pour connaître les corps. Le sens de la vue, par exemple, est apte à connaître toutes les couleurs, parce qu'il n'est constitué intérieurement par aucune couleur. Vienne la jaunisse, il deviendra incapable de percevoir d'autres couleurs que le jaune. De même, si l'intelligence avait une organisation corporelle, cette détermination l'empêcherait de connaître tous les corps qui seraient différents de sa propre Constitution. Pour la même raison, il est impossible que l'intelligence dépende intrinsèquement d'un organe; car cet organe serait limité, comme tout ce qui est matériel, à la connaissance de certains objets. L'intelligence n'est donc pas corporelle et de plus, elle ne dépend pas intrinsèquement d'un organe. Elle est spirituelle. S. Thomas, *De anima*, I. 111, l. 1, c. 1; Sum. theol., I, q. 1, c. 2; Lorenzelli, *Philosophiae theoreticae institutione*, 2^e édit., 1896, I. II, p. 271-288; Peillaube, *Théorie des concepts*, Paris, 1890, p. 113-152; Coconnier, *Ame humaine*, Paris, 1890.

Aux objections des matérialistes, il faut répondre que l'intelligence n'ayant pas d'idées innées, ne faisant que travailler sur les données de l'imagination, a besoin, dans l'état normal, pour le travail de la pensée, que le cerveau — substrat et organe des facultés sensibles — soit dans les meilleures conditions. Il faut reconnaître le parallélisme du travail intellectuel et du travail cérébral; reste à déterminer la nature de ce rapport : en étudiant *l'objet formel* de l'intelligence, on a vu que ce rapport est *extérieur* et que le cerveau ne peut pas être l'organe de l'abstraction.

u. spiritus de l'âme. — L'immatériel abstrait est l'objet de la volonté. Donc la volonté est une fonction spirituelle. Qu'est-ce que la volonté? C'est d'abord une tendance, une inclination. Tout être a une fin et une tendance à sa fin. Cette tendance dépend de la nature même de l'être. Un être qui n'est pas doué de connaissance se trouve limité à sa nature physique, détermine *ad unum*. Un être doué de connaissance, en outre de sa détermination naturelle, possède des tendances qui correspondent à ce qu'il connaît, aux choses matérielles et sensibles si la connaissance est sensible, aux choses immatérielles et intelligibles si la connaissance est intellectuelle. La tendance est donc ou *naturelle* ou *psychologique*, et cette dernière se divise en tendance sensitive et en tendance intellectuelle, la volonté est une tendance intellectuelle. Toute tendance a un terme, le terme de la volonté est le bien. Le bien est d'ailleurs la fin de toute activité : *finis est illud bonum, cuius gratia aliquid est*. Le bien de la volonté doit être un bien connu. Sous ce rapport, la volonté se distingue de *Vappetitus naturalis* et coïncide avec l'appétit sensitif. Enfin, le bien de la volonté est connu par l'intelligence : c'est ce qui fait de cette inclination un appétit intellectuel ou rationnel. Mais il ne suffit pas que le bien soit connu par la raison, il faut encore qu'il présente un rapport de convenance : la volonté tend à l'être, non en tant qu'être, mais en tant que perfection, *ut perficiens*.

Malgré ses rapports très étroits avec l'intelligence, la volonté a son existence propre, son autonomie. Les intellectualistes, comme Descartes et surtout Herbart, se trompent lorsqu'ils ramènent la vie affective à n'être que de l'intelligence confuse. Mais on est bien forcé de reconnaître que la volonté n'a d'autre objet que celui qui lui est présenté par l'intelligence, de telle sorte que la spécificité de la vie affective découle de la nature des états représentatifs. D'où l'on doit conclure que l'objet de l'intelligence étant spirituel, celui de la volonté doit être spirituel.

L'homme se plaît dans la contemplation de la vérité et dans la vérité elle-même; dans la beauté des choses, dans l'aspect et l'art merveilleux qui se révèle en tout être; dans les disciplines scientifiques, dans les actes de religion, de piété, de justice et autres vertus; dans la renommée, l'honneur, la louange, la gloire et le commandement. Or tous ces biens sont les biens propres de l'esprit, et l'homme leur attache un tel prix qu'il méprise pour eux les commodités du corps. Il est donc évident que la volonté est spirituelle comme ces biens. — Pour préciser, on peut distinguer deux catégories de biens : les biens de la volonté et ceux des autres facultés. La volonté veut le bien propre de l'intelligence, elle le veut pour l'intelligence; elle recherche le bien propre de toutes les facultés, elle le recherche pour ces facultés. Car le bien de l'homme résulte de l'ensemble des biens qui correspondent à ses facultés. Or une fonction qui poursuit le bien des autres fonctions peut être intrinsèquement composée de matière, vu que la matière est toujours déterminée; d'ailleurs parmi les fonctions dont la volonté poursuit le bien se trouve l'intelligence, faculté spirituelle. Le bien moral et religieux est le bien essentiel de la volonté. Les perfections de l'intelligence ou habitudes intellectuelles, *sapientia*, *scientia*, *intellectus*, ne sont pas des perfections de tout l'homme; aussi n'est-ce que très imparfaitement qu'elles vérifient le nom de vertu. Mais les habitudes de la volonté perfectionnent l'homme tout entier et s'appellent des vertus. L'organisation des vertus dans la volonté, qui peut se compléter indéfiniment, n'est autre chose qu'une incessante transformation de cette faculté. Plus les vertus morales augmentent en nombre et en intensité, plus la volonté se perfectionne et s'idéalise. Or les vertus morales se ramènent à la notion de bien moral, qui

consiste d.ins la conformité des actes libres à la droite raison et » la lui éternelle. Le bien moral suppose donc et la raison et bien. Pas d» morale possible win* obligation, et point «l obligation sans bien. Il est donc manifeste que In Lien moral est d'ordre spirituel : Dieu est immatériel, la raison t 4 immatérielle,

La liberté peut encore servira démontrer la spiritualité de la volonté, bans la série des opération* qui précèdent et constituent l'acte libre, on trouve des indices d'immatérialité. Le propre du libre arbitre, c'est le choix, *electio*. Or le choix porte sur les moyens à prendre pour réaliser un but : *versatur circa media*. L< volonté n est pas libre vis-à-vis de son bien propre, le bien universel : elle veut nécessairement le bien Niais comme le bien ne *e trouve qn'â l'étal fragmentaire dans les biens particuliers et concrets qui nous entourent, ces biens ne nécessitent pas la volonté. Cependant elle se porte vers eux, parce que sa fin nécessaire c'est le bien. La liberté consiste par conséquent dans le pouvoir que nous avons d'étendre ou de ne pas étendre à de certains moyens l'intention de la lin. *intentio finit*. Pour plus de clarté, voici les opérations qui se rapportent à la fin et aux movens : à la fin, *velle, frui, intendere*; aux moyens, *electio, usus*. (Voir plus haut, col. 343, art. ACTE h l m k in.) Or tous ces actes sont spirituels : ils supposent la réflexion de la pensée sur elle-même el l'indépendance de la volonté par rapport aux biens particuliers et concrets.

ni. spîiîih ai.ijé he la substance he Came. — Le moi est un ct identique. Il se scinde en deux principes substantiels : un principe d'extension qui est le corps, et un principe d'activité représenté par l'âme. Simple et immanente dans la vie organique, dom e de connaissance et d'appétits sensibles dans la vie sensitive, l'âme s'élève, dans la vie intellectuelle, à un tel degré de simplicité qu'elle brise scs liens corporels, se constitue intrinsèquement indépendante, avec sa vie et ses lois propres, malgré une certaine dépendance extrinsèque par rapport aux sens. Or la substance de l'ame doit se définir par celles de ses fondions qui la caractérisent. L'âme humaine se distingue des autres âmes par l'intelligence et la volonté, facultés spirituelles. La substance de l'âme humaine est donc une substance spirituelle. En tant que certaines de ses fonctions dépendent intrinsèquement du corps, elle est forme du corps; en tant qu'elle possédé aussi des fonctions intrinsèquement indépendantes du corp*, elle est une forme subsistante. Sous ce dernier rapport, la substance de l'âme humaine *»e suffit à elle-même pour exister el pour agir. Comme forme du corps, elle donne à celui-ci tout ce qu'il est susceptible de recevoir : l'être, li vie, la sensibilité. Si l'cs>ence du corps se distingue de l'essence de l'âme, elle n'a d'autre existence que celle de l'âme. Le composé humain esl donc un tout complet unique, n'ayant qu'une seule existence, un seul être, une seule substance. C'est le monisme aristotélicien. Abstraction faite du corps, la substance de lame humaine esl complète in *hnca substantiiv* : elle subsiste. Mai* elle esl incomplète in *linea natur.e* : elle ne forme un tout naturel que par sou union avec le corps.

(à lie doctrine de la spiritualité de l'âme hisse entrevoir et l'immortalité de l'esprit el la resurrection du corps.

Outre les ouvrage cité*, voir ceux qui sont indiqués à l'article IL Ame. Lu/ d.» *sur IUnie*, cul. 971.

E. Pεη.ηλ ι βε.

AM2LINE Claude, né à Paris en 1633, d un procureur au Châtelet, entra dans la congregation de l Oratoire, apres avoir suivi quelque temps le barreau. Successivement élevé aux dignités de gnind-arcliidiacr v et de grand-chantre dans l'église de Paris, il a composé divers ouvrages ; 1e un *Traite dr la volonté, de scs principales actions, de scs passions et de ses rgarenn nts*, in-12, Paris, 1681; 2e un *Traité de l'amour du xuu-*

rcrtiin bien, in-12, Paris, 1690. Plusieurs lui attribuent au**i l *Art dr rhrr heureux*, in-12, Paris, 1600, que Ion croit généralement être l'œuvre de Louis Pascal. Améline mourut t Paris, vert 1707, â l âge de 71 ans.

Feller, *Biographie uniwrceUe*, t i, P»ri«, 1844; Mkhand. *Biographie universelle, ancienne rt moderne*, pans 1M1» t. π. p. 35; Batterel, Jfritioirr* *domrstiquev*, Pan*. t!>.. p. 2.78-261.

C. T. r.

A MELOTTE Doni., prêtre de lOratoire et docteur de Sorbonne, s'est surtout rendu célèbre par se* travaux exégétiques et en particulier par sa traduction française, si souvent r< imprimée, du Nouveau Testament, qui, suivant les élogîcuses critique's dr Iuchani Simon, de dom Cahnet et du *Journal des savants*, surpasse de beaucoup toutes celles qui l'uni précédée. Voir Vigoureux, *Dictionnaire de la Bible*, 1892, L f. p 474. — A l'exemple d'Eslius dont il suit pa* â pas la doctrine et la méthode, le docte oratorien mil sa science scripturaire au service de la théologie cl parfois même de la controverse. L'éclosion des erreur* jansénistes lui en fournit l'occasion. Il prit virement parti contre les thé»ologiens de Port-Boval, quoiqu'il ait partagé. spr quelques points, leurs sentiments, ct il écrivit contre eux sa />e-fensc des constitutions d Innocent X rt d*Alexandre VU, in-P, Paris, 1660. Les novateurs entêtés qui y*étaient traités d'hérétiques et d'imposteurs répondirent par un libelle intitulé : *idée du P. Amelotte*, où l'on cherchait â mettre en contradiction avec lui-même celui qui faisait profession d'être, en ces matières, le disciple «U' saint Thomas et de saint Augustin. Un autre écrit du j »n*é-ni*te Girard, licencié de Sorbonne et ami de Nicole, mil en parallele la doctrine du P. Amrlolle avec celle de Jansrnius et parut â Cologne, en 1660, sous le pseudonyme de Denys Rémond; il portail en titre : *Éclaircissement du fait el du tens de Jansenius*, el se divisait en quatre parties. Ces violenti s représailles n intimidèrent pas le courageux ct intrepide apologiste qui fit tous se* efforts el employa l'autorité de sa charge pour entraîner ses confreres de l Oratoire a la soumission absolue aux récentes déclarations pontificales, il était alors assistant du P. Bourgong, général de celte savante congrégation, et rédigeait un *Abrégé de théologie en français*, in-V*, édité â Pans. 1673.

Né» à Sainte* en 1009. entre a l Oratoire va 1C3J, il mourut a Pari* le 7 octobre 1678.

Blchard Simon, *Histoire critique des principaux commun-tateurs*, Rotterdam, 16Ü3, c. 1 v iiii. p. 883; fell. r. *uuu'crsrUe*, Pari», 18V», t n. p. 156; Micbaud, *Bi^graphtr uni-vrrsflc, ancienne rt tnoiimir*, l'art*. 18H, L il, p. 37; Glaire, *Dictionihiirr dm sciences rcdrsuistiqum*. Pari». 1808,11. p. 86; Hurter, *Nomenclator literarxus*, Inspruck. 1KU, L n. col 146.

C. Toi'SSMNT.

AMENDOLA (Amondosia) Thomas, dominicain sicilien. Très probablement le même que le suivant. — (A)llrclanra in *srpteni Ecclesia sacramenta*, Naples, 1699, 1 vol. in-12. — *Collectanea tri eccloiasticas cen^u* ras et }xrnas,\ap\c>*, 1782. 1 vol. in-12. — *Resolutiones morales rt practice*, Naples. 1706. 1 vol. in-12.

QuêÜf-Ecbnrd. Srnpl ord. *prrd.*, t. u, p. 771, Hurter, ;Vo-menclalur literanus, t. II, cul. 9H.

P MwnONNTT.

AMENDOLIA Joacph, de l'ordre des freres-prêcheurs, était originaire de San Giorgio Morgelo dans les Calabres et vivait sur la fin du xvii. siècle el le commencementvnt du suivant. L.4 litre de son livre non* apprend qu'il était Kichvlier de théologie, c'est tout ce que nous savons sur son comple. *Tractatus de potestate prcla-torum, m guo continetur De Ecclesia, et de Summo Pontifice, De auctoritate Pajur area Ealrsuv sacramta.lh. infallibilitate decretorum Romani Pontificis, l\ potestate rt privilegiis cardinalium N. R. E., De potestate ct obligatione episcoporum. De potestate*

prolatorum inferiorum, Dr potestate rt officio parochorum, De confessorii, eurum obligationibus et ce-guùili**, etc., in-i-, Naples, 1705. p. 8. 575, dont les 409 premières sont à deux colonnes, et 25 pages pour les hblt*s. Au sujet de rinfaillibililé pontificale il est intéressant de remarquer que cet auteur, s'il ne l'admet pas au sens strict du mot. accorde au pontife romain une assistance du Saint-Esprit qui équivaut à rinfaillibililé. Angeli Zavamn1, *Hibliut, Calabria*» Nλ |·ly-, 1753.

P. Edoi um <l Alençon.
AMÉRICANISME. Il faut se rappeler les origines de la civilisation américaine du Nord pour apprécier exactement les deux tendances qui constituent comme la double caractéristique dominante des mœurs des États-Unis : tendance « naturaliste » et tendance « lilw'rale ». La passion de l'Américain pour la liberté individuelle n'a d'égal que son âpre aspiration vers l'idéal de bien-être temporel que semble offrir a la vie présente l'exploitation illimitée des énergies naturelles de l'homme et du monde matériel. Ce peuple n'a reçu à son berceau ni le baptême de la foi chrétienne, ni le frein salutaire d'aucune forte autorité sociale : de là chez lui une conception de la vie pratique, qui devait l'entraîner aux inévitables exagérations d'un égoïsme tout positiviste et d'une sorte de répugnance chronique pour 'tous les genn s *d'autorité*, intellectuelle, monde, politique. Pour mettre une digue a ce courant, c'était trop peu de la religiosité composite qu'il a reçue des sectes dissidentes sans nombre qui ont. au hasard de l'immigration, implanté 4cs variétés infinies de leurs dogmes et de leurs inorahs aux quatre points cardinaux de l'Amérique septentrionale. Il est certain que l'influence prépondérante du protestantisme, religion incapable radicalement de produire lrs vertus qui font l'homme parfait tel que le veut réaliser la providence créatrice el rédemptrice de Pieu, n'a pu apporter, et n a apporté en fait jusqu'à present, qu'une atténuation asset superficielle au culte quelque peu excessif qu'on professe aux États-Unis pour b nature el b liberté.

Or la doctrine révélée de l'Église catholique enseigne : 1· la chute originelle de l'homme el la persistance du déséquilibre intellectuel, moral, el surtout passionnel, qui en est résulté, à l'étal habituel, dans les bas-fonds de sa nature : d'où nécessité* de la grâce, des vertus surnaturelles, de la loi sous toutes ses formes, pour restaurer en chacun de nous, à l'image du Christ, l'humanité dégradée que nous puisons aux sources memes de la vie. empoisonnées par la faute de nos premiers parents; 2@ la nécessité absolue et primordiale, pour l'homme, dès son entrée dans l'ordre surnaturel, de la foi et de li grâce, pour arriver, à sa fin derniere, à i éternel *alul; d ou prééminence, par raison de supériorité évidente *a priori,et* ausi à titre d'essentiel moyen de justification, de l'ordre surnaturel sur l'ordre naturel. d'où au<si, nécessité de la compénétration harmonique, divinement voulue, des deux ordres, au double point de vue de la formation de l'intelligence par le contact de la vérité divine tout entière, el de la direction morale surnaturelle de sa conduite dans le domaine pratique de l'action.

Les missionnaires catholiques ont depuis longtemps prêché cette doctrine, toute la doctrine chrétienne, aux Etats-Unis, ils l'ont précitée assurément sans détail-lance et avec succès. Personne n'ose mettre en doute la parfaite orthodoxi·*, théorique et pratique, des nouveaux convertis, la parfaite orthodoxie « cathuliquie » de l'épiscopat américain et de renseignement public donné aux fideles, sous sa vigilante direction.

En ces derniers temps, cependant, il s'est trouvé des predictleur·* do la foi auxquels le très louable zèle du but poursuivi a inspire, quant aux moyens à employer, des < idées · rt des < procèdes » un pou trop dénués de scrupules dogmatiques. Il leur a semblé que les con-

versions seraient plus rapides m. pour entrer dans le sein de l'Eglise, h·*» dissidents avaient moins de sacrifices à faire, moins de chères idoles à brûler; et, comme la route est longue parfois avant la rencontre, ils ont imaginé d'économiser le labeur des égarés en invitant l'Église à faire la plus grande partie du chemin, a se montrer plus conciliante, à se hisser infuser un sang nouveau au contact de la moderne civilisation, à remiser au moins certains vieux dogmes devenus inutiles gênants, malaisés à faire accepter, à arrondir enfin, pour la mieux faire passer, les angles de sa doctrine cl de sa morale.

Ils ont rêvé un système de concessions mutuelle·, dont l'Église romaine, pour une large part, aurait à faire les frais, et d'où sortirait, dans un avenir prochain, la bien-heureuse fusion de la foi de nos pères avec les aspirations de la civilisation moderne, dans l'apothéose finale d'un catholicisme émondé, modernisé, renouvelé, qui serait le « catholicisme américain ».

Ces rêveurs ont-ils été nombreux? Qu'iinport» ! Tel au moins a été le Père P. Hecker, fondateur de la Société américaine des missionnaires paulistes; tels aussi ceux qui ont patronné la diffusion de ses « idées » en Europe au moyen d'une traduction française paraphrasée de la a Vie du P. Hecker » originairement composée en anglais par le P. W. Elliott. De la publication de ce celebre volume, *Le Père Hecker*, Pans, 1897, date, dans la controverse religieuse contemporaine, sinon comme pratique nouvelle, au moins comme formule nouvelle d'idées dites « américaines », l'apparition de l'uméri-cnnismc, terme vague qui, en raison même de >a signification collective, cch.ippe aux rigueurs de la défini-tion.

Ce qu'on est convenu d'appeler *américanisme* n'r>t pas, en effet, a proprement parler, un système doctrinal, une synthese didactique d'arguments cl de conclusions d'où se dégage la physionomie d'une erreur nettement caractérisée. C'est un ensemble assez disparate d'aspirations naturalistes et libérales, plus accusées sur le terrain pratique de l'action que dans le domaine théorique des idées. Avec la plupart des écrivains qui ont critiqué *Le Père Hecker*, son *Introduction* et sa *Préface*, nous retenons le mot, misons qui vient d'être indiqué, et qui, croyons-nous, restera dans l'histoire, réserve faite de l'estime respectueuse que peuvent mériter beaucoup d'idées et de manières d'agir américaines; car il y a un bon américanisme, excellent même, que les vieux peuples d'Europe peuvent envier à leurs frères d'onIre-mer; mais de celui-là nous n'avons pas à nous occuper, c'est de l'autre seulement que nous parlons.

Ému des hardiesses dogmatiques du P. Hecker cl de ses parrains d'Europe, non moins que du trouble causé au monde chrétien par les chaudes polémiques dont elles ont été l'occasion, Léon XIII esl intervenu dans le (b'bal par une lettre *Testem benevolentiae*, du 22 janvier 1899. adressée au cardinal Gibbons, et communiquée a tous les évê(ques des Etats-Unis. Il y expose el réproouve sommairement les principales « nouveautés» chères aux partisans de l'américanisme. Nous n'avuns pas à entreprendre ici la réfutation détaillée de toutes ces propositions; on la trouvera aux différents articles de ce dictionnaire qui peuvent s'y rapporter. Ou il nous suffise de présenter au lecteur la série brièvement résumée des plus saillantes el répréhensibles · idées · de l'américanisine, conformément au plan tracé dans la lettre dü Léon XIII. On est prévenu que les citations latines sans indication de source sont extraites du document pontifical.

r. XOUVKL AIT de coXVEfynn. — C'est l'idée fondamentale, l'inspiration directrice de tout l'américanisme, *novarum opinionum id fere constituitur [undamentum*. Pour attirer plun facilement les dissidents à la foi catholique, l'Eglise doit se rapprocher davantage de la

civilisation actuelle, abandonner *on ancienne sévérité, s'accommoder aux exigences nouvelle!!· des sociétés, et cela dans l'ordre· doctrinal aussi Lien que sur le terrain pratique de faction : Quo *facilius* qui *dissident ad catholicirani sapientium traducantur, debet Ecclesia ad adidti sirculi humanitatem aliquanto propius accedere, ac, veteri relaxata severitate, recens invectis populorum placitis ac rationibus indulgere; id autem non de t· vendi solum disciplina, sed de doctrinis etiam quibus fidei depositum continetur, intelligrndum esse multi arbitamur*. Il est dune a souhaiter qu'on laisse d ins l oubli du silence certains chapitre* de doctrine, comme étant de moindre importance, ou qu'un les adoucisse de manière qu ils ne conservent plus le sens auquel l'Église s'est constamment attachée : *Opportunum esse contendont, ad voluntates discordium alliciendas, si quadam doctrina* capita, quasi levions momenti, pnetermittantur, aut molliantur, ita ut non eumdeni retineant sensum quem constanter tenuit Ecclesia*. — Léon XIII oppose a celte theorie l'origine et l'importance égzilement dhines de tous, les dogmes, quel* qu'ils soient, leur immutabilité et la fixité catholique de leur interprétation traditionnelle. Il ajoute que, si la discipline †ccl. siastiqiie sait, suivant les circonstances, s'adapter harmonieusement aux mœurs des peuples, il n'y a rien là toutefois qui puisse jamais atteindre l'immobilité éternelle du dogme, du droit divin, des principes essentiels de la morale,et que, en tout cas, c'est au magistère de la société chrétienne, et non pas a l'autorité privée des fidèles, qu'il appartient de déterminer les variations de conduite que peut réclamer dans la vie chrétienne la diversité des temps.

//. IXIKXSIO.X DK LA UBKHTÊ INDIVIDUELLE. — L'heure est venue, dit-on, de faire dans l'Eglise une part plus large aux expansions de la liberté individuelle, de restreindre en quelque sorte la force el la vigilance du pouvoir, afin que les fidèles puissent donner un peu plus libre cours â leur inspiration et à leur activité p< r-sonttelles : *Iterum novarum sectatores arbitrantur libertatem quamdam in Ecclesiam esse inducendam, ut, constricta quodammodo potestatis vi ac vigilantia, liceat fidelibus suo cUjusque ingenio actuosscque virtuti largius aliquanto indulgere*. — Le pape dit <lc cette nouveauté, entre toutes les autres, que *plus affert prnculi estque magis catholica* doetriiur discipdmvque infestum consilium*, et il se contenu» de renvoyer, pour sa rélutation, a son encyclique *Immortale Dei*, sur la constitution chrétienne d< s Etats, du I † novembre 1885.

fit. l idehiù DK penser, eoNséqtsnce de l'ixful* UDtt.tlÈ PONTIFICALE. — Comme le pape a été déclare infaillible pur le concile du Vatican, find* Îtectibilité du magistère suprême étant désormais à l'abri de toute atteinte, les écarts de la liberté individuelle de penser chez le* fidèles ne seront plus à l'avenir aussi dommageables à l'ensemble de la doctrine catholique, puisque le saint-siège est là toujours pour remédier efficacement au mal en temps opportun. Chacun peut donc penser et agir plus librement, sans avoir a se préoccuper du magistère pontifical. — *Privposterum arguendi genus*, dit Léon XIII, car li d· finition de finfaillibilité n'a lait, au contraire, que confirmer et rendre plus étroit le devoir qu'ont les catholiques de chercher dans le* directions du saint-siege le remède aux licencieux d* bord*merits de la pensée et de faction individuelles dans les société* contemporaines. *Lwcnlia qmv passim eum libertate confunditur, quidvis loquendi obluquendique libido, facultas denique quidlibet sentiendi, lilerarumqurformis exprimendi, tenebras tam alte mentibus obfuderunt ut major nunc quam ante sit magisterii usus et necessitas, ne a conscientia quis offirioque abstrahatur*. Cf. encyc. *Libertas*, du *2(1 juin 188Û.

/V. O/»/ /MZ/<>VS IXDIMbt ELLES DV S 1/Λ r-ESPIUF. — La perfection de la vie chrétienne ne réclame plus,

comme jadis, le docile abandon de l'esprit et de la volunb' aux directions du magistère ecclésiastique externe, devenu superflu et même inutile; car le Saint-Esprit répand aujourd'hui plus amplement et plus abondamment (pi autrefois tes dons dans les Ames des fidèles; il les éclaire el les dirige, sans intermédiaire, comme par une sorte d'instinct *ecret : *Externum magisterium omne ab its qui Christian* perfectioni ad*piiamd* studere velint, tanguam luperfiuum, imn etiam minus utile rejicitur; ampliora, aiunt, atque ubenora nunc quam elapsis temporibus m animos fidelium ISptrdus Sanctus influit charismata, eosque, medio nemine, docrl arcano quodam m tmrtu atque agit*. Léon XIII, apn^ avoir rappelé qu'il n'appartient a personne de dire en quelle mesure il plaît à Dieu de se communiquer aux hommes, invoque le témoignage de l'histoire pour établir que h cornparai>on dr« âges chrétiens, fé-conds en sainte et en martyrs, ivec l'épcxpïc pn^-nte, ne permet pas de penser qu« faction du Saint-Esprit dans le monde ait *t* alors moins intense qu'aujourd'hui : *Ecquis repetens Apostolorum historiam, exordientir Ecrlesi*/idem, fortissimorum martyrum certamina et ardes, reteres deniqur plerasque *tatrs sanetisunioruni hominum fiprundisumas, audeat priora tempora pr*-sentibus componere, eaque affirmare minore Spiritus Sancti effusione donata** bailleurs. l<* inspirabi tis privées sont, de droit divin, dans f· conomie providentielle de la grâce rt du salut, sulronhum**^ a l'uitonlé publique du magistère social de l'Eglise, comme le prouve, par exemple, l'ordre donné par Dieu a saint Paul converti de se pr* senter devant An.inic, pour apprendre de lui ce qu'il avait i faire : *ibi dicitur tibi quid te oporteat facere*. Act., lx. 7. Telle esl la tradition constante, dogmatique cl pratique de l'Eglise, tel le remède divinement institué pour parer au danger que peut faire courir aux âmes l'illusion de» inspirations privées·

r. ipar/r^asK df< vertfs χατπβπχε·?. t-Qu» not a sectari adamant, naturales virtutes pi'xter modum efferrunt, quasi hæ pra·sentis vetatis moribus ac necessitatibus respondeant aptius, lisque exornari prxstet, quod hominem paratiorem ad agendum ac stiOnuio·rem faciant. L'homme ne vaut, dit-on, dans le concert de révolution progressive de la civilisation que par la mesure du développement qu'il donne aux énergies latentes de sa nature», aux manifestations naturelles de son activité el de sou génie, lx? culte des vertus naturelles doit donc être pour lui une pre occupation de premier ordre», s'il veut, non seulement suivre la marche du inonde, mais la diriger, s'y faire une place de choix, exercer une salutaire influence sur ses contemporains. Ici le pape s'étonne que des catholiques puissent, dans la comparaison des deux ordres de vertus, donner la pr éminence aux vertus naturelles et leur attribuer une efficacité, une fécondité, que n'auraient pas les vertus surnaturelles! *Difficile quidem intellectu est eos, qui Christiana sapientia imbuantur, posse naluinb*s virtuh*s supeniaturihbus antrferi*v, majin*enique illis efficacitatem ac facunditatem tribuere*. La nature, aidvv du concours de la grâce, serait-elle dune plus débile, que livre*· a ses seules propres forces? *Ergone natura a<vr·dente gratia infirmior erit quam si suis ipsa viribus jirrmittatur*Ÿ Est-ce que les saints, honore*· par l Église <l un culte public, se sont montres faibles el incapables dans l'ordre naturel, parte qu'ils ont excellemment pratiqué les vertus chrétiennes? *Num vein homines sanctis·simi, quos Ecrlesia obsenat palamque adit, imbevillhs atque ineptos in nalune ordine probavere, quod christianis virtutibus cxceUuerunt*^ Comment, encore, sans celles-ci re sister aux mauvais penchants de la nature · Comment M! passer des secours d'ordre suniaturci pour l'observation intégrale de la lui morale? El quel lype de perfection humaine réaliseront jamais les œuvres

exclusivement naturelles» qui n'ont souvent de la vertu que le nom et l'apparence? Mais enfin, et surtout, avec cette théorie, que devient le dogme catholique de la nécessité absolue de la grâce et des vertus surnaturelles pour la sanctification de la vie présente et l'obtention de la future béatitude du ciel? *Siculenim praesidio gratiae natura hominum, quae ob communem noxam in vilium ac dedecus prolapsa erat, erigitur, novaque nobilitate evehitur ac roboratur, ita etiam virtutes quae, non solis natum viribus, sed ejusdem ope gratiae exercentur, et fecundae fiunt beatitatis perpetuo mansurae et solidiores ac firmiores existant.*

M. VERTUS ACTIVES ET VERTUS PASSIVES. — Les vertus passives — celles qui disposent l'homme à l'humilité, à l'obéissance, à une vie où sa personnalité s'efface dans la proportion des sacrifices qu'il fait aux exigences de l'autorité — étaient bonnes, nécessaires même, autrefois, alors qu'il s'agissait de fonder la société chrétienne sur la base d'une forte cohésion des volontés individuelles dans une même unité de mouvement social, ou encore de la défendre des attaques de l'hérésie, en groupant les fidèles sous une puissante autorité directrice de résistance. Aujourd'hui les choses ont changé; c'est aux vertus actives qu'il convient de laisser le champ libre. Les hommes d'action sont les maîtres du monde! — Singulière théorie! car le concept de vertu passive implique contradiction, la vertu étant une perfection des facultés actives de l'homme : *Virtus quae vere passiva sit nec est nec esse potest.* C'est l'enseignement de saint Thomas : *Virius nominat quamdam potentiae Refectionem; finis autem potentiae actus est, et nihil est aliud actus virtutis quam bonus usus liberi arbitrii.* *Sum. thcol.*, 1^o II^o, q. n, a. I. Les vertus chrétiennes sont de tous les temps, comme le divin Exemple qui est venu en montrer aux hommes la sublime réalisation dans sa personne sacrée sur la terre : *Haud mutatur Christus progredientibus saeculis, sed idem heri et hodie et in saecula.* *Ilebr.*, xiii, 8. *Ad omnium igitur aetatum homines pertinet illud* : Discite a me quia mitis sum et humilis corde, *Matth.*, xxi, 9; *nulloque non tempore Christus se nobis exhibet* factum obediens usque ad mortem, *Philip.*, n, 8; *valetque quavis aetate Apostoli sententia* : Qui sunt Christi carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis. *Galat.*, v. 21. *Quas utinam virtutes multo nunc plures sic colerent, ut homines sanctissimi praeteritorum temporum, qui demissione animi, obedientia, abstinencia, potentes fuerunt opere et sermone, emolumento maximo nedum religiosa: rei sed publica: ac civilis.*

171. PLUS DE VŒUX D'ORDRES RELIGIEUX. — Voici la conséquence logique du discrédit on sont tombées dans l'estime des novateurs les vertus et passives et évangéliques, qui ont fait pourtant la grandeur et la force morale des âges chrétiens, comme aussi le fondement de la vie religieuse réalisée dans les nombreux ordres anciens dont s'honore l'histoire de l'Église. *Ex virtutum evangelicarum veluti contemptu, quae perperam passivae appellantur, primum erat sequi, ut religiosi etiam vitae despectus sensim per animos pervaderet.* Les vœux, dit-on, ne s'accordent plus avec les mœurs du temps présent; ils restreignent la liberté, ils ne conviennent plus aux âmes fortes, et ne peuvent plus être que le partage des faibles; ils sont un obstacle à la perfection chrétienne et au bien général de la société. *Aut illa ab ingemo aetatis nostras dissidere plurimum, utpote quae humane libertatis fines coercant, esse quo ad infirmos animos magis quam ad fortes apta, nec admodum valere ad Christianam perfectionem humanae consociationis bonum, quin potius utrique rei obstare atque officere.* — Rien de plus faux, dit Léon XIII, rien de plus contraire aux usages et à la doctrine de l'Église, qui a toujours consacré par sa haute approbation le genre de vie propre aux ordres

religieux; et cela avec raison. car ceux que Dieu appelle et qui embrassent spontanément la pratique d'une perfection évangélique supérieure, non contents d'accomplir les préceptes de la loi commune, se montrent toujours d'actifs et généreux soldats du Christ. *Verum hoc quam falso dicantur ex usu doctrinae Ecclesiae facile patet, cui religiosum vivendi genus maxime semper probatum est; nec sane immerito; nam qui a Deo vocati, illud sponte sua amplectuntur, non contenti communibus praecipitum officiis, in evangelica euntes consilia, Christi se milites strenuos paratosque ostendunt.* Est-ce là le fait d'esprits faibles, un dessein inutile ou nuisible à la perfection de la vie? *illoene debilius esse animorum putabimus, aut ad perfectionem vitae modum inutilem aut noxium?* C'est faire injure aux ordres religieux et donner un démenti à l'histoire de la conversion des peuples, de la conversion même de l'Amérique à l'heure présente, que de tenir la vie religieuse pour inutile à l'Église, fût-elle pratiquée loin de l'agitation des foules dans la contemplative solitude du cloître, là où, avec le bienfait de ses prières et de ses pénitences, elle donne encore au monde le spectacle de la plus édifiante preuve d'énergie héroïque qui soit, ici-bas : le complet triomphe de la volonté sur elle-même.

L'Église ne redoute ni le progrès temporel de la civilisation ni l'évolution éventuelle de sa discipline conformément aux exigences des milieux où elle a reçu mission d'accompagner toujours l'humanité, jusqu'à la fin des siècles, pour la sanctifier par l'effusion des dons surnaturels de l'esprit et du cœur, dont elle est divinement la dépositaire. Qu'on invente donc de nouvelles formes d'associations religieuses sans vœux, qu'on mette en usage de nouveaux procédés de prédication mieux adaptés aux besoins des peuples; il n'y a rien là dont l'Église puisse beaucoup s'alarmer, rien même (prière) ne trouve, à l'occasion, parfaitement acceptable, mais à la condition qu'on ne lui demandera pas de sacrifier aux nouveautés l'immutabilité de son dogme, non plus que les procédés essentiels de vie et de prédication chrétiens tels que les ont pratiqués Jésus-Christ, les apôtres et les saints de tous les âges.

Léon XIII termine : *Ex his quae hucusque disseruimus patet non posse Nobis opiniones illas probari quarum summam americanismi nomine nonnulli indicant.*

À l'exemple du souverain pontife, pour n'apporter aucun élément irritant dans une controverse où il y aurait certainement plus d'incorrections dogmatiques à relever que de blâmables intentions — *mens, ut credimus, non mala, at certe, res carere suspicione minime videntur* — nous nous sommes abstenu de mettre en cause aucun nom propre, sauf celui du P. Hecker qu'il était impossible de passer sous silence; pas plus que Léon XIII, nous n'avons cru opportun d'emprunter littéralement à ses sources le texte des propositions dites « américanistes », ni de les censurer d'aucune note théologique. À quoi bon d'ailleurs? Home a pari; le débat est clos; il n'appartient plus désormais qu'à l'histoire.

W. Elliott, *The Life of F. Hecker*, 1^{re} édit., New-York, 1884; *Père Hecker, par le P. W. Elliott, traduit et adapté de l'anglais, introduction par Mgr Ireland, préface par l'abbé Félix Klein*, Paris, 1897; Mgr Ireland, *The church and modern society*, IBS'S; F. Klein, *Nouvelles tendances en religion et littérature*, 1897; Ch. Malgouyres, *Le P. Hecker est-il un saint?* Paris, 1897; A.-J. Delattre, S. J., *Un catholicisme américain*, Namur, 1896; Mgr O'Connor, *L'américanisme d'après le P. Hecker*, 1897; H. Schell, *Die neue Zeit und der Glaube*, 1898; *Ami du Clergé*, n. 41. 13 oct. 1898; *Ib'vue du clergé français*, mars et août 1898; *Contemporary review*, déc. 1897; *Ib'vue française d'Édimbourg*, 1^{er} sept.-oct. 1897; Mgr Ireland, *The Church and modern society*, 1884; *Université catholique*, sept. 1897; *Catholic world*, possim; *études religieuses des pères*, t. i. x x i i, p. 214, 535; t. i. x x i x, p. 750; *lieux thomi-t'* pl. 177 V (-oppmger, *La polémique fran-*

çylur aitr la Vie du R. Hecker, l'nylµ, 1898; ficla^u-, l/amê-rtcailitnr rt la conjuration until h>, (irnnr, Paris, 1899; luimbertlni, l'ainrrru uiinHf, Puri-, 1K/1; Saint-Cb rntnt, Cuigue ffUiui Lu iujuidation du consortium umCriennude, Parla, ttf/1; G. P/né>. L'Anu'ncanhinc à la Revue dr Deux* Mondes, ParU. 1899; J. Tardive), La situation religieuse aux États-Unis, Paris, HMX).

F. Deshxves.

AMÉRIQUE. Réservant pour le mot *Canada* ce qui regarde ce pays, nous consacrons au reste de l'Amérique quatre articles : I. Amérique (États-Unis d) : situation religieuse générale; II. Amérique (Etats-Unis d*) : catholicisme; III. Amérique (États-Unis d) : protestantisme; IV. Amérique latine.

I. AMERIQUE(émts-Unl»(l').SituntionrrJlqieuso Générale. — I. Coup h historique. H. Relations actuelles entre les Églises el l'Etat.

L Coup P'œil HISTOûuqie. — L'Amérique, qui avait été découverte el évangélisée par les catholiques, ne devait pas tarder â être envahie par les protestants. Iajs épiscopaux d'Angleterre, les puritains d'Ecosse, les r»-formes des Pays-ltas et les huguenots de France, sans parler d'une foule d'autres sectes moins importantes, vinrent tour à tour s'établir ou se réfugier dans le non! de l'Amérique, et donner au protestantisme en ce pays un caractère essentiellement cosmopolite. On peut distinguer deux périodes dans l'histoire religieuse des États-Unis : l une antérieure, l'autre postérieure à la Révolution.

le .Ihiut la Révolution. — Ce qui distingue cette p^A riode, c'est l'esprit d intolérance qui anime presque toutes les sectes. Dans le sud, en Virginie, les épiscopaux d'Angleterre, venus dès 1G07, firent déclarer l'anglicanisme religion officielle de la colonie el interdire la prédication à quiconque n'avait pas reçu l'ordination des mains d'un évêque anglican:les quakers elles puritains furent frappés de peines sévères el même expulsés du pays. Dans une province voisine, le Maryland, les catholiques avaient en 1634, sous la conduite de lord Baltimore, proclame une liberté religieuse complète pour tous ceux qui croyaient en Jésus-Christ; mais les protestants, épiscopaux et puritains, étant venus s'y établir en grand nombre, supprimèrent cette liberte, et persécutèrent les catholiques, en les privant de leurs droits jio-liliques et en donnant une prime aux apostats. Il semble que les puritains d'Angleterre, qui, après s'être réfugiés d'abord en Hollande, s'embarquèrent sur le petit navire le *Mayflower*, et fondèrent en 1630, dans le Nord, à Nvw-Plymouth, une colonie devenue si célèbre, eussent dû se montrer plus libéraux, puisque eux-mêmes fuyaient leur patrie pour trouver dans un monde nouveau la liberté religieuse; il n'en fut rien, le gouvernement des p* rca]» *lerins* fut un gouvernement théocratique, excluant tous ceux qui ne pensaient pas comme eux en matière religieuse. Aussi l'un d'eux, Roger Williams, (pii avait quitté les épiscopaux pour avoir plus de liberté, el qui trouvait mauvais qu'on traînât au temple un homme malgré lui, fut banni de la colonie, el dut se rr-fugier chez les indiens Narragansells, au milieu desquels il fonda en 1636 la ville de Providence, dont il lit un «asile ouvert a toutes les consciences. Au centre, les réformés hollandais, qui colonisèrent l'Etat actuel de New-York, avaient d'abord pratiqué une certaine tolérance; mais, (piand les Anglais se furent emparés de celle colonie, ils ne tardèrent pas a persécuter les catholiques (1683). William Penn. qui introduisit les quakers en Pensylvanie cl fonda Philadelphie, la ville de l'nmitir *fraternelle*, imita lord Baltimore el convia sur son territoire les chrétiens de toute religion. Ainsi, à part quelques exception*, l'esprit d'intoivrancce domina dans les diverses communautés protestantes a l origine. — Au moment ou éclata la guerre de l indépendance, il y avait environ 3 millions d'habitants aux Etats-Unis, la plupart

protestants; comme il ny avait point alors de recensement officiel, on ne connaît que d'une façon approximative la statistique des différentes sectes. Nous donnons, d apre s R, B uni, *Religion* m America, New-York, 4856, p. 209-210« ct d après P.Sch.iiT. *Religious Ennjrlopxdia*, New-York, p. 2427,lc nombre des ministres et des églises des diverses communions :

SECTES	MINISTRES	£g u «es
Épiscopaux.....	r/i	3¥)
BâptMtaS.....	XZf	
Cangrêgatkmalitte^.....	575	7D0
pi <!>...<.	1 »	300
Luthérien*	25	M
Pric/nui* allemand ♦	25	UJ
IWSonnés bullandota. - - - -	25	ω
Moraves.....	12	s
- - - - -	24	♦
Quakers ou Amia. - - - - -	400	sœ

Apri^ la Révolution. — Différentes causes amenerent successivement un régime de tolérance et de parution complete entre les Églises ct l Etat. Les ministres épiscopaux, dont les sympathies étaient pour l'Angleterre, ne soutinrent que mollement ou même combattirent la cause de l indépendance :ce qui leur fit perdre leur situation privilégiée.. Au contraire les sectes non conformistes et les catholiques soutinrent vaillamment la cause nationale:ce qui disposa le gouvernement a leur donner pleine liberté. D'ailleurs il fallait ménager la France catholique, dont l'alliance était si utile au succès des armes américaines. Enfin, il (but bien le dire, plusieurs des législateurs, comme Thomas Jefferson, étalent imbus de principe rationalistes, cl voulaient ta liberté â cause de leur indifférence en matière de religion. L'article 6, § 3, de la Constitution declare < qu'aucun *test* religieux ne pourra jamais être exigé comme condition d'aptitude pour aucune fonction ou charge publique des Etats-Unis ». De plus le premier des amendements a la Constitution, proposés en 1789 et ratifiés en 1791, ajoute que le Congres ne pourra établir une religion «l'Etat. ni défendre le libre exercice d une religion ». Ces deux articles suffisaient pour assurer ta liberté religieuse de ta part du gouvernement fédéral; mais chaque Etat particulier demeurait libre de se donner une Fgli<e nationale. Pendant plusieurs années en effet, une union assez étroite persévéra» dans plusieurs provinces, entre l'Eglise et l'État. La Virginie, mécontente des ministres épiscopaux, fut la premiere à rompre celle union (1784); le Maryland cl le New-York suivirent bientôt cri exemple; la Nouvelle-Angleterre n'entra dans cette vole qu'en L8!6.et ce ne fut même qu'en IS33 que fut abolie la taxe obligatoire destinée â supporter le culte. Chose étrange, le *test* religieux ne disprul que lentement et successitement des difféivnt* Etats, cl les catholiques continuèrent a être exclus des fonctions publiques jus<|u'en 1806 dans l'État de New-York, en IS3Û dans la Virginie, en 1844 dans le New-Jcrscy et en 1882 dans le New-Hampshire. Il y a même de leinp- en temps une recrudescence de l'esprit sectaire; vers 1855 le parti des *knoiv-iudhing* (réponse donnée par les membres du parti quand ils étaient interrogés par des profanes), el tout dernièrement l *AssiH'iatûni protectrice américaine*, connue vulgairement sous le nom d'.l. /N 1.,unt essayé de rallumer les vieux préjugés protestants et d'exclure les catholiques de toute fonction publi<pie. Leur succès n'a été que local et passager, des ministres protestants eux-mêmes ont pris ouvertement parti pour le droit et la justice, cl le bon sens public ne s'est pas laissé aveugler par les odieuses el ridicules calomnies sur lesquelles res partis extrêmes ont voulu étayer leur politique étroite. Ce régime de liberté a été favorable à ta diffusion du protestantisme: les ministres, cessant d'être supportes par l'Etat, ont dû déployer plus de zele, ne fût-ce que puur obtenir un salaire suffisant; du reste le

peuple s'est montre généreux, et le nombre de temples construits en un siecle sur tout le territoire des Etats-Unis est vraiment extraordinaire; leur valeur, sans parler des «coles, orphelinats, hôpitaux et autre* établissements religieux, s'élevait en 1890 a deux milliards sept cent quarante millions de francs. On ne peut mer cependant que cette liberté absolue naît multiplié â l'infini le nombre dt s sectes et diminué, en les émiettant, les forces vives du protestantisme; mai* c'est là le résultat fatal du libre examen, partout nu quelque autorité civile ou religieuse ne vient pas contrecarrer sa force centrifugo·

IL Iin AVIONS ACTUELLES INTHE LES ÉGLISES ET L'ÉTAT. — Comme nous l'avons dit, il n'y a point en Amérique de religion d il it. ce qui vent dire que tout citoyen est libre de pratiquer la religion qu il veut, ou de n'en point pratiquer du tout; que l'Etat ne dote aucune secte ou établissement religieux, comme tel. et qu'il ne s'im-misce aucunement dans lus affaires purement religieuses. Au n ste, il reconnaît et favorise h· droit d'association, et fait observer les Statuts cl reglements que les asso-ciations religieuses se sont donnés, conformément aux lois L Etal n'est donc ni athée, ni anti-chrétien, ni meme indifférent; il regarde le christianisme,entendu dans un sens large, comme la religion du pays, cl. presque par-tout, punit par ses lois le blaspheme, la violation du repo* du dimanche, la polygamie, l'adultère el les crimes contre nature. Le serment se prêle sur la Bible; pen-dant longtemps la Bible se lisait chaque jour dans les écoles publiques, et si l'on a cessé celle pratique dans certains Etals, c'est surtout pour ne pas obliger les enfants catholiques à subir la lecture d'une Bible pro-testante.

I^{le} Congrès a son chapelain, et commence chaque jour ses délibérations par une prière; il en esl de même des législatures des divers Etals; des chapelains, appartenant aux dillèrenies confessions chrétiennes. sont attachés aux Hottes et aux armées et rétribués par l'Etat. Pendant longtemps on a volé des subventions aux mi-nistres des différents cultes, travaillant à l'éducation des Indiens; mais, comme on a remarqué que les catho-liqucs en profitaient beaucoup plus (pie les autres, on a fini par conclure, bien a tort assurément, que c'était la une atteinte portée â la neutralité. Dans la plupart des Etals, li propriété ecclésiastique ne paie aucune taxe, étant reconnue d'utilité publique. Si, dans les différentes Eglises, des procès s'élèvent sur des matières eccl-^{sias}-tiques, des questions de propriété, par exemple, les tribunaux conforment, en général, leurs décisions aux lois en vigueur dans ces Eglises. G est ainsi que plusieurs prêtres ont été appelés à expliquer devant les cours civiles la législation canonique, et le verdict a été con-forme aux lois de LEglise. Chaque année, apres la récolte, le président de la République détermine un jour d action de grâces, *thanksgiving*, pour remercier Dieu des bienfaits de l'année; el, en certaines circon-stances extraordinaires, comme par exemple en 18<3, pendant la guerre civile, fixe un jour île pénitence el de prière publique. Ainsi donc, un certain esprit chré-tien inspire la législation et les gouvernants. — Il y a. toutefois, quelques points noirs : dans les écoles publi-ques, le> seules qui soient subventionnées par l'ELit. on n'enseigne aucune religion, el les catholiques ou protestants, qui. comprenant l importance de l'éducation religieuse, veulent avoir des écoles paroissiales, ont a payer une double taxe, l une pour l'école neutre et l'autre pour leurs propres écoles; bien peu de protestants coi^w nient à s imposer ce fardeau, el beaucoup d'enfants et de jeunes gens tombent dans l'indifférence et per-dent toute croyance. Dr plus, h législation est tellement relâchée par rapport au lien matrimonial que les Etats-Unis comptent a eux seuls plus de divorcés que tous lrs autres pays chrétiens pris ensemble; cest la une plaie

béante qui s'agrandit chaque jour et demande un prompt remède.

Voir les ouvrages Indiqué» à In Πη dr Uartlclo III. Amiuu qu b (*État*-Chits d**). *Protestantisme*, coi. 1089.

A. Ta KQI I KIY.

II. AMÉRIQUE (États* Unis d»). Catholicisme» — L Amérique anglaise jusqu'à rétablissement de la hié-rarchie en 17139. 11. Organisation du catholicisme (1789-1829). 111. Allermissement du Catholicisme (1829-18Û6). IV. Épanouissement du catholicisme (1868-1900). V. Lt.it icieueL

I. L'AMÈHIQLE ANGLXISE JUSQU'A LÉTABLISSI MINT DE la hiérarchie CATHOLIQUE en 1789. — L'Église catho-lique aux Etats-Unis est supérieure â chacune des autres communions religieuses do ce pays, par le nombre dé ses sujets et la forte organisation de sa hiérarchie. Les sources d'où elle est sortie sont asset variées. Les Etals du Sud reçurent l'Exangile vers le milieu du xvî· siècle par des missionnaires espagnols qui travaillaient à Cuba et au Mexique; les Etals du Nord-Ouest eide l'E>t connurent la vraie foi par la France .iu xvn« siècle; les États de la côte de l'Atlantique s'ou-vrirent aux influences du catholicisme, grâce aux pré-dication^ des prêtres anglais qui vinrent chercher eu Amérique un refuge contre les persécutions religieuses. Depuis lors, les territoires des colonies espagnoles et françaises ayant été-annexés aux Etal>-l ni*, leurs mis-sions aussi sont entrées dans l'organisation de l'Eglise américaine, I) nous est impossible de donner même un court résumé des missions indienne* auxquelles l'Es-pagne et la France se dévouèrent pour la conversion des races indigènes sur tout b· territoire qui forme aujour-d'hui la République américaine. On ne peut non plu.» que mentionner en passant le fait de la découverte et de l'évangélisation de ces pays par les Northmans de b Scandinavie aux x· el xr siècles. D après les *Sagas*, monuments authentiques de la littérature islandaise, des missionnaires auraient visité·, dès le xi* siècle, une terre qu'ils appelaient « Vinland », à cause de l'abon-dance de ses vignes sauvages. Cf. Cantu, *Ilislaire uni-verscUc*, Paris, ISIm, t. xm, p. 20; Goschler, *Diction-nuire de théologie*, art. *Groenland*, Le Vinland ne peut êtn· qu'une partie des Etats-Unis actuels, correspondant lres probablement aux cotes de la Nouvelle-Angleterre.

L Sur l'introduction du christianismo en Amérique au XI* siècle, voir Beauvoib, *Origine et lomlahon <lu plus ancien viscid du nouveau monde*, Paris, 1H78, et les documents qu'il mentionne; Gaff.irrl, *Étude rur bt9 rapporta de CAmériqnc et de l'ancien contifwnt avant Colomb*, Paris, 1889, qui donne, aux chapitre* tx et x.unc Rendante bibliographie et renvoie surtout aux sources; Gravier, /LrouerrM de l'Amérique par leg Northmane nu r tiedr, Pari*. 19M ; Reeves, *The Finding of Vinland*, Lxmdros» 18ût>l *Quarterly Hcvtcw*, avril 1880 : *The norne Hurarchy in America*; J<hc. *L'Evangéhmtion de l'Anu ngur avant Co-tomb*, Paris, IKK); O'Gonnau, *Homan catholic**, New-York. 1lE0, p. 1-12; Brugère, *Histoire de VÉglise*, aub graphite, Pa-ri*, 1875.

II. Sur lrs* missions <K.* Espagnols chez le* Indien*, voir: — 1· Pour féxatip h«atioi> do la Floride, l·. de Sotü, *Hiitoire de la conquête dt la Floride*, traduction françni-o par do Citry. Paris, 18fô; — 2· ;>our TévangédisaUoii du N<>uv« au-Moxiquo, du Texat et de Γλπωνη», Bnndclh r. Ah *fK^uncal introduction ta Aludies among the tr dentary Indian* of A< io-.Vr Tiro*, Boston, 1881; Dufouri. *7hr martyr* of New-Mr neo*, Santa-Fd, 1880; - 3· pour l év.mgéli-ation dola Californie, Ad un. *Iafe of Vcne-rabl· Padre Juniperro Serra*, San-Frandscu, 188V

III. Sur les mWon* des Français, voir: 1· pour lrs missions du Main*, a l'est, sur In côte de ΓAtlantique. Allen, *Hixtory of Norridgewock, New-York*. 1829; Moreiu, //ilioirr de l'Acadie française, Paris, 1872; — 2· pour les mh-don* do h partie nord-est. autour des grand* Lies et dans le cetilrc do TÉtat actuel do New-York, le* ouvrage* prolestanU «lo Parkman, publiée de |SH7 à î*»8. comme : *The Pioneer* of France <n thf Neu^World; I/i Sade and the discovery of the Grrat-We*I; The Jesuit^ tn North-America*; Félix Martin, *Vie du P. Joyurt*, martyr drs missions ir<xluoL>< i, New-York; Savard, *Grand thJyagc au pays*

dri //«rroHJi; Mr dp Québec, litarim *du* némmtlor d' *Quebec chr; let Illinois*, Qu» te r, 1HV»; *fletutium du /'. U>• ••un*», Montréal, 1852; llxinb y. *Eo/ly chapter* of \fouv d'?* History*, New-York; — 3· j»our le· miMioo· du ud <t m» j articulicr d» h Lnü*ian·», de Montlgny, S J., *ltriâtion dr la mix-nun du ttpi m* /700, New-York, 1601; Tranfilxpain, *Itelahon du i^oyagr de* première* (Jrsulinbs h la Nouurllr-Orteans*, New-York, 1859; Manpiotlc. *rt découverte de quelque* pays et nalium de l'Anurique du Nord*; Slica, *Discovery of lht Munit* »ipi Vallry*, New-York. 1852. Id., *Vite du P. Murquelle*, Ix p.ir* du Piatz, *Hudoirc dr ta ixniislane*, Pari·, 1758.

IV. Eu g<n»nil, voir Lûfltrnu, S. J., .V<ur« </<· *sauvage» américain**, Pan·, 1721; do Charlevoix, S.J., *Histoire etdr*erip-tion générale d· ta Nouvrlte*Franeet* Pari», 1744; Bancn-ft, *Histoire de FAmérique*, trducti» n de MM*Gnili d»· Gamond, Pari·, l fit; P. Murgry, *Découvertes rt établissements de» Feutrai» dan» l'ouest rt b »ud de PAnWTiqur septentrionale, dr 1611 a 1698*. Parfa, 1879; G. tydcrr, *faabliseemrnt de la fut dan» la Nouvelle-France*, Parie, 1600; O Gomian, *Hlonian catholics*, New-York, is·»*; Shea, *History of the catholic mission* among the Indian* tribun ofthe United-Slates*, New-York. 187A.

la naissance dit catholicisme dans le* (>o*sewions anglaisée date de la colonisation du Maryland an xvii^e siècle. Déjà en 1584, quelques catholiques anglais étaient venus s'établir dans le Maine pour «Jjapper aux perst*cuiiuns religieuses de leur pays, Un second essai decolonisation catholique avait en lien en 1605, ov- le patronage de lord Arundel de Wardour, et un troisiém» en 1617. Aucune de res tentatives n'avait pu réussir. Enfin, en 1631, le 25 mars, jour de l'Annonciation, lord Cêcil Baltimore, héritier de lord Calvert, â qui Jacques H avait fait des concessions de terre sur le nouveau continent. aborda avec deux petits vaiss» aux l'ArcAe et la *Colombe*. au point où le fleuve Potomac se jette dans la haie de Cheascopeake. Deux jésuites, lo» P» res While et Alth.iin, accompagnaient le* colons. Le pays où se fixèrent ces nobles exilés reçut le nom de Man-land (terre dp Marie) en l honneur de Henriette-Mario de France, reine d'Angleterre, ou, selon quelques histo-riens. en l'honneur do Marie, nune du ciel, ki première chapelle où se célébrèrent les saints mystères fut la pauvre hutte du P. White, que son zèle pour la convvr-sion des Indiens Pask.itownvs et Patuxenls a rendu le digne émule des apôtres français et espagnols.

Dos le début, le fondateur de la colonie amlinna par deux actes importants les conditions auxquelles il croyait pouvoir assurer la paix religieuse sur la terre manlan-daise. Partisan sincere de la liberté» qu'il était venu chercher avec ses colons sur la terre d'exil, il oifnt une lirgi hospitalité aux puritains persécutés de la Virginie et aux quakers chassés de la Nouvelle - Angleterre. D'autre part, pour éviter des conflits el des jalousies dont le catholicisme aurait souffert, il laissa aux mission-naires le soin de pourvoir eux-mèmvs aux frais du culte sans subventions du gouvernement, tout en leur recon-nù*<ant, comme aux autres colons, le droit <l acquérir des domaines d'où ils pourraient retirer un revenu suf-fisant |>our leur entretien personnel et pour leurs œu-vres. ki liberté des cultes et une certaine indépendance du clergé vis-à-vis de l'Etat simposaient dans un» société composée do tant d'élrment-H religieux divers, alors que partout ailleurs l'intolérance faisait de si nom-breuses \ictimes.

Sous ce régime inaugure par la colonie catholique et imite plus tard par la Pensylvnnic, tout semblait pro-mettre un rapido développement des missions. L'oppo-sition des protestants de la Virginie au gouvernement de lord Baltimore en 1615 et lu persécution qu'ils sou-levèrent contre les catholiques faillirent anéantir toute espérance. Pas un prêtre ne fut laisse dans le Maryland. Cf. O' Gorman, p. 132. Lorsque vers la lin de l'année 1616. lord Léonard Calvert eut recouvré scs possessions, les jésuites se remirent A l'œuvre et, en 1619, l'assem-blée législative du Maryland proclama solennellement h liberté de conscience. Mais cinq ans s'étalent a peine

écoulés que Clayltoror, gouverneur <b Virgin»?, ennemi personnel de lord kilüinorr\ envahit d* nouveau le Ma-ryland en accusant h colonie détrr rest»-*. fidele au roi Charles I" détrôné par GrornwdL L» liberté rele/ieu-u* fut oflicielhimrnt abolie et la persécution recommença. L'orage pourtant ne fut qne transitoire comme la Révo-lution d Angb terre. En 1660, Chari»*. II rétablit lord B.allimon* dan* µ < droits rt. pour la troisième fois. U libéré reparut sur le* bords de la haie Cbea«epeake. Pendant trente ans, rien ne troubla la paix r?hr»»*u*e dans la pruvinci maryland«ii*«*. U— missionnaire*, a h recherche d»-» Ames, se dispersèrent dan» tes colonies voisines. On les trouve en 167\$ â New-York, ou ils fon-dent la première école catholique anglaise sur I? conti-nent américain; deux ans plus tani. sur les terre* de Long-Island et «l» N»;w-Jersey; rn l<>8t. dan* la Pensyl-ninie. Sous Jacques H. en 1685, l'Angleterre reçut comme vicaire apostolique le premier évêque catholique qui y fut établi depuis le regne d f'Iicilr lh. Tout promettait donc l'épanouissement du catholicisme dans les colo-nies anglaises, désormais placées sons sa juridiction. L'espérance fut <l♦ courte durée. L'avènement au trône de Guillaume d'Drange. en 1688, inaugura une longiK période d'intolérance religieuse. De* lois violentes furent portées contre l l^hsc. Le banni*-cinent d?- pn-tr·*, l'inéligibilité des citoyens catholiques aux charges de l'État. les amendes pour c»-ux qui donnaient asile aux jésuites constituerent des cette époque un systi-me de proscriptions, qui se prolongea plus ou moine jusqu'à la Révolution des colonies en 1775. Cf. l'article suivinL En t755. quelques mnlheureux Acadiens, bannis de leur patrie par les protestants anglais, troarèrvnt un refuge parmi le* fidèles persécutés de Baltimore rt formèrent dans cette ville, récemment fondée, la premiere paroisse catholique des Mals-I ois. Gii-Mary Sliea, *The catludic Church in iO'i·mqoI days*, c. tv, p. 421-140; l'abbé Cas-grain, *Ia's sulpu'irns en Acadie*, p. \$12. Il y avait à celle épotpic quatorze Pères dans les mission* du Mary-land, de la Pensylvanieetde New-York. Les catholiques dispersés sur celte vaste étendue de territoire riaient au nombre d'environ 15000, sur un? population totale de trois millions d'âmes. Quelques modestes chapelle^ construites ni ct là, â de grande* distance*, servaient de lieux de n union aux pauvre* fidèles. *North Ame-
rinin /fri* »»»?, j mvicr 1876. En 1773, quand ll So-ciété do J<*«us fut supprimée, lc< Pères missionnaires simulans s fonncrrnl, avec quelques autres prêtres, le pnunier clergé paroissial de l Amérique anglaise. Tel était le catholicisme aux Ebts-Lni*. il y a cent cin-quante ans. Cf. *Catholic world*, t. XIII

Sous d» s influences multiples, h Révolution qui s«—fuira les colonies de l Anglctenv (1775-1789) opéra un heureux changement. Le sixième article de la Con-vention tie Philadelphie, eu 1787, el le premier amen-dement de la constitution propos»l par le Congres na-tioifal, rn 1789, d après lesquels le gouvernement des Etats-Unis s'engageait à m* jamais mettre obstacle au libre exereire de la religion, donnèrent a l'Eglise catholique comme une existence officielle. Laissée a toute *hi force native d'expansion, dans relie société mixte de l'Amérique où se rencontrent les éléments les plus divers de nationalités ct de religions, clic put dé-sormais se livrer, sinon sans crainte, du moins avec espérance, â sa divine mission. Pendant la guerre de l Indépendance, les relations des catholiques av<*c le vicaire apostolique de l^ondres étaient devenues diffi-ciles. Le clergé américain comprit qu'il devait avoir son gouvernement propre. En 1784, à la suite d'une pétition adressé·? à la cour de Rome, Pic VI nomma le P. Car-roll pn*fet apostolique. Né en 17.15, dans le Maryland, il axait été envoyé dès son jeune Age au collège catholique anglais de Saint-Omer. Entre apres ses études classiques dans l» Société de Jésus, il retourna en Amérique, en

1775. au commencement de la Dévolution. pour servir l'Eglise dans son propre pays. Cinq ans après. en 1789, le souverain pontife le plaçait sur le premier siège épiscopal des Etats-Unis. en le nommant évêque de Baltimore. L'Eglise américaine se trouvait ainsi hiérarchiquement établie. au moment même où se constituait le gouvernement de l'Union, sous la présidence de Washington» ami personnel de Mr Carroll. Il y avait alors au Maryland vingt-cinq prêtres, avec une population d'environ 20000 catholiques. La Pensylvanie comptait 800 fidèles; l'Etat de New-York. 1560; les Etats du nord en possédaient à peine quelques centaines : on pouvait évaluer à »10000 le nombre total des catholiques disséminés dans les Etats-Unis. Le diocèse de Baltimore comprenait en étendue les treize Etats primitifs, à savoir : la Géorgie, les deux Garnîmes, la Virginie, le Maryland, le Delaware, New-Jersey, la Pensylvanie. New-York, le Connecticut, Rhode-Island, le Massachussets et le New-Hampshire. Il faut y joindre toutes les provinces à l'est du Mississipi, excepté la Nouvelle-Orléans et la Floride, qui se trouvaient encore sous la juridiction de l'évêque de la Havane, et quelques districts des environs de Détroit, qui dépendaient de l'évêché de Québec. Cf. O'Gorman, p. 276. Le collège de Georgetown, fondé en 1786 par les jésuites, était la seule institution que l'Eglise possédait à ce moment. Elle n'avait encore ni écoles paroissiales proprement dites, ni pensionnats de filles, ni séminaires, ni hôpitaux, ni établissements de charité.

IL Organisation' du catholicisme aux États-Unis (1789-1829). — Un des premiers soins de Mr Carroll fut de former un clergé indigène. Aussi accepta-t-il volontiers l'offre que lui fit M. Emery, supérieur général de Saint-Sulpice, de fonder un séminaire dans sa ville épiscopale (1790). Cette première maison sulpicienne est devenue depuis lors une source abondante de vie catholique aux États-Unis. Cf. *Memorial volume of the centenary of the Seminary of St. Sulpice*, Baltimore. 1891. Peu après, en 1791. Mr Carroll convoqua à Baltimore le premier synode américain. Il se composait de vingt-cinq prêtres de cinq nationalités différentes. Dans ce petit sénat de l'Eglise américaine, s'élaborèrent les premiers éléments de discipline ecclésiastique et se traita l'importante question de l'entretien volontaire du clergé par les fidèles. Cependant la foi grandissait. Les Pères jésuites, dont Pie VII, par la bulle *Catholici fidei*, venait de reconstituer la Société (1801), reprenaient leur collège de Georgetown devenu aujourd'hui une université. Cf. *History of Georgetown College*, Washington. 1876. En 1809, le P. Dubois, prêtre de Saint-Sulpice, plus tard évêque de New-York, ouvrait à Emmitsburg, près de Baltimore, un collège qui a été justement appelé « une pépinière d'évêques » à cause du nombre considérable de prélats qui y reçurent leur première éducation cléricale. Vers la même époque, les dominicains s'établissaient au Kentucky ; les augustinien, à Philadelphie; les carmélites belges formaient à Baltimore la première communauté de femmes; en 1792, les clarisses, chassées de France, s'expatriaient aux États-Unis; quelques années après, l'ordre de la Visitation s'implantait à Washington, et M. » Selon, protestante convertie, donnait naissance à la Congrégation des Sœurs de charité américaines. Voir White, *Vie de M. » Selon*, 2 volumes, traduction de M. de Barberey. Les sulpiciens, de leur côté, se prêtaient aux nécessités impérieuses des temps et se répandaient dans le Maryland, chez les Indiens du Maine et dans le nord-ouest des États-Unis pour s'y livrer aux missions. Le champ de l'évangélisation s'étendait rapidement. En 1797, Albany, future capitale de l'Etat de New-York et ancien théâtre des missions iroquoises, possédait sa première église; le P. Matignon, jadis professeur de Sorbonne, et M. de Chevrus, le futur cardinal-archevêque de Bordeaux, s'efforçaient de faire pénétrer la foi dans la Nouvelle-Angleterre, au centre même du protes-

tantisme; le P. Badin, premier prêtre ordonné au séminaire de Baltimore, visitait la vallée du Mississipi; le P. de Galitzin, prince russe converti et membre de la société de Saint-Sulpice, devenait l'apôtre de la région des Alléghanies, tandis que M. Richard, de la même compagnie, parcourait l'Indiana, l'Ohio et le Michigan pour ranimer la foi chez les Indiens et les colons français. La Louisiane, annexée aux États-Unis en 1803, agrandi encore, comme on l'a vu plus haut, l'immense diocèse de Baltimore à l'ouest du Mississipi. Aussi devint-il nécessaire de demander à Rome l'érection de nouveaux sièges. Pie VI, en 1808, créa la province ecclésiastique de Baltimore avec quatre évêchés suffragants : New-York, Philadelphie. Boston et Bardstown.

Le diocèse de New-York comprit l'Etat de New-York et la partie orientale de New-Jersey ; le diocèse de Philadelphie était composé de la Pensylvanie et du Delaware, les provinces de Massachussets, New-Hampshire. Connecticut, Rhode-Island et Vermont formaient le diocèse de Boston, enfin, au diocèse de Bardstown se rattachaient le Kentucky et le Tennessee et les territoires du nord-ouest. Baltimore conservait la Virginie, les Carolines et la Géorgie; la Louisiane fut confiée à Mr Dubourg, d'abord comme administrateur apostolique, puis comme évêque (1815). Les prélats placés à la tête de ces vastes districts ont été appelés à juste titre, avec Mr Carroll, les Pères de l'Eglise américaine. Mr de Choverus, à Boston, Mr Dubois, à New-York, Mr Flagot, à Bardstown, Mr Egan, à Philadelphie, et Mr Dubourg, à la Nouvelle-Orléans, ouvrent glorieusement la liste de sa puissante hiérarchie. Sous l'épiscopat de Mr Dubourg les Pères lazaristes fondèrent un séminaire dans son diocèse et M. Duchesne ouvrit, près de la Nouvelle-Orléans, le premier couvent américain des Dames du Sacré-Cœur. C'est aussi à Mr Dubourg qu'est dû indirectement l'établissement de la Propagation de la foi. Le plan qu'il forma, à son passage à Lyon, de retour de Home, en 1815, d'une association de dames pour subvenir aux besoins de son vaste diocèse, fut, en effet, l'occasion de cette œuvre. Cf. Baunard, *Vie de Duchesne; Annales de la Propagation de la foi*, t. I; vicomte de Meaux, *L'Eglise et la liberté aux Etats-Unis*, Paris, 1893. p. 213. Tels furent les premiers progrès de l'Eglise catholique. Mr Carroll mourut en 1815. Fécond avait été son épiscopat. Le clergé de l'archidiocèse de Baltimore comptait plus de cent prêtres. Son successeur, Mr Neale, de la Compagnie de Jésus, ne lui survécut que deux ans, et fut remplacé par Mr Maréchal, prêtre de Saint-Sulpice. Grâce à son énergie, ce prélat, que l'on a justement comparé à Mr Carroll, pour son patriotisme, put arrêter, du moins dans une large mesure, un mouvement d'indiscipline qui se produisait parmi certains catholiques et menaçait l'Eglise naissante. Sous l'influence de la Dévolution et, sans doute, au contact du protestantisme, les commissions lanpiées des *Trustees* des églises — ces commissions correspondaient à peu près aux conseils de fabrique en France — plus ou moins secondées par quelques prêtres ou religieux turbulents, prétendaient avoir le droit, comme dans les sectes protestantes, de fonder des églises, de choisir et de nommer les pasteurs sans l'assentiment de l'évêque et, au besoin, contre son gré; elles s'attribuaient l'administration complète des propriétés ecclésiastiques et virtuellement la direction des paroisses. Commencée à New-York, cette agitation tendait à prendre l'allure d'une révolte ouverte contre l'autorité religieuse. On la vit s'accroître à Philadelphie où, sous l'épiscopat de Mr Egan, elle suscita un schisme assez prolongé; à Norfolk, en Virginie, à Charleston, dans les Carolines, à la Nouvelle-Orléans, dans la Louisiane, plus tard à Buffalo, dans l'Etat de New-York. Mr Maréchal en obtint la condamnation par le bref *Non sine magno* du pape Pie VII. Cf. vicomte de Meaux, *op. cit.*, p. 273-291. Un autre

péril, non moins grave, par.ii*<<it j l'horizon : l'ingé-
rence <li.iiig«r< dans les affaires de l'Eglise américaine,
principalement «ri c» qui concernait h nomination des
évêques, Cf. O Gorman. f». 30\$. M.' Maréchal obtint
du souverain pontife, pour les évêques, h droit de
présenter les candidats optes à l'épiscopat. Il déli-
vrait ainsi LEgli-e d Amérique du contrôle indu des
Kills européen*, pour ne la rendre dépendante que de
Home, et tortiller ses membres dans leur attachement a
l Eglise catholique romaine, comme dans leur dévoue-
ment à leur patrie américaine. Voir plus bas. Grand
.administrateur, apôtre infatigable, Mr Maréchal eut la
consolation dr voir le souverain pontife reconnaître, par
la création de nouveaux sieges, l'extension <lu catholi-
cisme au Nouveau Momie. Les deux Carolines et la
Géorgie formèrent l» vaste diocèse de Charleston, que
Home confia à Mi' England, un des plus remarquables
prélats des Etals-L'ni* par IVtendue de son savoir, l'activité*
de son zélé et l'influence qu'il exerça sur les conciles de
celte époque ; l'Alabama et la Floride constituèrent, en
1822. un vicariat apostolique sous l'administration de
Mlr Potier, lazariste, la Louisiane fut divisée en deux
grands diocèses : celui de la Nouvelle-Orléans et celui
de Saint-Louis. M«r Maréchal mourut en 1828, et eut
pour successeur M«r Whiltfield. d'origine anglaise, an-
cien élève du séminaire de Lyon. Pour réaliser le projet
de son prédécesseur, le nouvel évêque <le Baltimore
convoqua dans sa ville épiscopale le premier concile
provincial (1829); six évêques s'y trouveront réunis. La
lettre collective des Pères de cette assemblée au souverain
pontife est un témoignage authentique des progrès de
l'Eglise aux États-Unis.< Dieu nous a bénis, disrient-ils. Six
séminaires, neuf collèges, trente monastères de femmes,
plusieurs ordres religieux d'hommes; voila notre gloire
et notre consolation ! » Ici se termine la première phase
de l'Eglise américaine, justement appelée l'époque de son
établissement et de son organisation.

Pour cette période, outre les ouvrages plus étendus mentionnés
à la tin do l'article, voir M»* Bavlay, .4 *brief fkrloch of the early
history of the catholic Church*, Baltimore, 1874; *Memoirs of
rigid Bev, G. Brute*, Baltimore, 1870; Campbell. *Life and
times of Arch. Carroll*, Baltimore. 1800; Hamon, *Vie du car*
dhuil de Chcvrrus*; D«*-gcorg« -, *Vic de AH' Flaget*, évêque de
Bardstown, Paris, 1805; Brownson, *Life of Prince Galitzin*,
New-York, 1873; *Statuta synodi llallimwiw*, anno 1701
celebrata, reproduite dan· la collection don concile* do 1829 h
18V); Gil Man Shea, *Life and times of Arch. Cat roll*, 2 vol.,
New-York, 1880; Brent, *Historical tkriches of Arch Carroll*,
Baltimore, 1813; Spalding, *Sketches of early catholic missions
in Kentucky*, l/iutevllle, 1870.

HL AfFI HMISSI MI XT DU CATHOLICISME 41 X ÉTATS-UNIS.
— Après les guerres «le Napoléon et avec la puxde 1815,
les Elals-l nis entrèrent dans une période de progrès et
de prospérité qui ne fut pas sans influence sur le déve-
loppement do l Eglise catholique, mais qui l'exposa à de
nouveaux dangers. Depuis la formation du gouverne-
ment fédéral, quarante ans avaient sufil pour faire mon-
ter â treize millions <l âmes la population du pays. Cf.
Fiske, *History of the United States*, New-York, 1897,
p. 301. De nouveaux États avaient été créés dans le vaste
territoire qui s'étend entre les montagnes «le l'est et le
Mississipi. C'ne nation nouvelle, pour ainsi «lin», s'était
développée dans l'ouest. L'immigration européenne, sur-
tout irlandaise, commençait à verser scs llots pressés sur
le nouveau continent, nu point d'exciter la jalousie des
descendants des premiers colons anglais et puritains. Ce
fut l'origine du mouvement connu sous le nom deNit/ire
Americanism. Dirigé d'abord contre les étrangers, il
devint bientôt, sous l'influence «les préjugés religieux,
une opposition systématique au catholicisme, considéré
comme antinational. Cf. O'Gonnan, p. 311. Sous le spé-
cieux prétexte de patriotisme, une véritable persécution
sévit contre les catholiques. On tenta de les exclure des

chary· s civiles. A Philadelphie, en 1813, des église*
furent détruites et lp sang coula; i Boston, cn 184\$, le
couvmt des nrtulines fut livré aux flamme* et la ville
menacée de guerre civil·; la même année. New-York
n'échoppa qu'a grand'peine a de sanglantes collisions.
l'ne pre*M· haineuse r·pandait partout les soupçons «*t
les calomnies. L« question des écoles. Ms agitée h celte
époque et toujours n -dé·· députe lors un problème diffi-
cile a résoudre, surexcitait encore davantage h*s senti-
ments aniicatholiqu·s de la population protestante. Voir
plus Lis. L'Eglise se trouvait sérieusement menacée dans
son existence sociale; elle avait besoin de réunir toutes
ses force- contre les danger*, sans cr-^er pour autant
de se développer au milieu du prodigieux accroissement
de la nation. Telles furrnt les raisons d'une série de
conciles provinciaux dont le salutaire écho alla se réper-
cuter dans de nombreux synode* diocésains, et qui con-
tribuèrent puissamment à l'a(Termissement de l Eglise
américaine cn ces temps troublés. Il suffira de faire ici
la simple nomenclature dcces assemblées législatives de
l'épiscojiat américain. Le second concile provincial se
tint en 1833.Cf. *Conrdiaproi incialia habitaabanno IS29
tuque ad annum JSVJ*, Baltimore, 1892. La hiérarchie
se composait alors de douze évêques, parmi lesquels on
comptait six Français, et de trois cent huit ecclésiastiques,
dont soixante-dix d origine française. C'est dans cell· réu-
nion de prélats que fut adopté, arec l'approbation de
Home, un mode de nomination des évêques complété, en
1881, parles décrète du troisième concile national. Voir
plus lus. Les Pèn's du concile crurent devoir prémunir
officiellement le- fidèles contre l» presse anticatholique
qui commençait à répandre ses préjugés dans la nation.
Avant de se nqrer. ils demandèrent â Home la création
des diocèses de Vincenn<s et de Détruit. Le diocèse
de Vincvnn· s. détach·· «h· celui de Louisville ou de
Bardstown, devait embrasser l Etat d Indian « et la partie
v<t de l'Illinois; il fut confié â M»r Brulé., prêtre de
Saint-Sulpicc, qui avait accompagné· M Flagel cn
Amérique, en 1808. Cf. Iknlay, *Memoirs of right
Hei. Bruté*. Plusieurs évêques français comme >hr dc la
ll.iilandière (IKtti), Mr Bazin (1817), M " de Saint-Palais
(1819),ont occupé ce siege épiscopal. C'est dans ce diocèse
qu'un jeune prêtre de la congrégation de Sainte-Croix du
Mans, le P. Surin, vint ouvrir, en 1812. une êrole qui c*t
devenue depuis lors la florissante université catholique de
Notrv-lhuiv. Cf. d'i/rer *Jubilee of the Vniverrtty of N.-U.
Indiana*, 1892. Le diocèse «le Detroit «lins l'Étit de Mi-
chigan. théâtre classique des missions francises an
xvir siècle, fut longtemps idministn· par le P. Badin,
premier élève do Saint-Sulpice ordonné en Amérique.

De IKJ3 à 1819, se tinrent à Baltimore su conciles
provinciaux, sous la présidence de Mif Eceleslon. Cha-
cune «le ces a-sembhTS demanda â Home l'érection de
nouveaux su gu-. Au troisième concile (lK»9' correspond
la création par Grégoire XVI de* évêchés de Pilteburg
en Pensylvanie. cf. Limbing. *History of the diocese of
Fittsburg*, Pittsburg, l8G0; «le Nashville dans le Ten-
nessee, el de Dubuque dans flow a. Au quatrième con-
cile (l81U), lv> Pviv> sollicitèrent et obtinrent la création
de l'évécli· de Nltchez dans l Etat du Mississipi : il fut
confié à M·lf Chance, «le la société* de Saint-Sulpice.
Cf. Janssens, *History of the catholic Church in the city
of Natchez*, New-York. A la suite du cinquième concile
(1813), le souverain pontife érigea les sièges épiscopaux
de Lillle-Hock dans la partie ouest de l'Arkansas, de
Chicago dan* l'Illinois, de Milwaukee dans le Wisconsin,
«le Hartford «luis le Connecticut, el confia au zvle de
M«r Blanchet h· vicari.d apostolique de l'On'goii qui
s'étendait au sud jusqu'à la Californie mexicaine, au
nord jusqu'à la province russe d'Ahska, à l'est jus-
qu'aux montagnes Bocheusos. L'année suivante, la ville
d'Orêgon devint la capitale d'une province ecchlSMslique
composée de deux dioceses : celui dc Vancouver, dans

les pofcusions anglaises, et celui de Nesqually, dans les États-Unis. En même temps, Saint-Louis lut érigé en métropole avec Dubuque, Nashville, Chicago et Milwaukee pour sutiragants. Le sixième concile (18MI) se composait déjà de vingt-trois évêques; il obtint la formation des (Aêrlit-i de Buffalo et d'Alhany dans l'Ht.it «le New-York, de Cleveland d'ins l'Ohio. A l'occasion du septieiru' concile, Home crut devoir fortifier la hiérarchie par rétablissement de trois nouvelles provinces ecclésiastiques : celle de la Nouvelle-Orléans qui comprit le> diocèses de Mobile, Natchez, Little-Rock et Galveston ; celle de Cincinnati avec Louisville, Detroit, Vincennes et Cleveland pour siillragants; celle de New-York composée des évêchés de Boston, Hartford, Albany el Btillalo. En outre, de nouveaux sièges furent ajoutés à ceux qui existaient déjà : ceux de Savannah et de Wheeling dans la province de Baltimore et celui de Saint-Paul dans le Minnesota; ce dernier eut pour premier titulaire M<r Crétin, missionnaire français. En 1815, après h liabille de Santa-Anna, les États-Unis s'annexeront le Texas, c'est-à-dire un territoire équivalent à peu près à l'Autriche, à Htalie et à la Suisse réunies. Cf. Fiske, p. 'CCI. L' traité do la Guadeloupe (1818), qui mit fin à la guerre du Mexique, y ajouta encore les provinces de la Californie et du Nouveau-Mexique et plusieurs autres Etat- adjacents qui surpassent en étendue l'Allemagne, la Franci' et l'Espagne. L'Église dut donc prendre possession de ces champs immenses fécondés autrefois par les missionnaires espagnols, niais retombés en friche depuis longtemps. Ellû en forma truis vicariats apostoliques : celui du Texas (1841) sous l'administration de M,r Timon, lazariste français; celui du Nouveau-Mexique (1818) confié à M<r Lamy, lui aussi d'origine fnimaise; et celui du territoire indien «pu s'étendait, depuis les frontières de l'Arkansas et du Missouri jusqu'aux montagnes Rocheuses, sur tout le territoire occupé actuellement par les États des deux Dakotas, de Nébraska, de Kansas, de Colorado, de Wyoming et de Montana. Mfr Alemani, dominicain espagnol, fut nommé au siège épiscopal de Monterey en Californie. Ce prodigieux développement de la juridiction ecclésiastique ne put se r aliMT sans d'héroïques labeurs. Plusieurs ouvriers évangéliques moururent à la tâche, victimes de leur zèle. Li pénurie de prêtres et le manque de ressources matérielles forcèrent la plupart des évêques de ces contrées à aller solliciter en Europe des vocations et des MOoan pécuniaires. Dans ces circonstances difficiles, Pieuvre de la Propagation de la foi rendit d'immenses services à l'Église américaine. Jusqu'à ce jour, elle a distribué aux différents diocèses «les États-Unis près de vingt-cinq millions de francs. D'autre part, à chaque a^M'iubbe e dr l'épiscopat, la discipline ecclésiastique m» fortifiait par une législation sage et progressive. Grâce à la direction des pasteurs, la vie catholique des fideles > accentuait davantage en lace des dangers qui la menaçaient

L» mouvement d'Oxford fit sentir son influence jusqu'en Amérique; maigre les attaques dont le catholicisme y était l'objet, de brillantes intelligences vinrent chercher d'ins son sein la paix et la lumière : Brovvnsn, celebre philosophe et publiciste, Decker, le futur fondateur de l'ordre de- pauliMrs, Walworth, fils du chancelier de l'Etat de New-York, embrassèrent à celte époque la foi romaine. Les forces catholiques de* États-Unis apparurent surtout au premier concile national tenu en 1852, a Baltimore, sous la présidence de Me* Kenrtck. qtfe ses ouvrages de controverse et de théologie ont placé au premier rang parmi les prélats américain' : cinq archevêques et vingt-quatre évêques firent partie de celle imposante assemblée. En même temps, dos cathédrales so construisaient dans divers diocèses; des séminaires «ouvrit nt > Troy et à Cincinnati: les synodes dio-coalns et les conciles provinciaux se succédaient dans

l'est et dans l'ouest. De nouveaux sièges étaient créés, surtout dans les parlies de l'Union ou se portail «le préférence l'immigration; on pmi citer celui «le Brooklyn dans l'Etat de New-York, celui de Newark dans le New-Jersey, celui «Je Burlington «lans le Vermont, celui de Fort-Wayne dans l'Ohio, el celui «le Quincv «lans le sud «fi» l'Illinois. lx»s vicariats apostoliques «le Nébraska dans les Dakotas el «le Marysville dans la Californie facilitèrent l'évangélisation de ces régions reculées. Ces! ainsi qu<? l'Église s'affermissait «le plus en plus dans la république américaine. Li guerre de Sécession (1861-18G6) fut pour elle une nouvelle épreuve. Elle eut beaucoup a souffrir dans les États du sud el de l'ouest transformés en champ «le bataille. Mais grâce au puissant courant de vie catholique que les conciles avaient fail circuler sur toute l'étendue du territoire, son unité n'en devint que plus forte. Divisés en politique, les fidèles restèrent attachés à leurs évêques au point de vue religieux. Au milieu «les armées, dans les prisons el dans les hôpitaux, les prêtres et les religieuses, sans distinction de partis, montrèrent un dévouement «pii conquist à l'Église catholique le respect unanime «le la nation. Le gouvernement de Washington ne craignit même pas d'envoyer en Europe l'arche\<<pie «le New-York, Mer Hughes, pour plaider auprès des gouvernements les intérêts de la république. Après la guerre de Se-cession, en face des divisions politiques «lu pays cl «le la désorganisation des diverses communions religieuses, l'Ilglise sentit encore une fois le besoin «le faire, pour ainsi dire, le dénombrement de ses forces avant de se lancer dans «le nouvtldes œuvres. Avec l'approbation de Pie IX. Mh Spalding, successeur «le MJ* Kenrick sur le siège d«' Baltimore, convoqua le second concile national. < Il faut, disait-il «lans sa lettre aux évêques, que l'Église présente à la nation son indestructible unité; elle doit aviser aux mesures a prendre dans li phase nouvelle qui commence pour la vie nationale; «l'Il- doit pourvoir aux besoins de quatre millions de nègres «pii se trouvent jetés sur ses bras; il lui reste enfin à compléter sa discipline. » En réponse à cette invitation, le 7 octobre 1866, sept archevêques, trente-huit évêques, trois abbés mitres el cent vingt théologiens s'assemblèrent dans la ratlit'drale de Baltimore. Quelque imposante que fût cette hiérarchie, le concile jugea n«'cessain» de demander au souverain pontife qu'il la fortifiât encore en accordant le titre de métropolitains aux évêques «le Philadelphie et de Milwaukee. H obtint en même temps l'érection d«s sièges de Wilmington dans le Delaware, de Scranton el d'Harrisburg dans la Pensylvanie, «le Green-Itay cl de Licrosse dans le Wisconsin, d'Omaha «lans l« Nébraska, de Saint-Joseph «lans le Missouri, de Colombus (tans l'Ohio, de Grand-Valley «lans la Californie et «le Bochester «lans l'Etat do New-York. Il faut ajouter a ces résultats «lu concile la création des vicariats apostoliques «le la Caroline «lu Nonl, de Montana, de l'Ari/ona el «lu Colorado. Cf. les actes du concile et l'ouvrage du P. Smith sur le second concile national de Baltimore. New-York, 1880. L'Église avait vraiment prL r.«cm«» dans le pays; elle pouvait dès lors s'y épanouir : ce sera la treisieme phase de son histoire.

IV. ÉPANOUISSEMENT DU CATHOLICISME AUX ÉTATS-L'xts (1866-1900). — Il ne peut entrer dans b» plan de cei article de d«;crire en détail tous h's «Svènements de l'histoire ecclésiastique «les Etals-l'ms depuis le second ron<ile national (18Û6). Il suffira de mentionner les principaux faits «pii marquent le constant progrès «lu catholicisme dans la république américaine. La nomination de l'archevêque «le New-York au cardinalat, en 1875, fut comme le couronnement de cette hiérarchie qui, depuis moins d'un siecle, s'était si fortement constituée. A la même époque. Bo-ton, Milwaukee, Philadtdphie et Santa-l- furent élevées an rang déjisvs métropolitaines. La multiplication pro<ligieu*c «les fidèles et du clergé, le

développement d'un ordre religieux, la diversité des aurores auxquelles l'Église devait se livrer, le nombre toujours croissant des institutions (juellv lond.nt, le contact dr plus en plus intime qu'elle prenait avec les pouvoirs civils H avec la nation, lrs besoin* et le» danger* du nouvel état social, l'r progrès matériel lui-même, exigeaient imp·T'leuiwmenl que l'épiscopat tout entier x·réunit une troisième fois |>our concerter ><·* moyen* d'action et perfectionner encore l'esprit de discipline qui fait su force, la· souverain pontife bum XIII lit venir à Home les archevêques américains pour préparer avec eux le futur concile national qui - ouvrit en IN8· a Baltimore, *»ous la présidence de M·k Gibbons nommé a cet effet delegué apostolique du Saint-Siège. Soixante-quinze archevêques ou évêques six abbés mitri-s, trente-deux supérieurs d'ordres religieux, onze sup« rieurs de si munières el plus de cent théologiens formaient ces solennelles assises de l'Eglise d'Amérique. l'le celte imposante assemblée est sortie une législation ecclesiastique complete dont le mérite incontestable est son admirable adaptation aux circonstances de temps et de pays. Les questions les plus importantes sur lesquelles elle porte sont : les relations du clergé avec l'épiscopat. lrs droits des métropolitains, la propriété ecclésiastique, le* ordres religieux, l'éducation du clergé, les universib *. les séminaires el les écoles, le ministère sacerdotal, la procédure ecclésiastique el les causes matrimoniales. La lettre pastorale que les Pères adressèrent aux fidèles a l'issue du concile insiste sur la soumission qui esl due à l'autonlé infaillible du souverain pontife, exalte la grandeur du mariage chrétien dans scs prérogatives <l'unilé rt d'indissolubilité, recommande une formation vigoureuse de la jeunesse catholique, met rn garde contre les dangers des sociétés secrètes rt répudie formellement la prétendue opposition que certains esprits persistaient à voir entre l'Église et le vrai patriotisme. Cf. *Arta concilii tertii Bdltiniorensii*, Baltimore, 1886. L'archevêque de Baltimore fut <levé à la dignité de cardinal en 1886 : il esl une des grandes ligures de l'Eglise américaine dans cette troisième phase de son histoire.

Depuis le concile, de nouveaux sieges ont elé créés : celui de Syracuse, dans la province de New-York; celui de Saint-Augustin, dans la province de Baltimore; ceux de Concordia. Kansas-City. Wichita, Leavenworth, dans la province de Saint-Louis; ceux de San-Antomo el de

Brownsville, dans h province de la Xnuvrile-OriAms; celui de Boixy-City. daoi l'Ongon, ceux <k Cheymnr et de Lincoln, «nifraganb· de l'archevêché de Dubuque; ceux de Belleville el de Peoria, dans la province de Chicago; ceux de Saint-Cloud et Duluth, mmh la juridiction métropolitaine de Saint-Paul. Crit an inili»ui de cet épanoui*9cmrnt de la vie catholique qu'eut lire en le centenaire de la fondation du premier diorv*· et d» l'établissement de la hiérarchie ecclésiastique aux Lut<-l nis. L·· contraste était frappant : au l·«·η «l'un évrque et de quinze mille catholiques, il y avait a ce niom< nt quatorze arclievêqocs, soixante-treize évêques, dix mille prêtre* séculier* ou réguliers rl près de dix million* de fidèles. A ce brillant annivt nuire auquel assistait M»' Satolli, nq>r»-entant du saint-siège. se rapportent deux faits importants qui ne sont pas les moindres preuves de l'épanoui*sement «le l'Église américaine ; le premier congre* catholique laïque sous la direction de l'autorité ecclesiastique, rl la fondation de l'université catholique de Washington, dont le concile national de Baltimore avait émis l· v«»*u en 185*2. Dans le congrès, ou se réunit l'élite des fidèles, plusieurs graves qu'étions furent étudiées en commun, entre autres celle «le h presse, de l'organisation des associations rrligieu*e* el «le la coopération d— laïque* aux œuvres du clergé, b on XIII mit le couronnement à celle merveilleuse évolution du catholicisme en Amérique par Li crinlion d'une déb-galion apostolique permanente a Washington (1892). Mpr Sdolli. devenu depuis cardinal, fut h· premier rvprésentont du saint-siège aux Ebt<-I m< Cette délégation esl strictement ecclesi.i'diqiit· et non diplomatique. Le delrgm· ηe*1 pas accrédité aupn * du gouvernement de Washington, mais auprv* de* arrhevftpies et des évêques «le la Républi«|ue américaine* Les autorités civiles ont toujours rendu de ph-in gr» 4 M /f Satolli et a son sucer** ur. Mr Martinelli, de l'ordre des augu*linien*. le* honneur* «pie réclame leur haute situation, comme elles le font d'ailleurs envers tous lrs dignitaires de l'Egli* romaine; mais les relation* entr· le* «leux pouvoirs sont officieuses plutôt qu'oflhuellici rt rit nlrallient aucune cou*·quvnce diplomatique.

La statistique qui suit mettra sous le* yeux «lu lecteur les progri * accomplis par l'Église catholique d'Am rrique. dans les diverses phases dont nous venons d'Osquisser l'histoire.

	! 789	i 829	1852	1870	1900
Archevêque».....	0	1	0	H	14
Evêque* avec dioctaa.....	1	10	au	55	71
Evi tpiΓ. o>n<ljiU<ur!.....	>	•	>	»	8
Prêtre» r'cu lht h et réguliers.....	35	t 3Ü8	1385	50M	11 630
Égllaos.....	Q	•	1M1	5527	1«) 339
. ni'fi rr« r iculu r.....	»	(t	10	16	39
> ininalrai rigullt ra.....	»	?	»	30	
Collège». - - - - ..	1	9	47	87	178
Pm-loiiniU de fille-».....	f	ē	100	408	C<J2
École» i iin,h"«bb ».....	ψ	?	1	2181)	3811
Institution* chantnble*.....	?	?	113	310	11/78
Ntiinhf <l· - i iif.itr·· <l n le» bi*lilitli n CathollipiOfi.....	T	?	?	?	980 Oil)
Pûf ul i j n r lŪM bqUC.....	30 000	301 000	1 'W000	7067 000	10129677
Popiitulinn (otnle.....	3tô)211	tascutw	27 230000	uoœooo	72000000 I

Voir h· *Calhohc ithvetory*, de 1900. Il donne pour la population catholique une augmentation de 222090âmes sur l'année 1898.

Api«* avoir parcouru l'hisloiro de l'Égliseaméricaine pendant un siècle, il paraît evident que ses conquêtes ne

tiennent pas au fait puremenl extrinsèque de l'immigration «·m·op cime. M.u* jusqu'à quel point le progrès est-il reel . N y a-t-il pas eu des pertes considérables qui p«»ui iai'-nt lain douter d«» l'avenir du catholicisme dans cet immense pays protestantF Gihensly donnait pour

raison de sa demande < d'évêques nationaux » que, sans un clergé de même nationalité que les fidèles, la foi se perdait. Il évaluait à vingt millions le nombre des catholiques qu il devrait J avoir aujourd'hui aux États-Unis, Murray, dans son *Popular history of the catholic Church*. affirme qu il y a vingt-quatre millions d'Irlandais, ce qui supposerait presque autant de catholiques, s'il n'y avait pas vu d'immenses pertes. D'après Gil Man Shea, deux ou trois millions de fidèles auraient fait défection : suivant ses calculs, la population catholique devrait s'élever à douze ou treize millions d'âmes. Qu'il y ait eu des pertes réelles, cela se comprend. Les persécutions de la période des lois pénales depuis 1688 jusqu'à la révolution contre l'Angleterre, la pénurie de prêtres dans les débuts, les scandales et les schismes de certains ecclésiastiques, l'ostracisme auquel la société protestante condamnait les catholiques, le manque d'établissements pour l'éducation de la jeunesse, sont autant de causes qui expliquent la disparition de la foi chez un certain nombre. Aujourd'hui toutes ces lacunes se comblent par le seul fait du développement progressif des institutions catholiques. La description de l'état actuel de l'Eglise aux États-Unis achèvera de donner une idée exacte de ce développement.

V. ÉTAT ACTUEL DU CATHOLICISME. — 1. **PROVINCES ECCLÉSIASTIQUES** *El évêchés*. — Il y a aujourd'hui aux États-Unis quatorze provinces ecclésiastiques, soixante-neuf diocèses, trois vicariats apostoliques et la préfecture apostolique d'Alaska. Le nombre des catholiques est de 10 129 677, sur une population totale de 72 millions d'âmes. Le mode de nomination des évêques a été réglé avec l'approbation du saint-siège par les deux derniers conciles nationaux de 1866 et de 1881. Voici la substance de cette discipline. Tous les trois ans, chaque évêque envoie à son métropolitain et à la S. C. de la Propagande le nom des ecclésiastiques qu'il juge dignes de l'épiscopat. Quand un siège devient vacant, tous les curés inamovibles du diocèse et les prêtres qui ont le titre de consultants sont convoqués en assemblée par le métropolitain ou par l'évêque le plus âgé de la province et,

après avoir prêté le serment de n'élire selon leur conscience que le sujet le plus digne, ils envoient une liste de trois candidats aux évêques de la province et à la Propagande à Rome. Dix jours après, les évêques assemblés à leur tour choisissent aussi trois noms sans être obligés de tenir compte de la liste des consultants, pourvu toutefois qu'ils donnent à la S. C. de la Propagande les raisons qu'ils ont d'agir ainsi. Rome se réserve de faire le choix définitif comme elle le juge à propos. S'il s'agit d'élire un archevêque ou un coadjuteur d'archevêque, tous les métropolitains des États-Unis doivent être consultés. Cf. O' Gorman, p. 466.

Les prélats qui composent la hiérarchie ecclésiastique en Amérique appartiennent de fait à diverses nationalités différentes. Mais l'homogénéité de l'Eglise n'en subsiste pas moins en raison de l'unité nationale qui forme la société civile et politique. En 1890, la question de la nomination en droit d'évêques nationaux pour chacun des peuples dont on trouve des représentants aux États-Unis créa une certaine agitation connue sous le nom de « Cahenslysme », parce que ce fut Cahensly, président en Allemagne de l'œuvre des émigrants, qui demanda à Rome, avec le concours de l'Autriche et de l'Italie, de donner aux diverses populations des États-Unis des évêques de leur nationalité d'origine. Ce danger d'émiettement de l'Eglise américaine en plusieurs églises nationales distinctes fut évité par le refus de Léon XIII. Cf. Brunetière. *Lo catholicisme aux États-Unis*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1848, et le vicomte de Meaux, *L'Eglise catholique et la liberté aux États-Unis*, appendice, p. 411.

L'unité de la hiérarchie ecclésiastique apparaît encore davantage dans les assemblées annuelles des archevêques. Chaque année, en effet, les métropolitains se réunissent dans une ville désignée d'avance pour s'occuper soit des intérêts de l'université catholique, soit des questions religieuses ou sociales qui touchent à la vie catholique et à la mission de l'Eglise américaine.

Le tableau suivant est tiré de l'annuaire publié à Milwaukee pour l'année 1900. Chaque archidiocèse y est suivi des diocèses qui en dépendent.

ARCHIDIOCÈSES, DIOCÈSES	CLERCÉ		NOMBRES des enfants qui naissent dans les institutions catholiques.	POPULATION CATHOLIQUE
VI CAROLINA	TEUFH	TURN.		
Archidiocèse de Baltimore (Maryland).	170	228	26 500	255 000
Diocèse de Charleston (Caroline du Sud),	13	»	804	8 (XX)
Diocèse de Richmond (Virginie).....	32	8	3 185	25 000
Diocèse de Saint-Augustin (Floride).	13	17	2 102	7 (XX)
Diocèse de Savannah (Géorgie).....	15	18	2 430	20 (XX)
Diocèse de Wheeling (Virginie occidentale).	H	4	2 587	25 (XX)
Diocèse de Wilmington (Delaware).....	27	»	2 710	26 (XX)
Vicariat apostolique de la Caroline du Nord..	0	15	785	4 100
Archidiocèse de Boston (Massachusetts)	381	101	42 000	610 000
Diocèse de Burlington (Vermont).....	68	0	5 733	57 (XX)
Diocèse de Hartford (Connecticut).....	2 H	26	25 (XX)	265 000
Diocèse de Manchester (New-Hampshire).. . . .	83	10	10 410	100 (XX)
Diocèse de Portland (Maine).. . . .	76	16	8 200	96 4(*)
Diocèse de Providence (Rhode Island).	180	9	19 568	273 (XII)
Diocèse de Springfield (Massachusetts).. . . .	2 B7	17	17 830	225 000
Archidiocèse de Chicago (Illinois).....	33)	125	55 277	700 000
Diocèse d'Alton (Illinois).....	112	30	8 300	73 000
Diocèse de Belleville (Illinois).....	86	5	6 753	50 000
Diocèse de Peoria (Illinois).	123	31	10 080	112 000
Archidiocèse de Cincinnati (Ohio).....	150	100	27 857	190 000
Diocèse de Cleveland (Ohio).	227	41	33 827	275 000
Diocèse de Columbus (Ohio).	83	24	10 365	00 000
Diocèse de Lexington (Kentucky).....	63	7	7 102	50 (XX)
Diocèse de Détroit (Michigan).....	174	41	20 ni)	177 005
Diocèse de Fort-Wayne (Indiana).	107	62	14 161	72 000

ARCIIPIOCI SES. bIÜCF.sEs	C.I.EKGE		N o M U R K	POPULATION
rt			d * 0 »	
VICAhiÀTS * > « O « TOUQURe.	- ICI ti « M.	M.ÎOI U IL	I * . eatbUi-pr »	CATMOUQCK.
Diocèaa de Grand Itapid.** (Michigan).....	80	12	10 533	©
Diocèse d'Indinnap<>li« (Indiana).....	129		13 4M	112 3SK
Diurèse de Izmtavitte (Kentucky).....	K@	56	10 («7	HO (Mû
Dioeñoe do Nashville (Tennessee).....			3 (X»	(KO
Archidiocet · de bubuffuc flown).....	271		15	130 (XO
DioCcKe de Cheyenne (Wyoming).....	12	2		6 (JO
Diocèse de Davenport (Iowa).....	107	9	6 710	70 •W)
Diocèse de Lincoln (Nebraska).....		3	t 8M0	<v> 150
Diocèse dümnha (Nebraska).....			5 MX)	61 (60
Archidlocèit de V »lu m ukre (Wisconsin).....	204			Π7 9iX)
Diocèse de Grctn-Bay (Wisconsin).....	131			ω (CO
Diocèse dâ L » O > * e (Wisconsin).....	iæ»		io c » *	60 000
Diocèse de Marquette (Michigan).....		b	5 676	83 000
Archidiocè*c de la Xouv'llr-Orléans (Lpul-lane) . .	13)	81	19 597	325 0fX)
Diocèse de Dallas (Texas).....	34	10	2 25ü	22 KX)
Diocèse de Galveston (Texas).....	49	13		4v (iJÛ
Diocèse de LitUo-Rock (Arkansas).....		:2	017	10 OX)
Diocèse de Mobile (Alabama).....		32	3	10 tM)
Dlocè-- «l Natcl · i «Misalasij »»	3)	3	2	18 120
Diocèse de Natchitoches (Louisiane).....	20		KG	3) uU)
Diocèse <lo San-Antonio (Texas).....	52	10	5 8A>	70 HX)
Vicariat nj <M< tupi· de Brown-ville (Texas).....	11	11	1 13»	G> 000
Vicariat apostolique du territoire Indien.....	21		2 519	17 «rt
Arc)ddiocese de A'rto-1'ork (New-York).....	449		»8 2A)	«25 a»
Diocèse d'Albany (New-York).....	IV»	40	15 433	1A) 000
Diocèse de Brooklyn (New-York).....		41	3H 715	50) 000
Diocèse de Buffalo (New-York).....	117	91	21 488	150 IIX)
Diocèse de Newark (NewsJersey).....	181			272 4iMJ
Diocèse d'Ogdenaburg (New-York).....	93	n	3 7a)	77 WO
Diocèse do Rochester (New-York).....	12»	c		100 «O
Diocèse de Syracuse (New-York).....	92	9	0 730	7o a»
Diocèse de Trenton (New-Jersey).....	99		9 a o	72 000
Archidiocèar d'Orégon-City ou Portland (Orégon) .	43	21	3 IMD	31 Oı»
l' «l· lî : ·< ilt\ (M,tlv.).....	10	8	450	10 (1)0
Diocèse d Helena (Montana).....		11		40 ono
Diocèse do NeHpioUy (Washington).....	40		4 (MÛ	
Diocèse de Vancouver's Island (Colombie britannique)..	n		i s.o	9 (MM)
Préfecture apostolique d'Alaska.....		13	>	1 UU0
Archidiocè.«* de Philadelphie (Pensylvanic).....		101	4G 010	4æ 000
Diocè-c d Erie (Pensylvanic).....	91		8 263	G5 («X)
Diocèse dllarrUBurg (Pensylvanic).....	70			
Diocèse de Piltoburg (Pensylvanic).....	o »	130	34 178	2S) <tf)
Diocèse do Scranton (Pensylvanic).....	150	9		130 wo
Archidiacre de Saint-LouU (Missouri). - - - - -	210	178		212 3&)
Diocèse de Oncordia (Kansas).....	3)	9	i 850	30 (MX)
Diocèse de Leavenworth (Kansas).....	M			30 (CM)
Diocèse de Kansas-City (Missouri).....	48		5 310	
Diocèse de Saint-Joseph (Missouri).....		18	1 SM	*3) iœ
Diocèse de Wichita (Kansas).....	44	10	1 <xu	21 ax>
Archidiacre de Saint-Paul (Minnesota).....	181	St»	13 7 IG	215 (MX)
Diocèse de Duluth (Minnesota).....	27	13	1 534	21 nu
Diocè-o de Fargo (Dakota septentrional). - - - - -		IG	h 239	IXX)
Diocèse de Saint-Cloud (Minnesota).....			4 (MX)	61 300
Diocèse do Siuux-Fallü (Dakota du Sud>.....	tı2	14	ı 845	(XX)
Diocèse «le Winona (Minnesota).....		7	3 850	4»» WD
Archidi"t:ète de San F» I DO (CaUi inlc).....	125	101	20 Oo)	225 000
Dice* *e de Monterey <l lo» Angela· (Californie).....	66		4 H'O	57 <no
Di ·v-o du Lh -S.il· (l'tnh)	10	G	068	7 MX)
DioaSe de Sacramento (Californie). ·	40	**	1 700	30 (MX)
Archtdiocc · dr Santa-Pé (Nouveau-Mexique).....	51	10	2 415	133 000
Diocèse de Denver (Colorado).....			4 G35	00 C00
Diocèse de Tucson (Arimna).....	20	o	2 C0U	io wo

La province (PALaska a une étendue de 531 UX) milles carrés nngl.iis, c'est-à-dire plus de deux foi» la surface de la Franco. Elle a été érigée en préfecture apostolique

en 1894. Elle ne po*«sède que cinq églises avec résidence de missionnaires. lYeize Pères jésuites s'y dévouent à l'évangélisation des Esquimaux el des autres tribus in-

(tiennes; les sœurs de Sainte-Anne du Canada <y occupent des «Voles el de cinq institutions de charité.

H. OUBliES HF.t.IGIEI Λ EI t'O.XGIU.GA I/OV.S. — Li pro-dipicuse expansion qu'ont prise d ms ces derniers temps les ordres religieux d'hommes et «le femmes n'est pas une des marques les moins significatives de la vigueur religieuse de l'Église américaine. Tous les ordres que p'^s. de l'Europe occidentale sont maintenant naturalisés aux Etals-l'nis, excepte les chartreux. Plusieurs congrégations y ont mémo pris naissance . la congrégation des sœurs oblates de Saint-François, fondée en 1810 par un prêtre Milpicien, M.Joubert.pour la direction des «Voles nègres; celle des sœurs de charité de Mm. Selon; la société des paulisles, fonde»» par lo P. Hecker pour la conversion des protestants (cf. Ileruitt, l'le du P. Becker, Neu-York. 1889); enfin, la branche américaine des p« rc- joséphites pour l'évangélisation des nègres. Outre u s missions, cell»» dernière congrégation dirige aujourd'hui deux séminaires, un collège, de nombreuses écoles et quelques paroisses. Cf. le petit ouvrage du P. Slat-tery, supérieur général des joséphites en Amérique* *Ūur Africa*, Baltimore, 1875. Il y a actuellement aux Etats-Unis quarante-cinq congrégations religieuses d'hommes et quatre-vingt-quinze de femmes. Trente-six sont d'origine française. Ce sont les cisterciens réformés ou trappistes, les frvres marisles. les pures nssomption-nisl».*», la congrégation de la Sainte-Croix, les pères du Saint-Esprit. la société de Marie, les pères oblats de Marie-Iminaculée, les pères oldats du Sacré-Cœur (Pohtignyjjes missionnaires du Sacré-Geiir (Issoudun), les frères du S.icr»'-C«rur(le Pu y Mes peres missionnaires de l» Salclte, la communauté «le Sainl-Vi.iteur (Lyon), les petite.** sœurs de l'Assomption (Paris), les sœurs île Notre-Dame do Bon-Secours (Troyes), les sœurs du Bon-Secours (Paris), les sœurs de Saint-Vincent-de-Paul. les fidèles compagnes de lésus (Paris). les sœurs du Bon-Pasteur (Angers), la fociété <les auxiliatrlces des âmes du purgatoire (Paris), les dames du Cénacle (Paris), les saurs servante** du SaciACu ur de Marie (Lyon), les Miuirsdé Saint-Joseph de Cluny, les sœurs «le Saint-Jo<eph (Chambéry), les petites sœurs de\$ pauvres les dames du Sarr«-(Cœur. les filles de Kotre-Dame «lu Sion. les filles du Cœur-Immaculé de Mari»», la sainte union «lu Sacré-Cœur i Douai), les religieuses de la Visitation, l«.* Mi-urs du la Croix et «les Sept-Douleurs. les prêtres de Saiut-Sulpice, les pen s «lu la Miséricorde.

III. CXIVE/Mn *t KTHOUQVES ET S&MIXAinKS. — On distingue plusieurs classes d'institutions qui ont le litre d'universités.

i. l'mvcrsilé catholique de Washington.— Il faut placer en premier lieu Puniverrité catholique établie à Washington. sous la juridiction immédiate de la hiérarchie ecclésiastique Le cardinal de Baltimon» en est le chancelier du droit. Mtr Conatv i succédé à M«r huan· comme recteur. Les bâtiments spacieux s»» trouvent â trois milles «l· Washington, dans un des faubourgs «le la ville, l'ondée en 1888, l'universiù catholique possède aujourd'hui lus trois facultés du droit, du philosophie et d· théologie, qui doivent si» compléter un jour pu la création du la faculté de médecine· Li faculté «le Ihéologi«» comprend quatre branches d'études ecclésiastiques avec leurs chaires respective» : les sciences bibliques et le cours de langues orientales sémitiques, la théologie dogmatique ut la théologie morale auxquelles il faut joindre la théologie ascétique, les sciences historique!» dans leur connexion avec l'apologétique et la patrologie. Sept processeurs plusieurs agrégés et conférenciers ensoignent d ni' relie faculté», Neuf professeurs, quatre ign-gés ut plusieurs* répétiteurs forment la faculté des b itn s ou de philosophie a laquelle se rattachent les chaires «le philosophie murale, de sciences naturelles rt «xaeüs, dr littérature grecque «t dr littérature anglaise. Outre les cours de droit civil vl de droit romain, la fa-

culté «l· droit compivml les diverses sciences sociales, «économiques et politiques «pii lui permettent d'vxûrcr une influence croissante sur la jeunesse laïque. I n enseignement technologique ou de mathématiques ftppli-qtives est adjoint à ers trois facultés. Le nombre des «leves est, pour l'année HMM), de 17G. L'affilialion i l'université· de plusieurs collèges ut séminaires d» diffé-rents diocèses el les assemblées générail s «les profes-seurs de diverses institutions eccl« siaMiques sous la présidence du recteur de l'unhersité provoquent â trn-ver» tout le pays uni* émulation croissante, et pcnnctlent d'esp<'rer celte unité· d'enseignement «pii sera plus tard l. force de l'Eglise américaine. Le *Bulletin de l'iniuec-site*, avril 1900, annonçait les questions relatives à l'unité· d'enseignement «pii devaient se traiter en ltlûù, dans le congrès des professeurs. Autour des liâtimentsde l'univursité, su sont groupés plusieurs colleges ou novi-ciats d'ordre religieux «pii en suivent les cours, comme le collège de Saint-Thomas, dirigé par les Dures paulistes. l« collège des Bures maristes ut celui des Pères du Saint-Croix, le collège de Terre-Saint· sous la direction des Peres franciscains «le Jérusalem. L'université de Washing-ton fait déjà sentir son action dans les *Summer school*U et les *Winter schools*, ou écoles d'hiver et d'été. On appelle «le ce nom dus réunions de professeurs, d'ecclé-siastiques, el de laïques de toute condition, qui ont lieu pund.mt lus deux saisons de vacances dans dus villes déterminées. Des orateurs de choix x donnent des confé-rences sur toutes les grandes questions religieuses scientiliques ou histori<pi«*s. Consciente «lu sa mission providentielle en fare de l'agnosticisme «lu nolr< siècl«» et des exigences actuelles de l'apologétique chrétienne, l'université· catholique américaine se prépare dans le Inivail â la formation sérieuse d'un clergé· et d'une jeu-nesse d'élih·.Cf. *Year-Bank*, 1897,1898, 1899,uuAnm/mrei de l'university publiés â Washington, et les bulletins trimestriels où elle donne un compte rendu de ses tra-vaux.

2* *Universites de Georgetown et de Fort-Wayne.* — Tout près de l'université «lu Washington, se trouœ l'université des Pères jusuites du Georgetown. Fondé»» un 1789, elle possède aujourd'hui un collège préparatoire, une école de médecine, des cours de droit el du lutin·». A celte classe d'établissements ndigieux appartient l'uni-versité» «b» Notru-Dame à Fort-Way ne dans l Indiana. Etablie en 1842 sous la direction des Peres de Sainte-Croix, et reconnue par l'Élat, cette université donne treize cours de droit, de sciences commerciales el du littéra-ture; elle compte près «lu 800 élèves.

3 *Srndmures de théologie et collèges secondaires, confêranl les grades académiques.* — la» troisième groupe d'institutions à litre universitaire se compose des sémi-naires du théologie et des collèges secondaires qui ont reçu, soit de Borne, soit «b· l'Etat, le pouvoir de conférer tous les gnides académiques dans leurs facultés n spec-lives. b» plus ancien séminaire est celui de Baltimore, dirigé· par les sulpiciens. Ph· VU, en 1810, lui accorda les privileges des universités romaine». En ISÛ, Il.tatélexa le college «pii lui était attaché au rang d'université de l'Etat avec pouvoir de conférer tous les honneurs uni-versitaires dans la faculté» des lettres. Lus «leux établisse-ments se complètent l'un Tanin· et forment aujourd'hui dans le diocese «le Baltimore Tuniversité de Sainle-Mane qui compte environ 3.7) «leves, la s autre» institutions sont les séminaires théologiqiius d«» Niagara et de Broo-oklyn confu s aux Pères lazaristes, le collège des Percsjê-suihs et leur noviciat de Saint-Louis composé·» de 375 élèves el de 92 novices, les collèges «b» Fordham el «lu Saint-François, dans h» diocese «h· .New-York, sou* h din»ction de la Gornpagnn» «l«· .Jésus; près de 9tni élèves reçoivent, dans ces deux grands établissements dus Pères jésuites , l'instruction secondaire et peuvent y prendre leurs grades académique s es lettres

§* *Séminaires diocésains et trolrtslirats religieux.* — Il y a aujourd'hui, aux Etats-Unis, 129 séminaires ecclésiastiques, y compris les Hcolasticate des différents ordres religieux. Les «séminaires diocésains» proprement dits sont au nombre de trente comprenant 2631 élèves, les scolasticate d'ordres religieux donnent un nombre de 1998 étudiants ecclésiastiques en philosophie et théologie. Les principaux sont ceux de Baltimore, New-York, Boston, Philadelphie, Milwaukee, Niagara, Brooklyn, Saint-Paul, Saint-Louis, San-Francisco, Fort-Wayne, Louisville, Huehester.

5. *Collèges amèneauts en Europe.* — De plus, l'Eglise américaine possède en Europe deux collèges où les évêques envoient chaque année un certain nombre d'élèves ecclésiastiques : à Borne, le collège national des Etats-Unis, fondé par Pie IX en 1859 et élevé au rang de collège pontifical par Léon XIII compte 60 à 80 élèves; à Louvain, le collège américain de l'Immaculée-Conception, fondé par l'épiscopat des Etats-Unis avec l'approbation du cardinal de Malines et placé sous le patronage des archevêques de Belgique, réunit 80 à 90 élèves.

6. *La question des écoles paroissiales.* — La question des écoles paroissiales a été l'objet d'une attention particulière dans tous les conciles de l'Eglise américaine. Déjà en 1890, en plein mouvement de l'Annoir *nothingism*, le problème s'était présenté avec toutes ses difficultés. D'après le *School act* de l'assemblée législative de New-York, 1812, les écoles catholiques devaient recevoir leur quote-part des fonds publics. Peu à peu, une association protestante avait fini par les exclure de la distribution des ressources. La fameuse défense des droits de l'Eglise devint le gouvernement, par Mir Hughes (1810), ne put obtenir pleine justice. Mais, depuis lors, les commissions directrices de l'enseignement primaire sont nommées par le suffrage universel, et les catholiques participent comme électeurs à la formation de ces conseils scolaires dont dépend le choix des instituteurs. Cf. Hussard, Pie de Msr *Hughes*, p. 223. La neutralité des écoles de l'Etat ne revêt point, aux Etats-Unis, un caractère d'antagonisme contre l'Eglise. Néanmoins, les évêques et les souverains pontifes Pie IX et Léon XIII n'ont jamais consenti à permettre de séparer l'éducation religieuse de l'instruction; ils ont constamment recommandé l'érection d'écoles catholiques dans la mesure des ressources dont on pouvait disposer. A l'occasion «d'un système particulier d'écoles inauguré par M^r Ireland, à Faribault, dans le Minnesota, un délit assez vif s'engagea entre les catholiques. (Le vicomte de Meaux, p. 216. Il ne fut terminé que par l'intervention de M^r Satolli, délégué du souverain pontife. Dans une assemblée des archevêques, les décrets des deux derniers conciles nationaux furent condensés en quatorze propositions qui règlent la conduite du clergé par rapport à l'établissement et à la direction des écoles paroissiales. Cf. Satolli, *Loyalty to church anti state*, Baltimore, IMG, p. 29-50.

Il existe dans chaque diocèse une commission d'examen des écoles et un inspecteur général, chargé de présenter à l'évêque un compte rendu annuel de l'état des écoles catholiques. On compte actuellement, dans les différents diocèses des Etats-Unis, 3811 écoles paroissiales, 662 pensionnats pour filles et 178 collèges de garçons; 851553 élèves fréquentent les collèges ou écoles catholiques.

V. *EDUCATION RELIGIEUSE.* — On peut dire que la presse catholique n'a pas plus d'un demi-siècle d'existence aux Etats-Unis. Dans la période coloniale, depuis 1675 jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, l'état d'oppression des catholiques ne leur permettait pas même d'avoir une imprimerie : les prêtres devaient se voir obligés de copier les missels dont ils se servaient. Après la Révolution américaine, les travaux accablants des missions ne favorisèrent pas non plus le développement de la littérature religieuse. Mais, à mesure que l'Eglise

s'affermait et que le nombre de fidèles s'accrut, l'activité intellectuelle des catholiques se fit jour dans d'importantes publications. M^r England, M^r Krnick, M^r Hughes M^r Spalding, au premier de la hiérarchie, se distinguèrent par leurs ouvrages de théologie et de controverse. Brownson édita sa revue littéraire et philosophique. Gil Man Shea a mérité, par le nombre et la valeur de ses œuvres, le titre d'historien de l'Eglise américaine. Plus récemment, le P^r Hecker et le cardinal Gibbons ont fait un nom dans la littérature religieuse. Malgré la lacune qu'elle reconnaît d'admettre volontiers, la presse catholique joue actuellement un rôle de plus en plus important aux Etats-Unis. Elle publie 158 journaux hebdomadaires, 67 publications mensuelles, 10 feuilles quotidiennes et 6 grandes revues, dont les principales sont le *Catholic quarterly review*, de Philadelphie, le *Catholic world*, fondé à New-York par les prêtres, et *l'American ecclesiastical review*, publié par le grand maître de Philadelphie : cette dernière revue est destinée au clergé et traite aux «questions ecclésiastiques». Chaque œuvre a son journal, et les bulletins paroissiaux se multiplient tous les ans. Au progrès de la presse catholique s'ajoute l'animation des bibliothèques et des cabinets de lecture qui font pénétrer dans la société les saines influences de la littérature orthodoxe. A New-York, outre les bibliothèques circulantes, une collection de trente-six mille volumes est mise à la disposition de tous ceux qui désirent s'instruire. Dans la même ville, il existe une réunion de catholiques auxquels les éditeurs protestants eux-mêmes ne daignent pas avoir recours. L'approbation de l'Etat est un brevet d'orthodoxie pour leurs publications.

V. *ASSOCIATIONS CATHOLIQUES.* — La liberté d'association est un fait caractéristique de la situation de l'Eglise d'Amérique. A tous les grands intérêts religieux, moraux ou sociaux se rattachent de nombreuses associations qui vont se ramifiant en groupes d'œuvres de toute sorte sur tous les points du territoire. Parmi les principales associations, on compte celles qui concernent la diffusion de la foi (voir plus bas les *reading circles* mentionnés plus haut, les associations de bienfaisance, de tempérance et de secours mutuels, comme *The catholic total abstinence union* qui compte 87318 membres divisés en 145 groupes secondaires, sous la providence générale de M^r Tierney, évêque de Hartford; *The catholic benevolent league*, parmi les Irlandais; *The catholic truth society*, pour la diffusion des livres et l'apologétique catholique; *The catholic young men association*, analogue à la société protestante *The Christian young men association* et répandue à travers tous les Etats-Unis dans le but de favoriser les relations sociales des jeunes catholiques et de les affermir dans la foi. les associations exclusivement religieuses comme la Ligue du Sacré-Cœur, l'Apostolat de la prière dont le siège est à New-York et qui a des membres dans tous les diocèses des Etats-Unis, l'Institut apostolique du clergé établie d'abord en France par M. Lebeuner. Cette association ecclésiastique a son centre à New-York et existe dans les archidiocèses de Baltimore, Boston, Cincinnati, Dubuque, New-York, Portland, San-Francisco, Saint-Louis et dans 11 diocèses. La ligue eucharistique des prêtres, qui publie un journal mensuel sous le titre d'*Emmanuel* a son centre à Covington. M^r Maes, évêque de cette ville, en est le directeur général; elle a des membres dans 13 archidiocèses et 19 diocèses. Le congrès qui s'est formé à Louisville en 1897 a puissamment contribué à l'extension des conférences de Saint-Vincent de Paul. La seule circonscription de New-York ne compte pas moins de 112 conférences. Des conseils centraux existent à Boston, Providence, Springfield, Washington, Chicago, St. Louis, St. Paul, Philadelphie et autres grandes villes des Etats-Unis.

ville*, tin grand nombre de paroisses possèdent des associations pour l'abolition du blaspheme et d'autres bonin'. œuvres. Un mouvement s'organise aujourd'hui dans toutes les provinces ecclésiastiques pour grouper <n une fédération générale les nombreuses associations catholique* des Etats-Unis qui tendent ;i travailler à la propagation de la vérité religieuse et à la défense des intérêts de l'Eglise.

17/. pnOPRIh | LS ET DESSOUDEES DE l 'Ag i j s e . — L'Église catholique aux États-Unis est entretenue par les libres contributions des fidèles. Ces contributions sont de deux sortes : les unes senent à fonder les établissements religieux, églises, presbytères, écoles, couvents, orphelinats, etc ; les autres subviennent aux dépenses courantes. Les propriétés, églises, évêchés, presbytères, institutions de charité, ne produisent pas de rente, mais la valeur des immeubles catholiques augmente chaque année, soit à cause du rapide accroissement des villes, soit à cause de l'augmentation même de la population catholique qui, devenue plus riche, multiplie les établissement" religieux. Il est difficile de déterminer à quel chiffre monte aujourd'hui la fortune de l'Église. D'après un tableau dressé au recensement de 1800 par les commissure" fédéraux avec la coopération cordiale de l'épiscopat, il y avait a cette époque S7(15 églises, estimées à une valeur de 118381516 dollars. Actuellement, il y on a plus de 10000 et leur valeur est considérablement augmentée. Il s'agit ici des seuls édifices consacrés au culte.

Chaque paroisse catholique pourvoit d'abord à l'entretien du clergé par un traitement qui est fixé dans chaque diocèse par l'évêque statuant en synode et qui est en moyenne, dans le plus grand nombre des provinces, de 5 à (M0 dollars pour les vicaires, de 800 à 1 000 dollars pour les curés; en second lieu, aux frais ordinaires et extraordinaire- du culte parmi lesquels il faut surtout comprendre l'entretien des églises et la construction des écoles; enfin, à certaines œuvres non paroissiales, comme les menses épiscopales, les missions et le denier de Saint-Pierre. Les recettes qui permettent de subvenir à ces dépenses consistent dans la location des bancs, dans les quêtes hebdomadaires el les contributions extraordinaire* demandées selon lrs circonstances. Voir vicomte de Meaux, op, cit., p. 215-267

17//. l/fsS/OVS. — I- Missions parmi lrs protestants. — L'ordre américain des paulisles fondé par le P. Hecker est spécialement consacré à l'œuvre de la conversion des protestants. Un journal, *The missimmary*, donne le compte rendu de leur* travaux cl des résultats obtenus. Depuis quelques années se sont aussi formées des associations pour la propagation de la foi à l'intérieur, comme *The catholic missionary union*. Sun but est de procurer les fonds nécessaires pour permettre aux évêques de destiner des préïres exclusivement à l'œuvre des mi-sioiis diocésaines, Celle association existe dans 13 diup -cs, lx»s missions pour la conversion des protestants sr multiplient aujourd'hui. Plusieurs ordres religieux imitent les paulistes. Ils seront sans doute suivis de plus en plus par le clergé séculier.

Selon l'annuaire publié pour l'année 1900 par la maison Willzlus, Milwaukee, il y aurait chaque année plus de 40(0 baptt m» s d'adultes dans vingt des dioceses les moins peuplé.. D'apres les comptes rendus officiels, il y a eu dans le diocèse de Baltimore 3500 convertis pendant les cinq dernières années, ce qui fait une moyenne de 700 par an. bans plusieurs autres dioceses, on a uldrnu des résultats pour le moins aussi encourage inta. Ix's statistiques ne fournissent pas de données préci-vs; mais si la proportion est partout aussi considérable, on aurait en moyenne chaque année 30000 conversions. Cf. le cardinal Gibbons, *L'ambassadeur du Chnst*, traduction française, Paris, 1897, préface, p. 3.

2 Missions chez les Indiens. — Il y a aujourd'hui près

de 200000 Indiens disséminé*, dans dix-neuf États de l l nion. D'après les statistiques les plus récentes (cf. *Catholic directory*, 1900), 81 000 sont encore évangélises d'une façon plus ou moins permanente par 78 missionnaires appartenant pour la plupart aux ordres rt». •ligivux. Cf. vicomte de Meaux, *L'Eglise catholique el la liberté aux Etal.s-l ui.s*, Paris. 1893. En 1871, l'archevêque de Baltimore établit à W ashington une commission spéciale pour subvenir aux besoins des missions catholiques indiennes. Cette commission, approuvée par le troisième concile de Baltimore (1881), sous le nom de Bureau des missions catholiques indiennes, a reçu en 189k une existence légale par un acte officiel de rassemblée législative du Maryland, la* gouvernement fédéral lui a accordé plusieurs fois des fonds pour l'établissement d'écoles chez les Indiens (cf. sur la question des écoles indiennes, vicomte de Meaux, op. cil., p. 205). En 188(1, une riche Américaine, miss Drexel, s'est consacrée personnellement à Pieuvre des Indiens, après y avoir employé une partie de sa fortune : elle a fondé la congrégation des sieurs du Saint-Sacrement pour la conversion des nègres el des Indiens. Cette congrégation, qui compte actuellement 54 membres, dirige des écoles et des orphelinats indiens, tout en se dévouant à la visite des malades el des pauvres et à l'instruction des adultes.

Les meilleurs ouvrages à cnn-ultcr sur la grande n-livre de l v.ingêlhatlon des races indienne^ sont les Belalions «les Pèresjé-uitc- et John (id Mary Shea, *Hmtorij of the catholic missions amony the tmiñan tribes of the United States*,

Le tableau suivant est tire de l'annuaire Willzius (1990),mais il est incomplet; d'après le recensement de 1890, la population nègre s'élèverait à plus de 7 millions, dont environ 200000 catholiques.

DIOCÈSES	NOMUIIE	NOMBRE	NOMURB
OU	tout	d Indien»	dékvc»
VICAHAT4 ÂroSTOLIQUr*.	de» Indien»	cnthollque»	d > n » k » î . o l e t catholique» pour ka Indien».
		4	
TucjMjn.....	30 000	300	100
IkHMM-'ily.....	4500	! MJJ	150
IhiuiHville.....	43 (KM)	40000	//
Cheyenne.....	1800	200	217
Grand-ltapidfl.....	3 IMM)	2500	170
Grren-B.»\ - - - .	3 DM)	1300	135
Il< l' ll <.....	9000	9 (NM)	77M)
Territoire indien. . .	10000	3031	«83
lui Cro*s©	5500	2 216	302
Marque lia - - - - -	1 »MI	1 234	150
Natchez.....	3500	(>45	07
Ncaquatly.....	5 755	2000	305
Oreg» n-Cily - - - -	4500	11)00	120
Ata*<kn.....	40(00	2000	KM
Portland.....	1 (MX)	1 000	144
Vancouver, - - - -	5500	2800	100
Loa Angric* - - - -	4000	3 560	»
Sloux-l-idlH.....	10238	0(0)	>
TOTAL.....	105103	HI 086	4 770

30 Missions chez les nègres. — L'évangélisation des nègres fut recommandée au clergé séculier par les conciles nationaux de 1866 et 188L En dehors du ministère paroissial du clergé séculier, l'ordre des Pères joséphites <le Mill-Ilili en Angleterre est spécialement consacré à la conversion el a l'éducation religieuse des nègres. La maison mère de la branche américaine est à Baltimore. L'ordre possède un grand séminaire où sont admis même dis élèves nègres, un petit séminaire et plusieurs paroisses dans ta Virginie, le Maryland, le Delaware et le Mississipi. Un journal hebdomadaire, intitulé *The colored harvest*, se public dans l'intérêt de cette œuvre

apostolique dont le tableau suivant, extrait de l'annuaire Wiltzius (1900), b ra (Xmn.ilti : b>) i- -wlf.it- L- I. n ment de 1890 donnait pour tous les i.Lits-l'nis une population nvgre <l- près «le H millions.

nm« i s e s	NOMORE	NOMBRE	NOMBRE
ou	l'lfld	dr· nrjre»	d»· litre»
VieAMIAf» A -i>tT«>. »u' Cf	diu» n^gr·.	calholiquea.	d«« Zmlr· ealhoUqwM
			jour
			Ir» ntirrr»
Ballinvrc.....	25Û000	37U00	1 C/X)
CharleMijii.....		1 000	172
« Jiu'ago.....	>	»	•
Cincinnati.....	>	»	120
Cuvingtnn - - - -	80 000	150	120
Galv< ·l· n.....	250 000	675	270
T«-rnl· Il· IlmIp Il . .	20000	250	270
Leavenworth.....	31 000	200	90
biiiisvillc.....	213 000	40M	•
Utile-Bock. .	400 0Û0	200	290
M· bile.....	679 299	3 (XX)	386
M Notivellc-OrNnne..	280000	75 (XX)	2 VA
Notches.....	850 (XK)	2 427	
Natchitoches. . . .	150000	8CMG	415
Ni'w-Yorkct Bahamas.	40000	3000	>
	60000	290	400
Philflih h hic.....	60600	1600	177
Pilzburg. . .	X» (MX)	1600	»
Saint-Louis. .	»	»	139
Saint-Augustin. . .	»	1200	X»7
Saint-Antumn.....	25 000	400	23)
Wilmington..	»	»	31)
Total. . . .	4112 233	140066	7 911

V. Missions pour la propagation de la /at au dehors, — On a vu comment, en 1820, Mr Dubourg, évêque de ll Nouvelle-Orléans, avait contribué â la fondation de l'œuvre de la Propagation de la foi. Par l'intermédiaire du séminaire de Saint-Sulpice, l'œuvre avait été intro- duite aux États-Unis; mais elle n'avait pu se développer partout à c uise des incessants besoins de l'Église amé- ricaine dans la période «le son organisation. Le troisième concile «te Baltimore (188\$) ordonna qu'une double quête se ferait chaque année dans toutes les paroisses poul- ies nègres et les Indiens «'t pour la Propagation de la foi. Depuis lors, Po'uvre de la Propagation de la fui s'est organisée sur le meme pied qu en France, au moins dans les principaux diocèses de lest, el promet de fournir désormais d'abondantes ressources. ll j a. comme on France, des dizaines, des comités et des directeurs diocésains correspondant avec le centre de l'œuvre. L'assemblée des archevêques en a confié la direction générale, en 1897, au séminaire de Saint-Sulpice â Bal- timon». Le développement de celte institution aposto- lique devra se faire petit à petit, à mesure que les prédi- cations et les distributions d'annales apprendront au peuple catholique les espérances «pie l'Église fonde sur sa générosité.

I. OUVRAGES SUR L'HISTOIRE C.»M.UALI DE L'AMÉRIQIT — Slica. / hr hierarchy ofthe catholic Church in the United Slates, New-York, 1886; ld., The catholic Church m ctdomu/ Nrw-York, 1886; (Uarkc, History of the dectdsrd bishops, New-York, 1876; Murray, Popular hbtory of the catholic Church, New-Ynrk, 18*»2. Currier, Cannel in America; history of reli- gion's order*, Ik *too. 1879; Itancroft, Histoire des États'l'nis, traduite par M". Gotti de (him nd. 8 vol., Pari», 1860; lo· ou- vi gr d· c»intro· i-·' <l· M^llugl·' ,«l· M· England, «te M·'Spal- ding, do .M" Kinrick et «lu cardinal Gibbon*, principalement do co <leml< i , L'ambassadeur du Christ, transducti*«n française, Parh, IS·7; Pierre Mcirgry, Ih'courn-tes ft itabtisunnenls dm Français dans l'OUÇil et le sud dr l'Amérique septentrionale, Pari», 1879; lo P. «l· Coynard, Précis de la guerre des États- Unis d^Amérique, Paria. IW9; Histoire naturelle el politique dr la Pensylvanie rt de rétablissement des quakers, traduite de lulk'inand, Paris, 1768,

IL Mo n û GKAPHII S M R LU fcfiLBU DF.* DIFFÉRENTS DIOCÈSES (er· montrapMes.mentionnées pair h fhipart par O' Gorman, w trouvent a la librairie Bemigtnr h New-York). — Kurd et Edvt rt* History ofthe catholic Church »n -England, Ik*- b»n, 1899; Mallace Jorph, llblon/ of Illinois and I/)(inhanf, Cincinnati, lfCCJ; M· Lb, The centenary of catholicity in Km* lucky, ly>ui»*llr,18H1; Timon, Missions m umtem, New-York; Sher· y. History of Maryland, B 1852; Lambing, Hts- tory of the catholic Church in the dlocr* of Pittsburg, Pittsburg; Lettres édifiantes el curieuses, Pans. 1781.

III Histoire des principai>> ινκτγπγπολη. umvKRSrrta, >|-mix a ii«f>. cot.U7.ns,— (/Gorman. Haman catholic. New-York, 1886 (voir μ bibliographie, p. i-χvπt); Annul.* dr la Propagation dr bi fut, t. i, (>4lrci< n du journal Zz pilots de Ik-sbn; An- nuaire* de fĒgliM·' publié* par Huffman (Mdwaukee) ou par Ik n· . r'·r (Ncw-Ī rt); L'année de ĩ i. dise <1838. 1899) publiée par Iz-coiTn·. Pari»»; The centenary of baltimore seminary, IU1Û- nv.re, 1889.

(V.ÎM(m;ra piu e spart t c v i. i é r f - s —Hasard, Vie de M* Hughes, New-York, 1866; Vû de Mr Spalding, arclzvf·pχ de Baltimore, Baltimore. 1875; O' G nn« r. Vie de Me Krnnck, Baltimore; Much, Vi> du fl. P. Ch. Nrrnncks, spUn du Michigan; Dv>- gorges, Vie de M^ Flayed, Paria, 1855.

G. André.

III. AMERIQUE (États Unis d'). Protestantisme. — I. Classification des divert s commuuiom». ll. Ecoles théologiqurfi. llI. Vie religieuse.

I. Classification des différentes comminions. — L'Aminque étant la (erre classique d· la lîlh.t ü·, les communions protestantes s'y <onl développâ dans de telles proportions qu'il est difficile de les classifier. Non seulement toutes l«> grandes -rules y <onl repré- sentées, mais chacune d'elles se ramifie en un nombre considérable de branches indépendantes. Cest ainsi qu'il y a 17 branches de méthodistes. 16 de luthé riens, 13 de baptistes 12 de presbib riens, etc. Au dernier rcensenwnt officiel (189Û) on a compté environ 120 sectes protestantes ct de plus 150 congrégations s» pan es ne relevant d aucune secte : assurément, il serait difficile de trouver plus de tariété, il y en a pour tous les goûts. l a cause principale de ces divisions, c'est le libre exa- men. que favorise le caractère individualiste et indépen- dant «h· la race américaine, composée de tant de natio- nalités dilh iviites, et que ne n streinl aucune autorité civile ou religieuse. A cette cause générale,s'en joignent d'autres ; a) les controverses doctrinales qui s' b wnt «·nlh· membres d'une même secte; b) les diverses formes «le gouvernement qu'ils adoptent : un bon nombre de méthodistes, par exemple, reconnaissent l'autorité épiscopale, d'autres sont prrsbvh riens, d'autres enfin sont congrêgationahstes; e) les diifêrvnce* de couleur et de nationalité : il y a les baptistes noirs et lesbaptistes blancs, les baptistes du nord et les timplistes du sud, les luthériens allemands et les luth» liens danois, norvé- giens ct autres, et ces différences purement accidentelles entraînent bientôt des différences plus profondes.

Pour donner une idée de la force numenque et du progrès des principales sectes, nous allons indiquer le nombre «les communiants (adultes admis a participer à la Cène) j»our les années 189(1 et 1899. en faisant n·mar- quer que le premier chillrv est celui du recensement officiel et le sv«X>nd celui «pii est fourni, â la fin de chaque aniut. par les sectes elles-mêmes au journal \ hidcfHndent. Voir le n· «lu i janvier 19Û0, p. Gi.

SECTES	1800	1899
MédudisIM.....	4 W 2B1	5 s 9 516
Baplbtes.....	3 717 9C0	4 413 «.28
Pre-byt^rii'ns. . .	1 278 332	1 560 8'.7
Luthériens.....	1 231 u72	ĥ 575 778
Eplscoluix . - - -	59)509	709 325
Héfann«S«.....	309 450	3»ûuZ»
Frère* unis.....	225 281	2t>11*0
Quaker».....	1(G 208	118897
CliréOens.....	1(< 722	112 114
Dunkardi. - - - -	73 7W	1U8«.'1
CniUiro. - - - - -	67 749	TuUOO

SFCTES	1800	1800
Adventiste.....	CO 401	80 482
l nircrtattita*.	49 194	46 522
MriiDoniles.....	41541	57918

En ajoutant ces chiffres à ceux des sectes moins impur!.«nies, on arrive, pour l'iinnée du recensement officiel (1890), au nombre de li I80000 communiant*.

Il y avait alor* une population total· de 62622250; il faut déduire de ce chiffre 6257871 communiants catho-lique*, puis b s enfants «pii ne sont pas comptes parmi lus communiants, et enfin les juifs, mormons, rtc. ; mais, apres toutes ces élimination* successive*, il restera une masse considerable, 'il millions environ, qui, chré-tiens de nom, ne pratiquent point leur religion. Il y a donc la un vaste champ ouvert au zèle évangélique. On a pu remarquer aussi, d'après lrs chiffres donnés, que toutes les communions, sauf les universaiislus, sont en progrès, et quand on suit le mouvement de la popula-tion, on voit que le nombre des communiants augmente dan* une progression plus forte que celui de la popu-lation elle-même : de 1880 à 1890. la population a aug-menté d'environ 25 p. 100, le nombre des communiants de î2 p. 190. C'est là un gain assurément, mais beau-coup pensent que le christianisme n'y a pas beaucoup **gagn'**, parce que l· nombre îles vérité* qu'il faut croire pour être un communiant devient «le plus en plus minime. Il y a dans le peuple américain un senti-ment religieux profondément enraciné et très universel, qui fai! «pion s'intéresse aux questions de religion, qu'on respecte le christianisme el qu'il est de bon ton de faire partie d'une communion chrétienne; mais ce sentiment est bien **vague**, même quand il s'agit des **dogmes** fon-damentaux de la Trinité et de l'incarnation; aussi l'on exige bien pende* laïques, beaucoup de **ministres**, meme ortliodoxes, acceptant dans leur troupeau des fidèles qui ne croient pas en la divinité de **Jésus-Christ**, sous le prétexte que les Confessions de foi s adressent au clergé et non à ses ouailles,

11. Piiinhpa lfs ÉCOLES théologiques. — 1° La pre-mière école théologique américaine doit son origine a Jonatha* Edwards (1703-1758). qui est communément regardé comme le plus grand philosophe que l'Amé-rique ail produit; aussi on appelle parfois cete école *rfhrardiennr*, plus souvent cependant, l'école Ihéologiquo de la Nouvelle-Angleterre. ou simplement l'école amé-ricaine.

Son fondateur était, en philosophie, un disciple de Ixïcke cl. en religion, un calviniste austère ; aussi *e fit-il un devoir de réfuter les théories arminiennes qui, au début du xvm* siècle, avaient passé d'Angleterre en Amérique. En psychologie, il est déterministe, ct en-seigne que la volonté suit invariablement, mais non néces*air»*ment. les tendances antécédentes les plus fortes : le pécheur esl dune capable physiquement de fain* le bien, mais moralement il est inapte à le foire tant qu'il n'est pas n'généré par la grâce de Dieu. Pour expliquer le péché originel, il maintient que, par une loi spéciale de Dieu, notre volonté a été identifiée avec celle d'Adam. Li rédemption s'est opérée par la libre substitution du Christ au pécheur, mais, même après l'incarnation, Dieu n'est pas tenu «le régénérer et «le Kiuvei h * hommes : leur pr« destination dépend toujour* de son libre choix La justification se fait par la foi, non en tant «pie œlle-ci est méritoire, mai* en tant qu'elle non* unit an Christ. l-i vraie vertu consiste dans l'amour d« bienveillance que nous devons aux êtres selon le degré de fh rfection ou do bonté «pu est en chacun d'eux : a l'Elre infini, nous devons un amour sans born·, aux créature· un amour limité. Os principe* furent adopté*, avec des variantes, par les di*cipl«*5 d'Edwards, à savoir : Joseph 11·-llamy (1719-1790]. Samuel Hopkins (17214803 . John Smdley (173H820), Jonatha* Edwards junior

(1715-1801) et Nathaniel Emmons (1715-1810), Timothee Dwight (1752-1817). président du college «h» Yole, adoucit singulièrement ce* doctrines calvinistes, pour les rendre plus acceptables; et son disciple, Nathaniel Taylor (1786-1858), h· lit encore davantage en disantquè le péché originel n'esl pas un péché lu réditane, ni une corruption antécédente de ln nature humaine, mais seu-lement une disposition ou inclination, en vertu de la-quelle nous pêchons, tant que nous ne sommes pas régénérés : aussi fut-il trait»' «le semi-judagien. dette tendance fut encore accentuée par l'école d'Oberliii, Ohio, dont lu principal repré*enLinl fut Charles G. | in-ney (1792-1875). D'après lui, le pécheur est parfaitement capable «le se repentir sou* l'action «lu Saint-Esprit; la foi et le repentir sont aussi nécessaires à la justification que la rédemption, «pii ne fait qu'enlover un obstacle au paillon; lu bonheur est le but supreme qu'il faut poursuivre, et la sainteté consiste à désirer et promou-voir le bonheur de l **univers**. Enfin, les vues libénd«'s d Albert Dai nes (1798-1870) et de Lyman Beecher (1775-1865), «pii enseignèrent l'universalité de la rédemption, par opposition au strict calvinisme, amenèrent une scis-sion dan* l'église presbytérienne ut une distinction entre l'ancienne ut la nouvelle école. L'université de Princeton, New-Jersey, soutint vigoureusement les vieilles doctrines, que l'on peut trouver exposées dans la *Théo-loifie systrniilique* de Charles llodge (1797-1878), l'un des meilleurs manuels du théologie calviniste.

2. *Ecole unitaire*. — Les doctrines calvinistes, com-munément acceptéesdans la Nouvel le-Angleterre, n'ï taient pas sans révolter bon nombre d'esprits sérieux, ut plu-sieurs, par voie du réaction, tombèrent non seulement dans l'arminianisme mais encore dans l unitarisme de Priestley. En 1865 Henri Ware, unitaire, fut nomtné professeur de théologie à PL'niversite Harvard, pri s de Boston, et cete école, bien que déclarée plus tard non confessionnelle, est encore aujourd'hui entre les mains des unitaires. Mais le grand champion des nouvelles doc-trines fut Channing (1780-18V2), que la pureté ut la no-blesse de son caractère aussi bien que son talent litté-raire firent estimer même de ses adversaires. Andrews Morton (1786-1853) vint donner à la secte l'appui de son érudition; K. W. Emerson (1803-1882) lin apporta son tdent littéraire, mais alla plus loin «pie sus devanciers ut tomba dans une sorte de transcendantalisme lres voi-sin du pinlhéisme. Théodore Parker (1810-1866), sans aller aussi loin, nia les miracles et lu côté surnaturel «lu christianisme, «pii, d'après lui, n'esl que lu fruit na-turel de la raison humaine. C'est ainsi (pie l unilarisme esl devenu pour ainsi dire un pont entre le chris-tianisme et le rationalisme modéré; beaucoup d'uni-taire* un effet tombent dans le rationalisme, et voilà pounpioi. malgré leurs conquêtes, ils n'augmentent guère un nombre. Parmi le* défenseurs récent* de* doc-trine's unitaire* mentionnons James Ereoman Cluikv» mort en 1888, ut A. P. Peabody, mort en 1893.

A cete école su rattache, dans une certaine mesure, l'école universaliste; sans doute son fondateur en Amé-rique, John Murray (1711-1815), croyait en la Trinité; mais celui qui a h» plus fait pour la secte ct formulé le plus clairement scs doctrines, Hosea Ballon (1771-1852), rejette, comme les unitaire*, la Trinité, ln divinité de Jésus-Christ el la rédemption proprement dite.

3. *Ecole de Mereer'bury*. — C est dans l'Eglise réfor-mée allemande qu'est née culte école, dont lu* Iroi* principaux chefs sont E. A. Ilauch (181.16-181 h. le phi-losophe, .l. W. Nevin (1893-D5S6). le théologien, le P. Schall (1810-1893), l'historien; Mercersburg est le nom d'un village «l· ln Pensylvanie, situé dans les mon-tagn«*s du comté Franklin, où le* réformms allemands av lient b ur principal séminaire du théologie. L'idée-mère d· la nonv«*ll« · »-«» fut de laisser dans l'ombre le* question* du prùdustinali n «l du grâce pour rame-

n<*r la théologie à -on centre, Christ : d'où son nom de *Chinutocenli* </io>. Elle insiste sur la divinité de Jésus-Christ, qui doit être h* fonthment de toute théologie chn tienne; vient ensuite l'Église, fondée |ur le Christ et n vêtue par lui d'une autorité divine . comme elle doit durer fondant tous les siècle- et ombra—τ toutes bs nation*, elle doit n adapter a tou* les temp* rt a tous les pays, et par conséquent ses décisions, pas plus que sur organisation, ne sont iintnuabh'-; la papauté a pu être utile au moyen Age, mais dans notre sietle de liberté une organisation démocratique est jin Grable. lx- ministres de l'Êvaiigile reçoivent leur mission du Clinst par l'imposition des main*, mais il n'est pas nrce**aire quelle suit conférer par des évêques. h.* -acrementti ne sont pas des -igné- vides de grâce, comme h. voulait Zwingle, mais de- signes rt des moyen- de grâce opérant par la foi. au sens dr (Lalvin. Ce ne fut pas sans résistance que rca idées furent acceptet- dan* l'Eglise réformée, et plus d'une fois les chefs du mouvement furent accusés de papisme, parce qu'ils parlaient avec nqiecl des institutions de EÊgli-e romaine : on finit par reconnaître qu'ils n avaient pas cessé d' tre protestants.

Comme on le voit les calvinistes (presbytériens, congn galion.distt**, et réformés) ri les unitaires ont fait quelque chose dans le domaine de la théologie : les rpiscofKiux el lrs luthériens se sont contentés de recevoir leurs inspirations d'Angleterre et d'Allemagne; le* méthodistes rt les baptistes sont plutôt hommes d'action que de doctrine et n'ont rien publié d'original.

Aujourd'hui la théologie américaine, suivant le mouvement allemand et anglais, tend a devenir plus liistorique et critique que philosophique, Parmi lrs érudit* île renom, on peut citer Charles A. Briggs, que ses idées libérales rn matières scripturaire* ont fai! exclure dr l'Eglise'presbytérienne et qui vient d'être reçu parles épiscopaux : il publie, avec la collaboration de D. F. Salmond, la Bibliothèque théologique internationale.et, avec Faille de Driver et de Dlummc, h. commentaire critique international. Ses collalxirateurs aux États-Unis, pour le commentaire critique, sont ; G. Moore, professeur au séminaire d'Andover; H. P. Smith, ancien professeur au séminaire dr Lanr; M. H. Vincent et F. Brown, du séminaire de l l nion a New-York; E. L. Curtis, de rUniversité de Yale; E. P. Gould et L. W. Batten, professeurs â Philadelphie, L H. Ropes C- IL Toy, de l Université Harvard, W H. Harper, président de l Univer-ilé de Chicago; J. P. Peter*, ancien professeur â Philadelphie; E. D. Burlon, de ITnivrrsilê de Chicago. Pour la Bibliothèque théologique il s'est assuré le concours de H. P. Smith, professeur au collège d Amherst. d'Arthur C. Mc. GilTert. du séminaire de l'Union; de F. C Porter. G. B. Stevens el G. P. Fisher, tous les trois profv—curs â Yale; de Newman Smyth et Washington Gladden, |Mstenrs congrégation;!listes à New-Haven et Columbia. Le* volumes parus jusqu'ici montrent de l'érudition et de l'esprit critique, mai- bien peu de précision et de logique au point de vue doctrinal.

HE Vie ni i.igh usi. On retrouve dans la rie religieuse <lrs Américains le- qualités rl les défaut* qu'ils montrent dans le commerce ordinaire de la vie : le sérieux, l'activité, l'indomptable et persévérante énergie, l'esprit d'organisation, et. il faut bien le dire aussi, une certaine dose de pharisâisme, qui leur fait croire tisément qu'ils sont le peuple le plus chrétien du inonde. En général ils montrent du respect pour la religion et -es ministres; il y a sans doute quelques voltairiens qui, comme Ingersoll, mort au mois d août 18.19, insultent et raillent tout ce qu'il y a de plus mcK.; mais c'..*! la une exception; b.- homme- publics, te- |X|liticfens eux-mêmes, aussi bien que le* particuliers sont iv^pctucux i l'égard de la religion, rt ceux-là même «pii ne croient pa- regardent les différentes communion- comme de* institutions respectables. D'un autre côté ou ne trouve

gurre cher eux ce qu>- nous appelons la piété; s.n* doute le- ritualistef ont traduit en anglais quelques-uns dr nos ouvrage* -(>irilu«d<, rt il y t <ai>riqur* âme* dévoti- qui en font leurs délices^ <q vivent, comme tllr* le disent, «Mi* li direction du Saint-Esprit; mari elles sont peu riornbrum.*, rt en général h vie rehgiem* w» porte a l exb near. Ik.- o uvre* et di s associations nombreuses ont été fondées pour maintenir rt prv>p.*igvr h foi soit â l intérieur, soit <bn- lrs mi—tons.

/ . fKV 171£« F.T ASSfJCi FM A LF* FCX.

s. — I. \<i premier rang non- plaçons k

Bchool, ou Fen-M'ignrmrfit du catéchisme qui se donne régulièrement l? dimanche, et quelquefois un autre jour de li semaine. Ers «cctes qui ont unc/ **do pr ^i-. comme le- luth- rien- et l.*- presbytériens, ont. comme lrs catholiques, un petit caté*chi-mr qu on explique aux enfants; les antres sr contentent d un endignement oral, qui varie selon le catéchiste; mai- presque partout on ajoute a cet exercice ta beturr ou lâ xphcation de la Bible, avec carte de géographie â l'appm Des prof-seur- de blent préparent des programme* analytiques d* taillés, publiés dans ties revu..* <p>»ci.ilcs. qui facilitent singulièrement h tâche du cab-chi-te. lu fameuse école qui. chaqn année, pendant l- mots d'été, se tient sur les bonis du toe Chautauqua, a l'ouest de l Etat de New-York, i éb fondée rn 1871 pour forme r de- profr—eue- dr >H>dG>/-«cAo<d;pt. bien que- -on programme contienne aujourd'hui toutes *ort- d'exerciers littéraires rt athb tiques. vile demeure tîdrle à -on but primitif rt a labli une multitude de succursde*. De plus, un certain nombre d Egli-r- luthi n une- et anglicane* ont fondé des écoles paroissiales, pour contrebalancer l influence des écoles neuln s, on y en-< igné le catéchisme et l histoire de la Bible chaque jour.

2 Pour aider le- jeunes gens a pvr-<-verer, il ' a un grand nombre d'associations, en particulier l _l-.<»<-ti>iorî *chn ti^tnif den jeunes* qern». oraam-ée à Londres en IS'ri. rt qui s'est répandue rapidement aux États-Unis, ou elle compte 21C7976 membres cl pos-Mxlc un capital de plus du 90 millions de franc-; sin but principal est de grouper lrs jeune- gens de toute- le- diff'trente* communion- chrétiennes, pour leur i.iciliter la pnere el l élude de la Bible; mais elle leur fournit au—i les movens de s'instruire rl de se nenvr honnêtement. Une association -innlaire existe pour lr<jeunes femme*. Elle est île tinte plu- récente, rt a déjà rnrêlr) membre*. l-i N<h ifte de l'r/furt chrétien s'adresse a la luis aux jeim- gens rl aux jeunes tilles; fond> r rn 18B1, dan.- l Etal du Maine, elle *v*t répandue si rapidement qu'elle compte aujourd'hui 3276t«dü sujet-, dont les quatre cinquièmes sont aux Etats-Unis; les membres s'engagent a prier et lire la Bible en particulier chaque jour, j se reunir chaque semaine pour prier ensemble et, plus solennellement, chaque moi* pour renouveler leur acte de consécration; au reste, il- s'obligent : assister au mtuci divin et à servir leur l gli-e de tout leur pouvoir. U.e* soch tés s adre-svnt â toute- h s communions; niais, déplus, les principales sectes ont fondé «le» n-sociution- spéciales ou denumiuftontdtea; les iuvlliodi-li - ont li /.<.>«> éjnrortA, établie en mai 18SÜ avec (K) membres <l qui rn comptait au mois d'octobre 1899, IMMUM); les épiscopaux ont organisé la *Fnih'ruitrdeSaint-Anilcc*, qui comprend 13000hommes, lesquels s'engagent non seulement à prier pou? l extension du royaume tie Dieu, m.iis encore a amener chaque semaine au prêche au moins un tie leurs ami*. — Certaine communions, comme les luthêri> n-, le- épiscopaux et les méthodistes, ont au-si des diaconesses, chargée- d'aider les inintstn - dans)c soin des pauvres et <lt- inaladi's el dans l'éducation religieuse des entants •I des ignorant-. Les ritu.di*lrs ont même fondé tirs ordre- religieux d'homme- el de femmes, qui portent l habit mon istufue et font des vœux temporaires; mais

les protestants «ont obligé d'avouer que ces imitations de nos ordre* religieux ressemblent beaucoup à des plantes exotiques qu'il est difficile d'acclimater sur un sol étranger.

3. A ces associations il faut joindre les collèges, universités et séminaires théologiques fondés et entretenus par les diverses communions : ils sont en nombre considérable (les méthodistes, par exemple, ont 51 collèges et universités), et leur niveau intellectuel tend à augmenter, surtout dans les institutions appartenant aux sectes importantes. Il fut un temps où presque toutes les universités étaient religieuses; mais depuis un quart de siècle on a ouvert des universités d'Etat et des universités libres complètement neutres et favorisant l'indifférence.

». C'est sous la direction des Eglises protestantes, et en particulier grâce aux femmes, que se sont formées des sociétés de tempérance destinées à combattre l'ivrognerie : elles n'ont pas obtenu complètement le but qu'elles se proposaient, et ont favorisé parfois une certaine hypocrisie; mais elles ont contribué cependant à créer un courant profond dans l'opinion publique contre un vice autrefois trop commun, même parmi les personnes de bonne société.

5. La presse est aussi un grand instrument de prosélytisme entre les mains des protestants : chaque secte a ses journaux hebdomadaires et souvent ses revues et ses brochures distribuées à profusion. Les méthodistes, par exemple, vendent chaque année pour dix millions de francs d'ouvrages religieux. De plus, la Société biblique américaine, fondée en 1816, a distribué depuis son origine, 63 millions d'exemplaires de la Bible; actuellement elle en répand un million et demi par an. Une autre maison, l'*Unitarian tract society*, établie en 1825, a distribué en soixante-treize ans 71 millions d'exemplaires de divers livres religieux.

6. Les orphelinats et hôpitaux sont d'autres moyens de propagande, les premiers surtout, où sont attirés quelquefois des enfants catholiques, pour y être élevés dans le protestantisme. Dans ces derniers temps l'activité protestante s'est beaucoup développée de ce côté.

7. Enfin, quand tous ces moyens ont été insuffisants, il reste une dernière ressource, le *réveil religieux* : c'est une sorte de prédication enflammée, accompagnée de chants et autres exercices destinés à exciter l'imagination et à remuer les sentiments; souvent elle se fait en plein air, et les populations du voisinage quittent leurs occupations habituelles et viennent camper autour du prédicateur : de là le nom de *ramp-meeting*. Parfois Cependant, un *réveil* se prêche dans une grande ville, ou même dans l'intérieur d'un collège ou d'une université. Aujourd'hui, ce sont surtout les méthodistes et les baptistes qui ont habituellement recours à ces moyens extraordinaire- de réveiller la foi. On ne peut nier qu'ils n'aient parfois de bons résultats; mais souvent ils dégénèrent en une sorte de réunion plus ou moins gaie, où l'on va pour s'amuser, et qui n'est pas toujours exempte de désordres moraux.

// -V/S-/OA* t insSGEHES. — Les Américains ont tourné aussi une partie de leur activité vers les missions étrangères. Dès les temps coloniaux, quelques efforts furent faits pour convertir les Indiens: il faut avouer qu'ils ne furent guère couronnés de succès. Plus tard, en 1810, fut fondée, au séminaire congregationaliste d'Andover, la première société destinée à favoriser les missions, sous le nom d'*American board of commissioners for foreign missions*. D'après les rapports officiels, cette société a envoyé à l'étranger, depuis sa fondation, plus de 2000 missionnaires, dont 539 sont actuellement en activité de service, et dépensé environ 135 millions de francs; elle entretient 2977 pasteurs ou catéchistes indigènes, soutient 165 églises comptant ensemble 47 122 membres, et 1281 écoles fréquentées par 56625 élèves. De

plus, il y a environ 25 autres sociétés du même genre établies par les principales communions, surtout les méthodistes, les baptistes, les congrégationalistes et les presbytériens. Ces quatre dernières sectes ont consacré aux missions, pendant l'année 1897, la somme de 19 millions de francs; en celle même année, elles avaient 176318 communicants en pays étrangers, un progrès notable sur 1890 où elles n'en avaient que 308901. Ce sont là, du moins, leurs chiffres, que nous n'avons pas les moyens de contrôler, mais que nous croyons sincères. On remarquera les sommes énormes dépensées par cette œuvre, et les résultats relativement médiocres obtenus par tant d'efforts, surtout si on les compare aux succès des missionnaires catholiques qui, cependant, sont loin d'avoir les mêmes ressources à leur disposition. On ne peut, cependant, dire que les missions protestantes sont absolument stériles : elles ont produit et produisent encore quelques résultats, et surtout gênent considérablement le développement des missions catholiques.

La *Conférence missionnaire œcuménique*, qui vient de se tenir à New-York à la fin d'avril 1900, ne fera sans doute que donner une nouvelle impulsion à la propagande déjà si active des missionnaires protestants.

Avec cette activité et cet esprit d'organisation, le protestantisme américain est destiné probablement à croître encore pendant quelques années : il perd sans doute un grand nombre de sujets, qui tombent dans le rationalisme et l'indifférentisme; mais il se recrute aussi par l'immigration, les réveils religieux et ses multiples associations.

Y a-t-il quelque espoir de voir un jour les États-Unis catholiques ? Il y a chaque année un certain nombre de convertis (voir l'article précédent), et ce nombre augmentera au fur et à mesure que nous aurons un clergé [des nombreux et qui puisse consacrer plus de temps à l'œuvre des conversions.

Les préjugés protestants, si intenses il y a un demi-siècle, diminuent chaque jour, et souvent disparaissent au contact de prêtres qui savent joindre aux bonnes manières la science et l'esprit ecclésiastique. Mais il reste encore tant d'obstacles : beaucoup s'imaginent qu'on peut faire son salut dans toutes les communions chrétiennes; d'ailleurs, en devenant catholique, il faut sacrifier souvent les liens de l'amitié et de la famille, s'exposer à perdre caste, surtout si on est riche, et quelquefois même se condamner à la pauvreté, quand on a été élevé dans le luxe, ce sont là des considérations qui étouffent bien des doutes, au moment où ils se font jour, et arrêtent bien des élans. On ne peut donc espérer, d'ici longtemps du moins, des conversions en masse*, quelques âmes de bonne foi, parmi les [des religieuses, s'uniront à l'Eglise; beaucoup de protestants tièdes tomberont dans l'indifférence; et le plus grand nombre demeureront ce qu'ils sont, de honnêtes gens avec un vernis de christianisme, allant au prêche une fois la semaine, récitant quelque courte prière chaque jour, et se réunissant de temps en temps dans un club pour discuter sur les meilleurs moyens d'étendre le royaume de Dieu.

Ouvrages à consulter : Robert Balrd, *Aleliylon in America*, 2^e édit., New-York, 1850 (In 1^{re} édition a été trad., en français, par L. Burnier, *De la religion en Amérique*, 1844); Bancroft, II, *History of the United States*, Boston et New-York, nombreuses éditions; Tocqueville, //... la démocratie en Amérique, Paris, 1835; J. E. Astlé, *Histoire de la République États-Unis*, Paris, 1800; E. Lalwulayc, *Histoire des États-Unis*, 5 tomes, Paris, 1870; Claudio J. Mnet, *Les États-Unis contre les Européens*, 4^e édit., Paris, 1889. t. n, c. xviii-xxiii. xxvii; Auguste Cartier, *L'histoire du peuple américain depuis la fondation des colonies anglaises jusqu'à la sécession de 1861*; Id., *la République américaine*, Paris, 1861, t. m; Paul de Rousiers, *La vie américaine*, Paris, 1862, 2 vol. in-12; James Bryce, *The American Commonwealth*, 3^e édit., New-York, 1896, 1. u,

c. cvi-cvn; H. K. Carrill. The reHpiow forces of the United Stairs, N»?w-Y< rk« 1890; L. W. Bue η. A history ·>/ American Christianity, New-York, 1837; American Church history •cric», 13 vol., New-York, 1Hi<M897; I i her, llmtory of Chris-tiun doctrine, Now-York, 1890, p. 'HVU5; J. F. Iliir^t, Our theological century, Now-York, 1877; W. Gladden. 7*Ae Chris-tian pastor and the working Church, New-York, 1K«. — Pour le* NtAtistiques récentes, n >u· avons d. outre b -rapporte officiels, The indejxmdrnt, le grand journal protestant de New-York rt The world almanac, N< w-Y< rk. 1809.

A. TAKQ'EREY.

iv. Amérique latine. — 1. Histoire générale. II. Concile plénier. III. Privileges. IV. Éducation du clergé et sciences sacrées. V. Saint-Domingue et Haiti. VI. Cuba el lies voisines. VII. Mexique. VIII. Guatemala et républiques voisines. IX. Colombie. X. Equateur. XI. Bolivie. XII. Pérou. XIII. Chili. XIV. République argentine et Patagonie. XV. Uruguay. XVI. Paraguay XVII. Brésil. XVIII. Vénézuéla. XIX. Tableau statistique.

L'Amérique est divisée géographiquement en Amérique du Nord, Amérique centrale et Amérique du Sud. Le terme Amérique latine est une dénomination ecclésiastique. Elle s'applique â la partie du nouveau monde qui embrasse le Mexique, l'Amérique centrale avec les Antilles et toute l'Amérique du Sud. L'Amérique latine forme dans l'Eglise catholique un groupe distinct, dont l'homogénéité a été fortifiée et consacrée dans ces dernières années, soit par la tenue et les décrets doctrinaux et disciplinaires d'un grand concile plénier, soit par les privilèges accordés en commun â tous les diocèses réunis sous cette dénomination.

Ce groupe est d'ailleurs caractérisé par des traits particuliers bien distincts. Il a été colonisé par les Espagnols et les Portugais; il resta jusqu'au commencement de ce siècle sous la dépendance de l'Espagne et du Portugal; il parle encore la langue de ces pays. H est auxi comme eux presque totalement catholique. Les protesting et les juifs ne s'y rencontrent qu'en très petit nombre. On y trouve sans doute encore des Indiens, descendants des premiers habitants, qui ont conservé la langue et la religion de leurs ancêtres, mais ils vivent â l'état sauvage, en dehors de la population civilisée, et sont, eux aussi, relativement peu nombreux.

Pour mettre un peu d'ordre dans cet article, le plus simple est de commencer parles indications communes â toute l'Amérique latine, son histoire, son concile plénier, ses privilèges, les règles prescrites pour l'éducation de son clergé, de parcourir ensuite chaque pays particulier.

Nous nous arrêterons d'abord aux Antilles, premier pays découvert par Christophe Colomb, puis au Mexique. De là nous passerons par l'Amérique centrale en la prenant a gauche, et nous parcourrons la Colombie, l'Équaleur, puis le Pérou et la Bolivie. Nous arriverons par le Chili au détroit d· Magellan et reviendrons par la cote est, nous trouverons sur notre roule la République argentine, l Uruguay et le Paraguay, et enfin le Brésil qui, par la Guyane, nous conduira au Véné/uéln» Nous aurons ain^i vu toute l'Amérique latine, puisque nous serons revenus aux confins de la Colombie.

I. Hist oir e GÉNÉRALE. — Deux grands peuples, deux idiomes se sont partagé le nouveau monde, suivant l'arbitrage d'Alexandre VL Ce pape donna trois bulles pour régler le différend qui s'était élevé entre Jean II, roi de Portugal, et Ferdinand V, roi de Castille, au sujet do la possession de ces vastes regions; la plus célèbre, celle qui trancha toute la difficulté, est la bulle *Inter ca'tera*, du V mai ! HCl. En vertu de celle bulle, il traça sur une carte, (pii existe encore au musée Borgia de la Propagande, une ligne idéale, â l'ouest des Açores et du Cap-Vert. Le roi de Castille devait posséder les terres, Iles ou continents â découvrir â l'ouest de cette ligne, el le roi

Portugal, celles qu'il découvrirait â l'orient de celte même ligne; selon une concession antérieure, Eugène IV

accordait â ce dernier souverain les pays A découvrir en Afrique et en Éthiopie. L» ligne de démarcation tracée par le pontife esl au 55· degré longitude oued de Paris et coupe une partie de l'Amérique du Sud- C'est pour ce motif que le Brésil a été portugais, tandis que les autres parties de ce même contint nt, qui se trouvaient a l'ouest de cette division, M>nt devenue* csparnoles.

Jx· but de la conquête de ces nouvelles terres était * clairement indiqué dans b bulle pontificale : *Unite omnibus diligenter ct prxsertim fidei ailhmiae exaltatione ct dilatatione (prout deed cathnhcns reges cl principes) consideratis, more primogenitorum vestronon clara· memonx regum, terras [innas et insulas præilictas illarumque incolas rt habitatores \obis, divina fat ente clementia ct ad [idem catholicam reducere proposuistis*. La conversion des infidel*·« était le seul but qu'eût en vue le pieux rot Ferdinand; c'est celui que poursuit le pape. S'il accorde aux deux rois chrétiens des terres et de nom taux sujets, c'est pour qu'ils les amènent a Jésus-Christ. Planter la croix fut le premier acte de Christophe Colomb, quand il toucha, le H octobre 1192, une des Lucayes; affermir la croix fut l'œuvre d'Alexandre VI et de ses successeurs : c'est ce que prouve â l'évidence la création des divers sièges américains.

Si les colons européens agirent trop souvent en bourreaux vis-è-vis des Indiens de l'Amérique, h-s missionnaires catholiques s'appliquèrent a lrs convertir avec toute la charité et le zrle qu'in<pire la religion chrétienne.

L histoire de l'évangélisation de l'Amérique latine est facile â faire. Jules II envoyait, en 1512. deux évêqu» \$ aux lies de Saint-Domingueel Porto-Rico. Sept ans apres, en 1519, L'on X envoyait Julien Garces dans le Yucatan où il fonda b ville d'Angélopolis, près de Tlascala. Il instituait Alessandro Giraldini.i vèque de Saint-Domingue, avec les pouvoirs de légat *a latere et* le chargeait d'organiser b religion chrétienne dans ces contrites nouvelles. Adrien VI, en 1522, donnait â Elle de Cuba son premier évêque. En 1527, Ch inent VII accordait au Mexique son premier pr iai, dan·* la personne de Jean de Zumarraga.de l'ordre de Saint-François; et, trois in> plus lard.il nommait un évêque i Vénéiu» h Sous Paul III sont créés les sièges de GuaU mala, de Lima et de Quito. Nou> sommes au milieu du xvr sircle. cinquante ans apr<*s la découverte de l'Améri<|ue : le Brésil et le Chili ont des évêques el tout le nouveau continent possède une hiérarchie ecch ^iaslique. Il suffira aux successeurs de ce jupe de h développer el de l'accroître, suivant les besoins des fidèles. C'est ce qu'ils ne cessèrent de faire jusqu a la lin du xviii· siècle, encourageant les efforts el le zèle du cierge ain· ricain. A cette époque, la religion et la civilisation étaient florissantes dans toute l'Amérique latine. « Pendant que b Révolution parcourait l'Europe*, renversant les autels, brisant les trônes, toute l'Éghsv d'Amérique, ignorant ces troubles, servait Dieu et jouissait du bienfait de la paix. Ce n'était plus co monde inconnu aux anciens et que souillaient desMcriclices humains. D'une mer û l'autre, du nord au midi, se dressaient (h's villes cl des forteresses qui, pour le nombre des habitants, la grandeur des palais, le disputaient aux villes d'Espagne, de France el d'Italie. Les basiliques resplendissaient de l'éclat de l'or el de l'argent et entendaient retentir dans leurs murs le nom suave du vrai Dieu. D insignes sanctuaires dédiés a la reine du ciel témoignaient partout de la piété des habitants. Des collèges nombreux, des académies, des écoles, des hôpitaux, des monastères altesbicnt la libéralité des pastvurset du troupe» au. L;s routes ouvertes â grands frais parmi de hautes rt difficiles inonLignes prouvaient la vigilance des chefs des États, dont plusieurs (firent évêques. Mais une œuvre plus belle s'ôtait accomplie : le Christ avait vaincu, le Christ régnait, le Christ gou-

vernait. L'hérésie avait été chassée, Hdobilrie presque complètement éteinte: c'est à peine si parmi tint de centaines de mille habitante on en trouvait quelques-uns qui ne s'appelassent point clin tiens et catholiques. » C - paroles de Ms* Montes de (ira, secrétaire du concile ph ne rdc l'Amérique latine, tenu à Home en 1899, dans un discours qu'il lit à ce concile, dépeignent bien l'état de cette chrétienté florissante qui embrassait plus de la moitié du nouveau inonde. *Laudatio funebri* Episcoporum Interior latinat, Homa? in acta conciliare IV nouai Julia* 1899 habita*, Home, ISiHJ, et dans *Acta et decreta concilii*, Rome. 1000.

Mais au coinmenermenl du xrx* siècle, la Révolution qui avait Cut tant de mal à l'Europe franchît les mers el bri*a h-s liens des divers pays de l'Amérique latine avec leur mere patrie. Se constituer en république fut facile; mais bientôt, sou* celle forme de gouvernement, les pouvoirs publics cherchèrent à opprimer li religion catholique; l'Eglise eut ses martyrs dont Mu .Montes de Oca a ans*i rappelé la liste glorieuse. *Ibid.*, p. i.xxtx. Nou< indiquerons plu* loin tes épreuves par lesquelles elle pn*-*a dm* chaque État particulier.

II. Coxcile pirxiFJb — Léon XIII crut qu'un concile plénier donnerait un nouvel essor à cette Egh*e éprouver. Ils s'ôtait tenu autrefois des conciles provinciaux dans l'Amérique du Sud et le Mexique; mais jamais il n'y avait vu de concile plénier pour toute l'Amérique latine, Les évêques qui devaient y assister aimèrent mieux m réunir a Rome que dans aucune ville de leur vaste pays. la» concile fut annonce par le souverain pontife le *25 décembre 1898 et la convocation fut faite le 7 janvier 1A*A Tous lrs archevêques y étaient personnellement invités, ainsi que lrs évêques des républiques qui n'ont qu'un siège épiscopal. Les autres évêques n'étaient pas tenus de venir tous au concile, dans chaque province, il* devaient élire un ou plusieurs d'entre eux, pour les y représenter. Les séances se tinrent à Rome, au séminaire latino-américain, du *28 mai au 9 juillet 1899. Douze archevêques et quarante et un évêques y assisterent. Les archevêques présents furent successivement délégués par le souverain pontife pour présider, à tour de rôle, les congrégations générales et diriger les délibérations du concile. Divers cardinaux furent délégués pour présider les sessions solennelles.

A partir dr la 17* congrégation (26 juin) le cardinal Vives, qui venait «b» recevoir la pourpre, âpre* avoir été Consulleur du concile, assista aux congrégations comme prérident d honneur. îa?s secrétaires du concile furent M Montes de Oca, évêque de Saint-Louis de Potosi.au Mexique, et Me» do Rego Maia, évêque de Rétropolis, au Brésil. Mon XIII approuva les actes du concile le 1*. janvier 19(0. Le jour de la clôture de ces solennelles n«iscs lrs Pores assemblés écrivaient au clergé et aux fideles de leurs diocèses que. depuis la conversion de rXim-riqur latine, il ne s'ôtait produit pour ce pays aucun événement plus important : *Nihil in Iota America latina pod etui conversionem majoris momenti unquam factum est quini solemni celebrationi Concilu plenani antrredat splendore, magnificentia et grutumtm ubertate*. Arfa, p. xcviII. L.* décrets du concile embraient en effet tout le dogme et toute la discipline, en ces XVI titres subdivisé* eux-memes en cl ipitrv H et en 90S article* : 1 *Dr fuir el ccvlesiacatholu a*, 2. *De fidei impedimentis rl periculi**; 3. *Dr jierso-tesÛMtÛ»<, » if 'tifiñ An ino,<» Ile sacranirjitis; G Ih lacramenfalibus; 7. l\· institutione elrrricorum; 8 Dr vita et honestate clericorum; 9 Dr catholica institutione juventutis; 10. Dr doctnna Christiana; 11. D· zelo animarum et cantate rhnstiana; 12. Dr modo rimftrendi ecclesiastica beneficia; 13. Ik* jure Eccbsur acquirendi el possidendi bona temporalia; 11 D.* rvbus mens; 15. Dr judiciis ecclesiasticis; 16. lie prwnulgatione et cjevultonc decretorum ctmeUii. Ces*

¹ décret* inspire* du concile du Vatiarn, du concile de Trente, drs conciles tenus précédemment en Amérique vicia, p. 1A\X), drs décrets des papes et des congrégations romaines, forment un volume compact, qu'on a fait suivre d'un second volume d'appendices contenant, en 135 article*, les principaux documents propre* à éclairer ou à Compléter les actes du concile : *Acta et decreta concilii plenarii Ameriae in Vrbe celebrati anno Domini MDCCCXCIXet Appendix ad concilium plenarium*, 2 vol. in-8 de CXVI, W2 el 779 p. Les decrets doivent avoir force de loi dans toute l'Amérique Inline, un an après leur promulgation. *Arta*, η. 9iH. Ils abrogent toutes les lois et coutumes contraires. Jeta, n. 998. Il y a donc lieu d'espérer qu'ils vont amener un véritable renouvellement religieux dans ces va>l<s régions.

Pour en assurer la parfaite intelligence el la complète exécution, le concile en a réservé l'interprétation aux évêque*, pour les questions minimcs, et à laSacn-c Congrégation de* Affaires ecch-siasliques, pour les points importante. *Acta*, n. 995. il a aussi interdit de faire la traduction en langue vulgaire d'aucun titre, et à plus forte raison de la totalité dos actes, sans la permission du saini-siege. *Acta*, n. 996. Les deux seen t.iin * du concile sont rest* a Rome, après sa tenue, pour en rédiger la traduction oDicielle.

III. PiuvitJ·;>. — Les évêques du concile se sont conformés aux lois générales de l'Église dans leurs décrets. Mai* le saint-siège a daigné accorder à toute l'Amérique latine des privilèges qui constituent la partie la plus importante de sa discipline particulière et méritent, a Ce litre, d'être indiqués ici. Ils sont consignés dan* quatre documente principaux : la lettre apostolique *Trans ncranum* du 18 avril 1897; un décret dp h S. C. des Allaire* ecclésiastiques du 6 juillet 1899, réglant l'obligation du jeûne el de l'abstinence pour l'Amérique latine; un décret du Pr janvier 1900, accordant diverses grâces demandé»* au saint-père par les évêques du concile plénier ; enfin un décret semblable de la S. C. du ConciL» du i mai 1900.

I- *Lettre apostolique du 18 avril 1897*, — Par sa lettre *Trans oc^anmn*, du 1.8 avril 1897, I/on XIII renouvelle pour trente ans et condense en quatorze articles les divers privileges acconh-s par ses pn ibxurs-seurs à FAmeric latine, privilège* dont un certain nombre avaient «té abrogè-s. d'autres reconnus insuffisants.

Vuici les principaux de ces articles : I. l n évoque pourra au besoin *« faire sacrer par n'importe quel évêque, en communion avec le siège apostolique, assisté de deux ou trois prêtres, à défaut d'évêques assistante; — *2. On pourra *e contenter de célébrer les conciles provinciaux seulement tous les douze an*; — 3. Les évéqiirs pourront faire le saint chrême el les saintes huiles en dehors du jeudi saint, s'il y a mers-site; — i. l n cas de b<»soin on pourra user des huiles saintes, vieilles de quatre années, pourvu qu'elles ne soient point corrompues; — 5. Permission dr célébrer le *2 novembre trois messes, avec obligation de n'arccpter l'honoraire que pour une seule messe et d appliquer les deux .mire* a tous les défunts; — 6. Le temps de Pâfpirs commencera au dimanche de la Sepluag-rime et se clura à l'octave du *Corpus Domini*; — 7. Si, pour gagner lrs indulgences ou jubilés, la condition de la confession et de la communion est imposée avec le jeune, les fideles pourront *c contenter de jeûner a défaut de confesseur, pourvu qu'ils aient b» ferme propos de se confesser le plus UR pos*ibl· ou au moins dans te moi*; — 8. L.* Indien* et nègre* p<*uvent contracter mariage au troisième et au quatrième degré d .iffinib' et de consanguinité; — 9 Il* peuvent rerixoir la bén'>chclion nuptiale toute l année, mais » ins pompe p ndanl le temps ou le* noccs sont interdites; — 10. L.* Indiens cl h-s

nègres πρ seront tenus de jeûner que les vendredis de carême, le samedi suint cl la veille dc Notd. Appendix *ad concilium plenarium*, docum. xcvi, p. GÛ8.

2° *Décret de la S. C. des Affatres extraordinaires du 6 juillet Î899*, — Λ la demande des évêques present* au concile plénier, et indépendamment dos autres induits propres a chaque diocese, le souverain pontife accorde pour dix ans aux évêques de l'Amérique latine, avec droit de le déléguer à tout prêtre, le pouvoir de dispenser les fidèles et les religieux ou religieuses de l'abstinence et du jeûne sous les réserves suivantes : 1. *Le.r jejunii sine abstinencia a carnibus verretur feriis VI adventus et ferus JV quadragsimæ*; 2. *Lc t jejunii et abstinentur. a carnibus servetur feria IV cinerum, feriis 17 quadragesinur et feria 1 majoris hebdomadir. Sed diebus jejunii semper licebit omnibus, etiam regularibus, quamvis specialem dbqumsalioner* non pt tievint, uti ovis ac lacliciniis*; 3. *Abstinencia a carnibus sine jejunio servetur in quatuor pervigiliis festorum nativitatis D. N. J. C., Pentecostes, Assumptionis m enduni H. M. I'. et sancturum apostolorum Petri et Pauli*. Appendix *ad concilium plenarium*, docum. cxxt, p. 701.

3* *Décret du I" janvier 1900*. — Il accorde également treize demandes faites par les évêques dr l'Amrique latine réunis au concile, les unes pour dix ans. les autres à perpétuité. Voici les principales. A. *Concessions pour dix ans*. — 1. La profession de foi qui doit être faite devant l'évêque pourra, en cas de nécessité grave, être faite devant son délégué.—2. Quand la pénurie des prêtres y obligera, l'évêque pourra se borner a appeler au synode une partie seulement des curés. — b. Les ecclésiastiques suspendus pour plus de trois ans tie tout office el de tout bénéfice seront, au bout de trois ans. privés par le fait même du droit de porter la soutane.— 7. la* Saint-Siège approuve qu'on prive les curés de leur paroisse pour les causes suivante» déterminées par le concile pi» nier, article 820 : lres mauvaise reputation coupable sous le rapport des mœurs; — admission téméraire et répétée au manage sans dispense des empêchements publics; — omission des catéchismes pendant ta plus grande partie de l'année rl négligence opiniâtre dans l'administration drs sacrements *in articulo mortis*, n cause de la distance; — injustice opiniâtre dans l'exigence des honoraires; — négligence opiniâtre du ministère auprès des Indiens et nègres <le la paroisse, pendant la plus grande partie de l'année. — 8. Des pouvoir* très larges sont accordés aux évêques pour r.ilhicalion et l'aliénation des biens ecclésiastiques — IL *Concessions à perpétuité*. — 5. Ix?s fiançailles contractées sans écrit public seront invalides; — 9. Mans chaque province ecclésiastique, on pourra ériger «il au séminaire dr la ville métropolitaine, soit dans un autre séminaire choisi par lrs évêques, des facultés de philosophie scolastique. de théologie rl de droit canon el v conh rrr lrs grades académiques. Dans les pay* qui possèdent plusieurs métropoles, cette érection ne pourra être faite que dans un seul séminaire choisi par les évêques. — 13. La Constitution *Humanos pontiprès* du 8 des ides de mai IS8I, réglant lrs difficultés pendantes entre b* évêques et les religieux missionnaires d'Angleterre rt d l.ro*se, est étendue a toute l'Amérique latine.

i. *Decret du 4 mai 1900*. — Les Pi res du concile plénier américain avaient demande en outre (cf. /1cm, n. 8*22) de pouvoir, a CûUse de la difficulté do faire les Concours canoniques, conférer les cures vacantes a titre amovible, et donner sans concours tous les canonicals. Lr l mai 1900, la S. C. du Concile a demandé aux Ordinaires de désigner dans chaque diocese les paroisses principale* qui seraient pourvues de pasteurs selon fi s règles du droit; par conséquent le concours subsisterait pour celles-là. Elle accorde la laveur demandée pour

toutes les autres paroisse s (même les principales que Ion vient d'excepter si les circonstances l'exigent), pourvu que les droits du saint-sn ge soient saufs. Elle avertit en mémo temps les évêques qu'ils agissent modérément et avec une juste cause, quand ils cliangvront les pasteur» des pjroi*s* >, et charge la conscience des évêques de l'accomplissement de celle condition. La faculté est accordée pour dix ans. La congregation a accordé pareillement pour dix ans la f.iculté demandée pour lrs canonicals. Ces concevions font a l'Amérique latine une situation analogue a celle de la France, ou non* avons des cures inamovible^ et d·» curvs amovibles.

IV. LntcvTioN m ct.rnGi. i-rr sqences sacbêes. — On a <b'j t pu remarquer, par les privileges accord· s a l'vm<»-rique latin·*, que le nombre des prêtres v est beaucoup trop restreint» Celte observation frappera plus encore lorsqu'on parcourra la statistique qui termine cel article. On verra qu'en certains diocr^cs, il n'y a pas un prêtre pour 100ÛO catholiques, el que, dans un assez grand nombre d'autres, il n'y en a pas un pour 501)0 fidèles, pénurie d'autant plus sensible,qu'il s'agit ordinairement de populations dispersée sur un plus vaste territoire et vis-à-vis desquelles le ministère sacré est, par cons·*. quent, plus difficile. Dans cette situation précaire, on est jortê à être moins exigeant pour la formation des clercs. Si l'on n'y prenait garde, la valeur de* prêtres tendrait donc à d'«<ndtre dans la même\proportion que leur nombre. Aussi est-il évident que le recrutement et la formation du clergé doivent être |>articulièrément l'objet de la vigilance de l'épiscopat. Pour relever FinstrucUon religieuse et la moralité des populations, il est nécessaire de leur donner <l· s prêtres et surtout de leur en donner d excellents. C'esl pourquoi IA>n XIII a insisté sur ce p<»int dans la lettre du 18 septembre 1899 aux évêques du Brésil, *Apj^ndi.r ad concilium plenarium*, docum. cxxviii, p. 7*29. et. d'une façon plus frappante encore, dans l'allocution qu'il adressa a toils les Per· "du concile de l'Amérique latine, lorsqu'ils vinrent prendre congé de lui. le 10 juillet 1899. Acta *amabi*. t. I. p. CIV. L<' concile s'en esl aussi longuement occupé. Nous indiquerons plus loin, en parlant de chaque pays, les principaux séminaires et les universités qui v sont établis» Faisons connaître ici les rerommandations rl les prescriptions faites par le concile plénier jMiir toute l'Amérique latine, relativement a la formation des clercs et i leur instruction dans les sciences sacrius, tiles se liou· vent principalement au litre vu, *De institutione clericorum*, divisé lui-même en quatre chapitres.

Le premier chapitre, *De electurne cl prseparationa puerorum ad statum clericalem m seminario*, ηvouitmandc aux curis et aux confesseurs de cultiver les vocations (art. 607); qu'd y ail dans chaque diocèse au moins un séminaire, et. autant que possible, deux *<-minaires : un petit pour l'élude des lettres, un grand pour les élèves dc philosophie el de théologie. Les cours de philosophie pourront s'achever, au gre de l'evêquc, dans les petits séminaires, pourvu que ce soit des cours de philosophie scolastique, qu'on exclue lrs textes en langue vulgaire et qu'on y consacre le temps prescrit.

L· chapitre n traite des petits séminaires. On n'y admettra que les enfants qui se destinent au sacerdoce. t>ux-ci ne retourneront point dans leur famille, meme durant les vacances, jusqu'à la lin de leurs études ecclésiastiques. La piété e*4 recommandée aux s< tinaristes plus meure que la science. IL apprendront le latin, le grec s'il est possible, la langue nalmn.de rt aussi celle des Indiens de chaque région afin d'être en <tat de leur administrer les sacrements. Ils étudieront h rhétorique, l histoire «.icrt r et profane, la géographie, l'arithim tique et le* autres sciences naturelles.

Ix? chapitre ni s'occupe <h·* grands séminaire*. Après les vacances, l'année commencera par une retraite.Clwque

jour auront lieu en commun la prière du matin, à la chapelle, l'oraison mentale, qui durera une demi-heure, l'assistance à la messe, l'examen de conscience, la visite au saint-sacrement, le chapelet, la prière du soir. Les séminaristes se confesseront chaque semaine et s'appliqueront à leur formation spirituelle. Personne ne sera admis au séminaire qu'après avoir suivi régulièrement le cours des études. On donnera au moins deux ans à l'étude de la philosophie, et quatre à celle de la théologie. On suivra saint Thomas dans les cours de philosophie et de théologie et on n'interprétera que des auteurs d'une doctrine approuvée. On fera aussi au séminaire des cours d'herméneutique sacrée, d'exégèse biblique, d'histoire ecclésiastique, de droit canon, de liturgie, d'éloquence sacrée et de pastorale. Les clercs s'y perfectionneront dans l'étude des langues des indigènes; ils s'y exerceront aux cérémonies sacrées et au chant. Le concile témoigne le désir qu'on ne néglige point la théologie positive, surtout palristique, ni l'apologétique. Il exprime même le vœu qu'il y ait une chaire spéciale de théologie positive. — Chaque année, les séminaristes subiront deux examens sur toutes les matières enseignées. Ils meneront la vie commune. On n'admettra parmi eux aucun externe, sinon pour des raisons très graves approuvées par l'évêque. Tous porteront la soutane.

Le chapitre iv est relatif à l'examen qu'il est bon que les jeunes prêtres subissent, au moins sur la théologie morale et dogmatique, pendant les cinq ans qui suivront leur promotion au sacerdoce.

Ailleurs, lit. viii, c. viii, le concile prescrit la tenue de conférences ecclésiastiques sur la théologie et la liturgie, dont il laisse la détermination au soin de l'évêque. Dans les régions où il n'est pas possible aux prêtres de se réunir, l'évêque pourra leur poser des questions théologiques et liturgiques, auxquelles ils seront tenus de répondre par écrit.

Dans le chapitre consacré aux universités, tit. ix, c. viii, le concile témoigne le désir qu'il y ait, dans chaque république ou dans chaque région, une université catholique où l'on étudiera en particulier les sciences sacrées. Nous avons vu précédemment les concessions faites par le saint-siège à l'Amérique latine, pour l'érection de facultés de philosophie scolastique, de théologie et de droit canonique dans chaque pays ou dans chaque province ecclésiastique. *Acta concil.*, a. 1097, p. 307 et p. cix.

Pie IX avait érigé à Rome un séminaire destiné à recevoir de jeunes clercs de l'Amérique latine qui suivent les cours des universités romaines. Il avait prescrit que tous les diocèses de ce pays contribueraient à son entretien. Le concile rappelle les immenses services que ce séminaire a déjà rendus à l'Eglise d'Amérique; il prescrit de n'y envoyer que des jeunes gens d'une santé robuste, d'un esprit solide et d'une grande intelligence. Il insiste aussi sur l'obligation de payer exactement les redevances qui servent à son entretien. Tit. xi, c. viii, a. 1797, 1798.

Nous terminons ces renseignements généraux pour parcourir rapidement chaque république de l'Amérique. Nous ne servons, pour le tableau qui terminera cet article, le nombre des fidèles, des prêtres, des paroisses et des églises; mais nous ferons connaître ici, quand il y aura lieu, l'état religieux, les universités, séminaires, écoles, congrégations de chaque pays.

V. SAINT-DOMINGUE et Haïti. — Saint-Domingue est le premier siège érigé dans le nouveau monde. Jules II donna, le 13 août 1513, la bulle d'érection qui constituait le premier anneau de la hiérarchie et y envoya Garcia Papilla, franciscain, confesseur de la reine Eléonore, qui mourut avant d'être sacré. Son successeur fut un Humain (en 1520), Alexandre Gerardino, qui commença la cathédrale. En 1517, Saint-Domingue fut élevée à la dignité archiépiscopale par Paul III, qui lui adjoignit comme suffragante Cuba, Porto-Bico. Caracas et Jamaïque (qui était alors une simple abbaye). Le XVI^e siècle fut l'époque

brillante de Saint-Domingue; mais, «on commerce mit à décliner et les événements du siècle dernier, les révoltes des noirs, les guerres civiles en furent la suite ont fait de cette partie de l'île de Haïti une colonie malheureuse qui, en 1811, se sépara de l'autre partie et s'éleva en république (Dominicaine). Nous trouvons une preuve de cette décadence dans la liste des évêques. Leur succession est régulière jusqu'en 1798, puis vient une interruption jusqu'en 1817, où nous trouvons Pierre Valera qui résigna son siège en 1830. Alors, nouvel abandon. Les évêques reparurent depuis 1830 jusqu'en 1860, où Benvenuto Monzon y Marlins est transféré à Grenade. Mais alors survient une autre lacune de vingt années; le siège est abandonné; les Indiens qu'on avait eu tant de peine à christianiser retournent à leurs pratiques idolâtriques. L'archevêque (Immédiatement soumis au saint-siège depuis la création de la république dominicaine) a été donné à ce diocèse en 1885.

Les catholiques de ces pays se divisent en deux classes: les blancs, presque tous imbus des idées voltaiviennes, attachés à la franc-maçonnerie, et les gens de couleur qui sont remplis d'orgueil et croient faire grand honneur à Dieu par l'accomplissement de quelques pratiques religieuses. Ces pratiques, d'ailleurs, sont mêlées de beaucoup de superstition, soit restes de l'ancienne idolâtrie des habitants, soit fruits de sectes secrètes qui font parmi les noirs de nombreux prosélytes et ressemblent assez aux assemblées des sorciers et des sabbats, (elle indication s'applique non seulement à la république dominicaine, mais à sa sœur voisine, celle de Haïti.

Haïti a une circonscription ecclésiastique mieux organisée, nous y trouvons un archevêché dont la juridiction s'étend sur toute la république, et quatre diocèses qui se partagent l'île. Pie IX a créé ces évêchés par autant de bulles qui ont été données le 3 octobre 1861, déterminant les limites des différents diocèses conformément aux divisions administratives de l'île. Ces diocèses non! pas d'histoire puisque leur création est si récente, mais ils offrent une particularité intéressante. Le séminaire d'Haïti ne se trouve point dans cette île, mais en Bretagne, dans le diocèse de Vannes; ce sont aussi des Français qui sont à la tête de tous les diocèses, sauf celui de Port-au-Prince, où M^r Tonli, délégué apostolique, a voulu être archevêque sans cesser d'être délégué.

L'érection de ces diocèses a eu lieu à la suite d'un concordat de Pie IX avec la république d'Haïti qui date de 1860. En voici le premier article : « La religion catholique, apostolique et romaine, qui est la religion de la grande majorité des Haïtiens, sera, elle et ses ministres, protégée d'une manière particulière dans la république d'Haïti et jouira des droits et attributions qui lui sont propres. Les archevêques et évêques seront libres d'exercer dans le gouvernement de leurs églises tout ce qui rentre dans les attributions de leur ministère paroissial, selon les règles canoniques. » L'article 3 du même concordat déclare que le gouvernement de la république s'oblige à fournir et à conserver aux archevêques et évêques une allocation convenable sur les fonds du trésor public, (elle allocation est de 15000 francs pour l'archevêque, de 10000 francs pour les évêques, mais le gouvernement ne met point toute la ponctualité désirable à remplir ses engagements.

Le diocèse de Port-au-Prince, métropole de toute l'île, possède 1 collège et 25 écoles catholiques. Ces chiffres montrent qu'une grande partie de la population échappe à l'action de l'Eglise et que l'impression chrétienne fait beaucoup trop défaut. Le diocèse de la Gonaïve possède aussi 1 collège et 18 écoles catholiques; celui de Gonaïve, 10 écoles avec une population de 1620 élevés.

Les fréquents changements de pouvoirs dans l'île de Haïti et les révolutions qui en sont la conséquence sont loin d'être favorables à l'œuvre de l'Eglise. L'île est donc restée en grande partie infidèle.

tion de l'esprit religieux. L'orgueil bien connu des populations de couleur paraît être le principal obstacle à la formation d'un clergé indigène. C'est pour ce motif que le dessein qu'avait formé le délégué actuel de fonder dans sa ville métropolitaine un séminaire pour un clergé qui serait national, projet qui était chaudement patronné par le gouvernement de la république, impatient de se sentir sous une tutelle étrangère, n'a pu aboutir, bien que le séminaire de Saint-Hippolyte à Vannes fournit assez de prêtres pour maintenir le clergé existant, mais point assez pour évangéliser les peuples qui lui sont confiés.

VI. Cuba et îles voisines. — Cette province ecclésiastique compte deux sutragants : l'un est la Havane, dans l'île même de Cuba; l'autre Porto-Rico, dans l'île de ce nom. Celle-ci, qui fut découverte par Christophe Colomb, reçut la foi chrétienne aux premiers jours de l'occupation et devint la propriété des Espagnols qui la gardèrent jusqu'en 1762, époque où les Anglais s'en emparèrent. Mais ils la rendirent par le traité de 1763 et elle revint sous la domination espagnole jusqu'en 1898, où la guerre hispano-américaine la fit passer, avec Porto-Rico, sous la domination des États-Unis d'Amérique.

Le budget ecclésiastique de l'île de Cuba, soldé jadis par le gouvernement espagnol, était considérable. La dotation du clergé tant régulier que séculier s'élevait à 2329 241 francs, les tribunaux ecclésiastiques absorbaient à eux seuls 176166 francs. L'archevêque de Santiago et l'évêque de la Havane touchaient chacun 88260 francs; les 15 chanoines de Santiago ensemble, 203810 francs; ceux de la Havane 181 700 francs. Certaines cures valaient de 8 à 10000 francs et le nombre total des cures et vicairies dans le diocèse de l'île de Cuba était de 325. Depuis la conquête des États-Unis, le gouvernement américain a traité cette partie de l'île comme les autres États de l'Amérique et a supprimé le budget des cultes. Mais en dehors de la dotation régulière du gouvernement espagnol, qui était surabondante pour les besoins normaux de ces populations, le clergé avait pu se constituer des fonds de réserve, acheter des immeubles de rapport, se créer enfin des rentes; il en résulte que prêtres et évêques sont dans une situation relativement aisée.

VII. Mexique. — L'histoire de ce riche pays peut se diviser en trois époques bien distinctes : 1° le Mexique avant la conquête par Ferdinand Cortez qui entra à Mexico en 1519 : c'est la période indienne ou si l'on veut archéologique; 2° la domination espagnole depuis la conquête jusqu'en 1810; et 3° la période d'indépendance qui a commencé à cette date et se prolonge jusqu'à nos jours.

La religion catholique pénétra dans ces contrées avec les Espagnols, mais la cupidité de quelques Européens les réduisit à une bien triste situation. Des marchands de Cadix obtinrent le monopole du commerce et pour assurer un débouché à leurs produits firent défendre toute industrie similaire à celle dont ils pouvaient exporter des échantillons. De plus l'avidité conduisit les Espagnols à user souvent de violences envers les Indiens et toute l'éloquence du vénérable Lis Casas ne suffit pas à les défendre et à les protéger. L'Église cependant était matériellement florissante. Les Indiens étaient convertis; mais la crainte des Espagnols entraînait pour beaucoup dans ces conversions, et les Indiens pouvaient difficilement se figurer, comme infiniment bon, un Dieu dont les serviteurs étaient si méchants.

La troisième partie de l'histoire du Mexique, c'est-à-dire la période de son indépendance, a été funeste à ce pays. L'ambition des hommes politiques se substituant au bien public, les guerres civiles continuèrent de celle ambition, les ruines qui en ont été la suite ont exercé la plus malheureuse influence. De plus sous les gouvernements républicains qui se sont succédé, et surtout particulièrement sous la présidence de Comonfort et de Juárez,

l'Église a été dépouillée de ses biens, elle est réduite à vivre maintenant de son casuel et des aumônes, des fidèles. Mais les fidèles sont généreux pour leurs églises et pour leurs prêtres : la basilique de Notre-Dame de Guadalupe a coûté des millions; la grande église de San Francisco, rachetée aux protestants, a revêtu une splendeur inouïe, grâce aux Pères jésuites qui en ont soigné. La cathédrale de Saint-Louis de Potosi a été richement décorée par Mar Montes de Oca, celle de Guadalupe s'en est recouverte de peintures et de l'or, celle de Puebla s'embellit encore tous les jours grâce au zèle de son évêque; la cathédrale de Mexico a de si riches fabriques et n'est égalée sous ce rapport par aucune basilique de Rome ou du monde catholique.

Les communautés religieuses ont été toutes possédées et chassées par la révolution, mais la guerre religieuse a pris depuis longtemps fin et la sage administration du président actuel, Porfirio Díaz. L'auteur de la constitution qui régit ce pays, leur a permis de revenir, non pas comme communautés avec les droits qu'elles avaient jadis, mais sous le bénéfice du droit commun. Ainsi on trouve en plusieurs villes du Mexique les ordres suivants : les franciscains, qui se reconstituent rapidement; les jésuites qui ont de florissants collèges; les augustins mexicains. Par contre, les dominicains et les carmes, jadis très nombreux, ne sont plus représentés. Les congrégations nouvelles donnent un contingent important, et en première ligne il convient de nommer une congrégation mexicaine, celle des Joséphites ou missionnaires de Saint-Joseph, dont les statuts ont été approuvés en 1897 par le Saint-Siège. Les Lazaristes dirigent trois grands séminaires; les maristes ont à Mexico la charge de la paroisse française; les missionnaires du Cœur-Immaculé de Marie, fondés par le vénérable Antoine Claret, archevêque de Cuba, ont des collèges et des missions. Citons encore les dames du Sacré-Cœur, les ursulines, les sœurs de l'Immaculée-Conception de Guadalupe, ces dernières s'occupant d'ouvriers et d'orphelins.

Il n'y a pas de concordat entre le Saint-Siège et le Mexique. Cependant M. Arce a été envoyé récemment dans ce pays pour essayer personnellement d'arriver à une entente et faire cesser légalement une persécution qui n'est plus qu'un souvenir, mais qui, vivant encore dans les lois et les règlements de police, pourrait éclater de nouveau. On ne dit pas que sa mission ait réussi sous ce rapport : il n'y a pas encore un diplomate accrédité près le Saint-Siège, pour représenter le gouvernement du Mexique.

Au point de vue de l'instruction, le Mexique a quatre facultés de théologie et de droit et monastères, elles sont établies à Mexico, à Guadalajara, Puebla et Mérida. Celle de Guadalajara est la plus renommée et par le nombre de ses étudiants et par la science de ses professeurs. L'enseignement primaire est au contraire assez délaissé et c'est une des questions qui préoccupent le plus les évêques. Les biens du clergé ayant été pris par la révolution, celui-ci n'a que les ressources indispensables pour son ministère et ne peut, faute d'argent, créer des écoles. Or au Mexique, comme dans tous les pays soumis au régime maçonnique, l'école est gratuite, obligatoire, neutre et laïque. L'enseignement que les parents peuvent donner à la maison ne saurait contre-balancer celui du maître d'école. Les évêques réunis en différents conciles provinciaux qui se sont tenus en 1896, ont unanimement résolu la fondation d'écoles catholiques; mais les difficultés étant avant tout d'ordre financier, la question n'a été résolue que pour les paroisses riches, c'est-à-dire pour une faible minorité.

La presse religieuse s'est développée au Mexique. On y trouve le *l'Amor*, journal à cinq centimes, qui imite le genre de la *Lettre* et obtient le même succès. Le *Tietipo* est à Mexico ce que l'*Union* et la *Trinité* sont à Paris.

La For de Mexico est très catholique. Mentionnons l'histoire de Saint-Louis de Potosi, *La Rusa di Tepryac*, *El Domingo* imprime à Durango, *La Linterna de Diogenes* à Guadalajara, *L Amigo della verdad* de Puebla qui a une grande diffusion. Les Pères jésuites rédigent un *Musager du Sacré-Cœur* et on a encore à Mexico une revue de sciences ecclésiastiques analogue à l'*Année du clergé* : c'est la *Gaceta ecclesiastica mexicana*.

Les œuvres sont en honneur au Mexique et, sans entrer dans le détail, il suffit de citer cette conclusion de la notice que l'*Année de l'Église*, Paris, 1899, consacre à ce pays : « En somme, les œuvres se développent au Mexique sur tous les terrains, même sur celui de la politique, et il est permis de saluer le jour où le pouvoir civil et le pouvoir ecclésiastique se donneront le baiser de paix au pied de la croix de Jésus-Christ. »

Mexico a eu quatre conciles. Le premier fut tenu en 1527 ou 1534 et détermina plusieurs points de discipline ecclésiastique, entre autres que les Mexicains qui voudraient professer la religion catholique seraient tenus aux lois de l'Église sur le mariage. Le second, plus célèbre, tenu sous Pierre Moya de Contrera en 1585, lit à l'usage des Indiens convertis à la foi de nombreux règlements, empruntés aux conciles antérieurs et particulièrement au concile de Trente. Parmi les prohibitions figurait celle de prendre du vin dans les églises. Ces règlements, divisés en cinq livres, furent approuvés par le pape en 1580 et imprimés. Dans l'éloge funèbre des évêques de l'Amérique latine, qu'il prononça devant le concile plénier, *Acta*, p. 51, Montés de Oca appelle ce concile le troisième de Mexico, ce qui suppose que le premier aurait été dédoublé; comme on en donne diverses dates, il se pourrait fort bien en effet que ce concile tenu en 1524 se soit renouvelé dix ans plus tard.

Le quatrième concile de Mexico a été tenu en 1766 sous François-Antoine de Laurenzana; mais ce prélat ayant été après cette réunion nommé à Tolède, ne put obtenir du Saint-Siège l'approbation des actes conciliaires qui, par suite de cette circonstance, n'ont pas été promulgués. En 1896 les diverses provinces ecclésiastiques du Mexique ont tenu un concile provincial.

Le Mexique compte à l'heure présente 6 archevêchés et 22 évêchés, soit en tout 28 sièges et dans ce nombre sont compris 6 diocèses qui ont été créés depuis 1890. La population totale du Mexique d'après le dernier recensement est de 11 092 216 habitants. Le Mexique est administrativement divisé en 31 États. Parmi ses 28 diocèses 19 ont pour limite celle des États. Nous allons les parcourir par provinces.

Antequera (Oaxaca) est un diocèse érigé par Paul III, le 21 juin 1535; son premier évêque fut Jean Lopez de Zarate. Parmi les prélats qui ont illustré ce siège il faut citer Barthélémy de Benavente y Benavide (1610-1652), écrivain ecclésiastique; Thomas de Moncrosio (1657-1718), qui fonda le séminaire; Nicolas de Puerto, son successeur, écrivain ecclésiastique; Ange Maldonado (1728-1778), auteur de plusieurs ouvrages, François de Santiago y Calderon, qui consacra la cathédrale et y ajouta les deux tours (1733). En 1891, Léon XIII a élevé ce siège au rang de dignité archiépiscopale, lui donnant comme tributaires Campeche, Chiapas, Tabasco, Tehuantepec et Mérida (Yucatan).

L'archidiocèse d'Antequera a 2 séminaires, 1 collège et 61 écoles catholiques; celui de Tehuantepec, 1 collège et 3 écoles catholiques avec 600 élèves; celui de Yucatan, 1 séminaire, 3 maisons religieuses et 15 écoles catholiques, avec une population de 2946 enfants.

Durango est la seconde province du Mexique; elle a pour suffragan les Chihuahua, Sinaloa, dont l'évêque réside à Culiacán et Sonora, Durango possède 1 collège et 12 écoles catholiques avec une population de 2643 élèves; Chihuahua, 1 séminaire, 1 collège et

2 écoles; Sinaloa, 1 séminaire et 9 écoles catholiques; Sonora, 1 séminaire et 9 écoles catholiques.

Province de Guadalajara : trois diocèses, ceux de Colima, Toluca, Zacatecas. Guadalajara a 1 séminaire, 1 collège et 26 écoles catholiques. Toluca, 1 grand et 1 petit séminaire qui comptent 150 élèves et 1 collège.

Province de Linares ou Monterrey, trois diocèses; Saint-Louis de Potosi. Saltillo et Tamaulipas. Linares a 1 séminaire et 10 écoles catholiques avec 637 élèves; Saint-Louis de Potosi, 1 collège et 6 écoles catholiques avec 751 élèves; Saltillo, 1 séminaire, 1 collège et 46 écoles catholiques avec 7320 élèves; Tamaulipas ou Ciudad Victoria a 1 séminaire.

Province de Méchoacan dont le siège métropolitain est à Morelia, trois diocèses : Léon, Querétaro et Zamora. L'archidiocèse de Méchoacan possède 3 écoles catholiques; le diocèse de Querétaro ou Saint-Jacques de Querétaro a 1 séminaire, 1 collège et 11 écoles catholiques; celui de Zamora, 6 collèges et 159 écoles catholiques qui ont une population de 102 600 habitants.

Mexico est la plus importante des provinces du Mexique. Elle a, comme suffragants, les sièges de Chilpancingo, Cuernavaca, Tlaxcala, Tulancingo et Vera-Cruz. L'archidiocèse de Mexico compte 1 séminaire et 5 collèges. Le diocèse de Cuernavaca a 1 séminaire et 6 écoles catholiques; celui de Tulancingo, 1 collège; celui de Vera-Cruz ou Jalapa, 1 séminaire et deux collèges.

VIII. Guatemala et les autres petites républiques VOISINES. — Le Guatemala est un État situé entre le Mexique et la république de Honduras. Ce pays appartient à l'Espagne pendant trois siècles. En 1821, suivant l'exemple des autres colonies espagnoles, il se déclara indépendant. Son indépendance fut reconnue au Mexique en 1822. S'en sépara en 1823, forma une république fédérale avec les États voisins et reprit en 1840 son indépendance. Tant que ce pays ne fut qu'une colonie espagnole, la métropole traitait ses questions religieuses par l'intermédiaire du nonce de Madrid et de son ambassadeur à Home, mais quand le Guatemala eut proclamé son indépendance, il résolut de faire avec Home un concordat qui fut signé en 1853. (Une convention presque identique avec le Saint-Empire fut signée par le Honduras en 1861, par Costa Rica en 1853, et par Nicaragua en 1863.)

L'article 1er dit que la religion catholique, apostolique, romaine continue d'être la religion de la république de Guatemala et y sera toujours conservée et protégée avec tous les droits et prérogatives dont, elle jouit par ordination divine et en vertu des saints canons. — Le concordat reconnaît au Saint-Siège le droit d'ériger de nouveaux diocèses; mais à la condition de se mettre pour cela d'accord avec le gouvernement. — Le président de la république peut proposer aux sièges vacants et le Saint-Siège donnera aux candidats nommés l'institution canonique, s'ils en sont dignes; en attendant, la personne nommée ne pourra à aucun titre s'immiscer dans l'administration du diocèse. Le gouvernement de Guatemala reconnaît le droit des évêques de lever les dîmes, et comme les dîmes actuelles ne peuvent suffire à l'entretien du clergé, il y ajoute une somme annuelle de 400 000 écus (20 000 francs) qui formera une créance de l'Église sur l'État. Ces quelques lignes indiquent la teneur de ce traité. Il est légèrement modifié pour les républiques voisines. Les variations se rencontrent surtout dans la partie financière qui devait se mouvoir sur la situation des diocèses.

Église de Guatemala, capitale de la république. Elle a comme suffragants Comayagua de la république du Honduras; Saint-Joseph de Costa Rica appartenant à la république de ce nom. Nicaragua, qui relève de l'État de Nicaragua, et San-Salvador, capitale de la république de Saint-Sauveur. Tous les suffragants de cette métropole sont donc des capitales de petits États indépendants. Signalons 2 collèges dans l'ar-

chidiocesc de Guatemala, l séminaire et l collège dan* le diocese de Costarica.

IX. Colombie. — L histoire des colonies espagnole* d l u l e r s de la mère patrie au commencement du siècle est toujours identique. Elle a été en Colombie la même que dans les autres parties de l'Amérique.

(aj vaste pay*, qui mesure l 200000 kilometre* carrés, a, il faut l'avouer, une population bien faible par rapport a sa surface (4 habitants par kilometre carré); mais la race indienne n'y avait pas été écras*« par la rare conquérante. La preuve en est que» d'après lrs statistiques actuelles, il n y a en Colombie que 400000 blancs, contre l 600000 métis, ou *cholos*, 1350000 indiens civilisés, 50 (XK) non civilisé, et 700 (JUO nègre» mul.itrrs ou *zambui*.

La loi fut portée dans ce pays des le temps de la conquête par le* Espagnols : elle se fortifia el m* développa sous leur doniindion. En 1819, Bolivar ayant soulevé ces provinces, elles se déclarèrent indépendantes de la mère patrie, au congrès d'Angostura du 17 décembre 1819. En 1831, lrs douze départements qui les constituaient *e désunirent et se partagèrent en trois groupes différents : les cinq premiers formèrent la Nouvelle-Grenade; les trois autres formèrent l'Équateur, cl les quatre derniers, a l'est des premiers, formèrent le Vénézuélo. En 1836, Gregoire XVI noua des relations diplomatiques avec la Nouvelle-Grenade. Il y établit un chargé d'affaires qui avait encore le soin de toutes les républiques américaines dépourvues de délégué apostolique ou de représentation (Quelconque du Saint-Siège. Ce poste était, on le voit, très important à cause de la juridiction étendue de son titulaire; mais il a perdu l'aucoup de cette importance, par suite de la création de nombreux délégués apostoliques, nonces et internonces dans l'Amérique latine. En 1851, la Nouvelle-Grenade, se constituant sur de nouvelles liases, prit le nom d*États-Vnis de Colombie, litre qu'elle a changé, en 1886, pour celui de république de Colombie.

Le 8 décembre 1887, Léon XIII a fait une convention avec la Colombie. Ce pays doit donner à l'Eglise une somme annuelle de 500 000 francs et continuera a payer la rente des biens ecclésiastiques ou religieux dont il s'était emparé. — U» 2 juillet 1893. on ajouta a ce traité une convention additionnelle portant sur le reglement du for ecclésiastique, l'organisation de> cimetières, et l'obligation pour les cun-s de se prêter aux recensements exigés par l'état cnil. Actuellement lu Colombie entretient un envoyé extraordinaire et ministre plénipotentiaire auprès du Saint-Siège Le pape y a un délégué apostolique cl envoyé extraordinaire qui réside a Bogota, capitale de la république.

l-r division ecclésiastique est calquée sur la division civile. Il n'y a qu'une seule province ecclésiastique, Celle de Bogota, qui comprend les sièges sutiragants qui suivent Antioqula, Carthagène, Sainte-Marthe, Medellin, Nueva Pamplona, Panama, Pasto. Popoayan, Socoro, Tolling, dont levêque réside a Neiva, el l'unia. C'est, on le voit, un des archevêchés qui a le plus de sutlrigants : il n'esl dépassé sous ce rapport que par le siege de Westminster, (pii a tous les évêques d'Angleterre, au nombre do 15, sous sa juridiction.

Sanla-l e di Bogota, maintenant, d'après un décret consistorial tout récent (1896), simplement Bogota, fut érige en évêché le 11 septembre 1502, cl en archevêché le 22 mars 1564, mais n'eut son premier évêque qu'en 1570 Ce fut un franciscain, qui entra dan* le diocèse en 1573. fonda le séminaire ct réunit, en 1582, un concile provincial. En 1621, Ferdinand Arias de Ugarlc, célébra un second concile provincial. Bernardin de Almnsa (y 1633) a construit la cathédrale qui e*t d diéo à l'Inunucul» e Conception. Il existe dans celte cathédrale une coutume touchante. Tous les an*, au 6 août, jour anniversaire de la fondation de la ville, on expose les ornements sacrés <lui servirent à célébrer pour ta première

fois le saint sacrifice sur cette terre, dans une petite chapelle qui subsiste encore. Christopes de Toms, dominicain, érigea, vers 1670, funiversité appelée Qm*munio *Iwlontni*. Notons encore un autre synode provincial, en 1868. L'archidiocese possède l séminaire, 30 college* et 160 écoles. Ban* une partie du territoire (dit de Saint-Martin), il y i encor une vingtaine de mille Indiens qui sont infidèles.

Carthagine des Indes était érigée en diocèse le 24 avril 1534 et avait sa cathédrale dédiée a h <iint» Vierge. Gdte ville était tn-s frquent/x*, car c'était le port d attache ou venaient débarquer les vaisseaux qui faisaient la traite dr* nègres. C'est a Girthagene des Indes <(iie »mt Pierre Ciaver exerça son admirable chanté vis-à-vis des noirs. Il v a dans cette ville nnséminaire.

Il y en a également l a Medellin, qui possède, en outre, 3 congngalions religieuses. l université, l college et Kl écoles catholiques ayant une population de 16 035 élevés. Notons à ce sujet que le président de la Colombie, répondant au discours de bienvenue du nouveau délégué apostolique, M*r Vico. se félicitait que la Colombie jouissait du privilège inestimable de Punit* de la foi. Il ajoutait: * L'enseignement public distribué aux frais de l'État a été placé sous l'inspection de l'autorité ecclésiastique en tout ce qui concerne la foi et li morale eL pour une partie trvs considerable, dans tous les départements de la république, il a été mis sou* la direction immédiate des instituts et congrégations religieuses. »

b' diocese de Nueva Pamplona compte 256 480 catholiques, et 50 paroisses. Malheureusement, d apr»s les statistiques que j'ai sous les yeux, le clergé manque presque totalement: car il n'y aurait que 8 poire* séculiers el 7 priïres réguliers; il y a cependant l séminaire et 31 «-coles catholique-.

Panama possède l college et l 17 écoles catholiques, avec une population de 5 Sï) élève*. Les travaux d ouverture du canal trans-pacifique ont amené dans ce diocèse une grande quantité d'ouvriers de toutes nationset de toute* religion*; mais le catholicisme a eu peu à se louer de cet afflux d'étrangers, pour h^quels tout avait etc prvpar . sauf un clergé en rapport avec leurs bv*oins- Des hôpitaux tenus [ur lessœurs deSainl-Vincent de l'aulsonl la seule œuvre catholique cnée a cette occasion. — Mentionnons encore l ^min.iirv et 3 collèges au diocese de Paslo.

X. Éqiateir. — La foi s'implanta dans celle région avec la conquête espagnole, el des le milieu du xvpsu cle Paul III avait déjà envoyé un évêque a Quito. En 1811, ce pays s'unit aux provinces voisines sous l'impulsion de Bohvar, pour s allranchir du joug d<* Espagnols. Il lit alor* partie des Etals-t nise de Colombie. Il revendiqua son autonomie en 1830 et est actuellement régi p.ir une constitution, modiliév a plusieurs reprises, en particulier en 1883.

En IS62. Pie IX lit un concordat avec b république de l Equateur. Après le paragraphe Consacré â reconnaître la religion catholique, apostolique et roinune comme religion de la république, on y lisait : « C« pourquoi un ne |x>iirra jKiint permettre dan* la république un autre culte ou une société qui aurait été condamnée j>ar l'Eglise. · Le gouvernement promettait (art. 6) de donner son appui aux évêques, surtout quand ceux-ci auraient a s'opposer à l'impiété et a la corruption de* bonnes mœurs. Il devait aussi tari. 22) coopérer aux missions pour la conversion des inlidrlvs. O concordat a été renouvelé le 2 mai 1881, avec quelques modifications.

Le nom de la république de l'Equateur esl iiliim*-ment ln· à celui de son illustre président, Garcia Mornno, qui mourut assassiné (1875) pur l'ordre des francs-maçous en prononçant ce mol sublime: < Dieu ne meurt

pas. » Berthe, *Garcia Moreno*, Paris, 1887. Depuis Ion, le gouvernement est tombé aux mains des francs-maçon* qui ont mis tout en œuvre pour arracher h religion du cœur des habitants. La foi a eu non seulement ses confesseurs, mais aussi ses martyrs. Actuellement, c'est un des gouvernements les plus irrégieux qui existent, l-ı nomination d'un délégué apostolique semble un signe ou une promesse de détente; mais il faut noter que celui-ci réside à Lima (car il est délégué pour l'Equateur, la Bolivie el le Pérou), et non à Quito, siège des anciens délégués de l'Equateur.

Si l'Equateur fait profession de catholicisme, les mœurs y sont fort relâchées, non seulement parmi le peuple, mais dans le clergé el même dans le clergé régulier. La persécution actuelle aura au moins ce résultat de séparer le bon grain de fivraie, d'élaguer les plantes parasites qui souillaient le sanctuaire, au lieu de l'orner, et do donner à la religion la force qui lui vient du sacrifice cl des douleur» de ses lils.

La république compte l 106000 habitants. Elle a un archevêché à Quito, avec six sièges sulfragants, Cuenca, Guayaquil, Ibarra, Loxa, Puerto Viejo et Rio Bamba, indépendamment de quatre vicariats apostoliques (pii ont remplacé l'ancien vicariat apostolique dit de l'Orient.

Une université lres fameuse a été fondée à Quito en 1586 par Philippe II, roi d'Espagne, et sa bibliothèque est considérée comme la plus riche de la région. Il y a aussi en celte ville un collège tenu par les jésuites.

Guyaquil possédé l séminaire, 4 collèges cl 60 écoles catholiques avec une population de »390 élèves; Loxa ou Loja, 2 colleges.

L'ancien vicariat apostolique de l'Orient, ainsi nommé parce qu'il était situé à l'orient de la république, a été divisé, d un commun accord entre Léon XIII el le président Antoine Flores, en quatre vicariats : le premier, Napo, appartient aux jésuites; le second, Canelos el Macas, aux dominicains; le troisième, Mendez et Gualaquiza, a été confié à la société des salésiens; le quatrième, Zamora, aux franciscains. Le gouvernement de f'Equateur reconnaît a ces vicariats le droit de percevoir les dîmes et accorde à chacun d'eux un subside pour les Irais du culte. Ces vicariats qui, régulièrement, devraient dépendre de la Propagande, relevent au contraire de la S. C. des Affaires ecclésiastiques extraordinaires.

XI. Bolivie.— Ce pays, situé au sud de la république de l'Equ iteur, n'a point de débouché sur la mer. Il comprend 1334200 kilometres earns avec une population de 2325000 habitants dont 250 000 Indiens. Il se révolta en 1808 contre les Espagnols, mais ne constitua un Etal indépendant qu'en 1825, au congres de Chuquisaca, apres la victoire d'Ayachucu. En 1879, il s'engagea, en union avec le Pérou, dans une guerre malheureuse contre le Chili, qui lui a dicté les conditions de la paix en 1882. s'est empare des départements d Atacama et de Mejillones et de leurs ports, el a ôté ainsi à la Bolivie toute communication avec l'Océan.

La Plata est la ville métro|>ole. Elle a trois sièges sufragant». Chochabamba, la Paz et Santa Cruz de Sierra.

XII. PEROU. — Quand il était gouverné par les vice-roi» d'Espagne, le Pérou se divisait en haut Pérou et lia> Pérou. Le haut Pérou est devenu la Bolivie; le bas Pérou a conservé la dénomination de Pérou. Il a une superficie de l 137000 kilometres carrés et 3 050(MX) habitants, la plupart melis espagnols, outre 400000 Indiens, 100000 nègres et 30000 Chinois. Le Pérou ne s'insurgea contre l'Espagne, que lorsqu'une armée chilienne vint en quelque sorte le forcer a se déclarer contre la métropole. Il se constitua d'abord en république indépendante. l ue «cission sépara plus tard le haut Pérou du bi» Pérou. Les révolutions sont fréquentes au Pérou et li religion n'a pas a y gagner. LeSaint-Siège a dans ce pays un délégué apostolique dont la résidence est à Lama cl qui est chargé du Pc iqu, de la Bolivie el de

l'Equateur. Le gouvernement péruvien entretient de son côté un ambassadeur auprès du Saint-Siège. Cependant il vient de prendre une mesure contraire à la religion, en établissant le mariage civil. Comme nous venons de le dire, il v a encore de nombreux Indiens dans cette république et les franciscains espagnols ont la mission de les évangéliser.

Lima est la métropole du Pérou; il y a des évêchés à Arequipa, Chachapayas, Cuzco, Guanlanga, Iluanucof Puno et Trujillo.

Lima, la capitale du Pérou, fondée par François Pizzare en 1535, fui érigée en évêché le 19 mars 1537, et en archevêché le 11 février 1516: c'est la plus ancienne métropole de l'Amérique latine. Les auteurs font remarquer la richesse incroyable des églises principales de Lima, ou l'on admire des candélabres el des statues de grandeur naturelle, en argent massif. Lima a eu trois conciles provinciaux. Le premier cl l.* second, tenus en 1552 et 1567, ont laissé peu de traces. Le troisième, tenu en 1583 el présidé par saint Torrihio Alphonse Mogrovejo (canonjsé en 1726), est bien plus important parles nombreux canons qui y furent dressés. Us embrassaient toutes les obligations de la vie chrétienne el celles du ministère paroissial. Ils établissent des règles très sages non seulement pour la conduite des blancs mais aussi pour celle des Indiens. Ce concile a eu une grande influence sur la vie religieuse au PéroiL Lima a été la patrie de sainte Bose de Lima, qui mourut en 1620.

Arequipa, évêché érigé le 15 avril 1577, est, au point de sue religieux, la perle du Pérou. On l'appelle < la catholique Arequipa ». Il s'y trouve trois couvents d'hommes et trois de femmes. Les jésuites y ont un collège; les lazaristes dirigent le séminaire; les salésiens tiennent de s'y établir. Les frères de Saint-Jean-de-Dieu y ont un hôpital. — Guamnga ou Ay.iciucho possédé, de son côté, 2 congrégations religieuses, l séminaire et 2 collèges.

XIII. Chili. — Ce pays forme une immense bande de terre, limitée d'un côté par les flots du Pacifique, de l'autre par la chaîne des Andes. Il a en effet 4 200 kilometres de longueur, sur une largeur moyenne de 170 kilometres. Sa superficie est de 776 000 kilometres carrés, sa population de 3500(MK) habitants. Pour le conquérir l'Espagne dut lutter longtemps avec les habitants. La soumission complète n'eut lieu qu'en 1775. En 1810, les Chiliens recouvrèrent leur indépendance; ils retombèrent sous le joug des Espagnols en 1814. s'insurgèrent de nouveau en 1817 et assurèrent leur liberté en 1818 par la victoire de Mayo.

Les catholiques n'ont pas eu à gagner au changement de gouvernement. L'insurrection contre l'Espagne n'était pas uniquement un mouvement national : c'> lait aussi, sous une forme dissimulée, un mouvement contraire à la religion. La preuve en esl dans les persécutions sourdes, que les calholiqin*s ont toujours eu à subir depuis lors par l'influence des radicaux qui «Ont très puissants. l) y a quinze ans, Mk del Frate qui tait délégué apostolique à Santiago du Chili, ne dut son salut qu'à la fuite. Les relations sont moins tendues depuis lors. En 1898, le Chili a accrédite un représentant auprès du Saint-Siège; et celui-ci s'est décidé à y nommer de nouveau un délégué apostolique à Santiago.

Le Chili a l archevêché à Santiago et 3 évêchés qui font à la Conception, y Saint-Charles d'Ancud el à la Serena.

Santiago du Chili a été érigé en diocèse le 17 mai 1561 el en archovdthé le 21 mai 1840. En 1586, l'évêque Diego de Medellin cêlcbrı un synode diocésain; en 1607* un autre évêque, Perez de Espinosa, rige un séminaire. Il existe à Santiago 18 instituts religieux d'hommes, 23 de femme*, l université, 4 collèges, 29 écoles catholiques, avec une population de 8 440 élèves, — Le diocese de la Conception poi > de 10 instituis d hommes,

7 de femmes, 1 séminaire, 1 collège et 9 écoles catholiques avec une population de 10 000 élèves. Le diocèse de la Serena. 1 séminaire et 50 écoles catholiques.

Dans le nord du Chili se trouvent deux vicariats apostoliques, qui dépendent de la S. C. des Affaires ecclésiastiques extraordinaires : 1) un à Antofagasta, dans la province de ce nom, l'autre Tarapaca, dans l'État de ce nom qui appartenait avant 1821 au Pérou.

XIV. RÉPUBLIQUE ARGENTINE ET PATAGONIE. — En longeant la côte est de l'Amérique méridionale nous trouvons la Patagonie puis la République argentine qui confine avec le Chili et en est séparée par la chaîne des Andes. La République argentine a 2 780 400 kilomètres carrés. Pour une surface aussi considérable, elle n'a que 500 000 habitants. Mais ceux-ci augmentent tous les ans, par l'immigration dont la partie la plus considérable vient de l'Italie. Ce territoire, qui appartenait aux Espagnols, proclama son indépendance en 1818, mais ne put obtenir un peu de tranquillité qu'en 1853. Récemment la spéculation a déchaîné sur ce pays, qui a d'immenses ressources matérielles, une crise financière dite de 1890, dont il n'est pas encore remis.

Il s'en faut malheureusement que la religion chrétienne y soit florissante. La révolution de 1810 ne brisa pas seulement tout lien avec la métropole, elle rompit aussi avec l'Eglise. Le mariage civil fut admis et le prêtre obligé de ne célébrer le mariage religieux qu'après le mariage civil. Or les distances sont telles, le nombre des officiers de l'état civil est si peu considérable pour les besoins de la population, que les fiancés sont parfois obligés de faire 200 kilomètres pour trouver celui qui peut les marier. Pour des départements qui ont 170 kilomètres de long sur 10 de large, il n'y a qu'un seul officier de l'état civil. Beaucoup d'habitants se passent en conséquence du mariage civil, et ils se voient privés en même temps du mariage religieux. C'est une des grandes plaies dont souffre le catholicisme; car elle vicia la racine même de la famille.

Il n'y a pas cependant, de la part du gouvernement, d'hostilité ouverte contre l'Eglise. Toutefois, l'État ne s'en occupe point, ne rétribue aucun des ministres du culte, quoiqu'il se soit emparé des biens de l'Eglise. L'Argentin n'aime pas ce qui le gêne dans ses habitudes, et une profonde indifférence pour les choses religieuses est son mal caractéristique, celui dont il est le plus difficile de le guérir : la religion n'est pour lui qu'une chose de convenance; le baptême et l'enterrement à l'Eglise lui suffisent, le clergé ne se recrute guère dans ce milieu. Il est formé surtout d'Italiens et aussi d'Espagnols et de Français. Les évêques n'ont guère à se louer des prêtres italiens, car ils vont dans l'Argentine pour trouver des ressources plutôt que pour sauver des âmes. Les allures du clergé sont d'ailleurs très libres.

La République argentine a un archevêché, à Buenos-Ayres, dont dépendent 7 évêchés, Cordova, Saint-Jean de Cuyo, Parana et Salta, auxquels s'ajoutent Leon et Tucuman.

La lettre apostolique *In Petri cathedra*, qui établit ces trois derniers sièges (15 février 1897), dit que le traitement des évêques sera formé des allocations que le ministère des cultes de la république a constituées sur les fonds publics pour ces nouveaux sièges. S'il n'y a pas eu un concordat formel entre la République argentine et le saint-siège, il y a donc eu au moins un accord verbal; sans cela le pape ne parlerait pas des rentes établies par la république pour ces évêchés.

La Patagonie s'étend au sud de la République argentine. Elle comprend 776 000 kilomètres carrés, et la Terre de Feu, qui en dépend, 47 000. Elle fut évangélisée, mais sans succès, par les franciscains; en 1875, les salesiens y envoyèrent des missionnaires qui s'établirent sur le Rio Negro à Carmen. Dieu bénit leur dévouement, leurs œuvres se développèrent et Léon XIII put, le

15 novembre 1883, ériger le vicariat nord de la Patagonie. Le 26 du même mois, il érigeait le sud de ce pays en préfecture, confiée, comme le vicariat, aux soins de dom Bosco.

Le vicariat apostolique de la Patagonie septentrionale comprend la région des pampas et n'a pas de délimitations encore bien précis. « car toute la partie de la Patagonie centrale, qui est encore inexplorée, lui est jusqu'à nouvelle disposition attribuée. Le nombre des catholiques est de 90 000; il y a 3 000 protestants et on estime à 15 000 environ le nombre des indigènes qui se trouvent dans les régions inexplorées. Les missionnaires (salesiens de dom Bosco) ont 9 résidences principales et 15 stations secondaires. Ils sont en tout 36, avec 18 laïcs et 8 catholiques. Les Filles de Marie-Auxiliatrice ont 60 sujets destinées à trois orphelinats, 3 hôpitaux et 27 établissements d'instruction, avec 900 élèves. Le séminaire diocésain est à Buenos-Ayres et a 90 élèves.

La préfecture apostolique de la Patagonie méridionale ou australe comprend, avec la Terre de Feu, toute la partie sud de l'Amérique. Au point de vue politique, ce territoire est soumis en partie à la République argentine, en partie au Chili, et les îles Falkland dépendent des Anglais. Il y a 9 500 catholiques, 800 protestants et on estime à 5 000 le nombre des indigènes. La résidence du préfet est à Punta Arenas. Il y a 6 paroisses, 5 églises, 1 station principale, 10 secondaires, 20 catéchistes européens. Le territoire est à Santiago du Chili et renferme 50 élèves. Les écoles de garçons sont au nombre de 10 avec 200 élèves. Les Filles de Marie-Auxiliatrice dirigent 4 écoles avec 450 enfants. Il y a, en outre, 3 pensionnats pour garçons et autant pour jeunes filles. La résidence du préfet apostolique, Punta Arenas, est en même temps paroisse, et celle-ci offre la particularité d'être la plus vaste du monde entier. Elle a une surface de 195 000 kilomètres carrés, soit les deux tiers de l'Italie.

XV. Uruguay. — Cette petite république limitée au nord par le Brésil, à l'ouest par la rivière Uruguay, qui lui donne son nom, a 19 000 kilomètres carrés et une population de 788 130 habitants. Jusqu'en 1820 ce pays était uni à l'Eglise du Paraguay. Il fut alors rattaché au siège épiscopal de Buenos-Ayres. Son indépendance politique détermina la rupture de ces liens ecclésiastiques. Il avait été déclaré état indépendant en 1828 par un traité fait entre le Brésil et l'Argentine. Il obtint peu après du souverain pontife rétablissement à Montevideo d'un vicariat apostolique, qui fut, en 1879, élevé au rang d'évêché, mais le gouvernement ne cessa d'empiéter sur les droits de l'Eglise. L'époque la plus néfaste pour la religion fut la dictature de Santos. C'est à lui que l'on doit la loi sur le mariage civil n'ayant encore plus odieux par la défense faite au prêtre de baptiser aucun enfant qui ne serait pas inscrit sur les registres de l'état civil. N'osant procéder à l'expulsion pure et simple des congrégations religieuses, on décréta que leurs membres ne pourraient prononcer leurs vœux, qu'à l'âge de 18 ans. Mais ces lois n'obturent pas le résultat qu'on voulait atteindre. Aujourd'hui les congrégations sont relativement plus nombreuses à Montevideo qu'en aucun pays du monde. Il y a, en effet, 10 communautés d'hommes, et 8 communautés de femmes attachées à des établissements d'instruction, pendant que les sœurs de Saint-Vincent de Paul, de Notre-Dame de l'Huerto et les capucines se partagent le soin et l'assistance des malades.

L'évêque actuel, M^r Soler, a développé les éléments religieux qu'il avait entre les mains et préparé dans l'élément laïque une défense contre les persécutions à venir. Il a fondé des écoles provinciales, des conférences de Saint-Vincent de Paul dans toutes les paroisses de la capitale, des cercles catholiques d'ouvriers qui comptent plus de 1 000 adhérents, un grand club catholique. Il a obtenu, de concert avec le gouvernement,

l'érection de Montevideo en archevêché (19 avril 1897), avec deux "Utfraganls. Ces deux sieges ne *onl pas encore érigés. mais l'archevêque a avec lui deux auxiliaires qu'il destine à celle nouvelle situation. Montevideo possédé un grand séminaire du ige par les jésuites, et plusieurs collèges d'enseignement secondaire, tenus par des religieux.

XVI. Pakkgi λv. — *Le Paraguay* a une étendue de 210 (MJO kilometres carrés sur lesquels sont disséminés 700 CAM) h d iLints.

Le 2 février 1535, Pierre <le Mendoza s'établit à l'endroit où est aujourd'hui Bucnos-Ayres, puis, cherchant une communication par eau avec le Pérou, son lieutenant Avolas remonta le Parana, entra de là dans le Paraguay cl, le 15 août 1536, fonda la ville de l'Assomption. Cette ville devenait un évêché*le 1er juillet 1517. >e> jésuites étant venus au Paraguay, en 1609, formèrent sur la rive droite du haut Uruguay cl les deux rins du Parana les fameuses réductions, où 130 000 Indiens furent initiés à la foi chrétienne el a la civilisation. Charles III d'Espagne. abusé par les philosophes, donna l'ordre d'expulser tou> les jésuites, et voulut les remplacer par des franciscains, man ceux-ci. ne sacliant pa> l'idiome des Indiens, ne purent réussir; lrs Indiens retournèrent dans leurs forêts rl retombèrent mpidtsment dans l'état sauvage. Sur lrs réductions du Paraguay rt leur organisation, voit Sagot, *Li connuuniné au noui eau monde*, Paris, 1900.

Le Paragu.tv sc déclara indépendant le 14 mai 1801, mais subit.de 1824 a 1810, la plus odieuse tyrannie de la part de son président, Joseph Gaspar Francia. Il persécuta l'Église el chargea un prêtre de son choix d'administrer le diocèse aux lieu ct place de l'évêque n légué chez lui. Le président Lopez répara en grande partir lrs torts dr son prédécesseur et mourut rn 1862; mais son fils qui lui succéda persécuta cruellement lrs hommes de bien et s'engagea dans une lutte folle contre le Brésil, l'Uruguay et l'Argentine; cette guerre fut si malheureuse que la population fut réduite de 1000000 à 300000 habitants. L'évêque Palacios se jeta dans le parti du présid» nt qui, après l'avoir pris pour conseiller intime, lr fil fusiller en 1868. En 1879, Msr Aponie fut nommé évêque de l'Assomption. Son épiscopat marque le relèvement mor.il ct religieux du pays. Depuis le 21 septembre 1894, M0r Bogorin gouverne à son tour cette église. Il a dû lutter énergiquement contre le gouvernement «pii édicta, de la façon la plus inattendue cl la plus hâtive, le mariage civil. On rendait cette loi obligatoire le lendemain de κi promulgation. Or on n'avait pas perré a créer les bureaux de l'état civil nécessaires. Il s'ensuivait que les Paraguayens ne pouvaient plus se marier religieusement, puisque le mariage civil en vigueur avait la préséance, ni civilement puisqu'il n'y avait point d'officier dotal civil pour recevoir le consentement légal des époux.

Ces luttes contre l'Église ne sont pas demandées par b. pays. La situation religieuse serait assez satisfaisante m L clergé était en nombre suffisant pour le ministère. Il y a bien peu de curés de campagnes qui n'aient pas à leur charge deux ou trois paroisses el ne doivent desservir des territoires de 15 à 20 lieues de rayon. Les hommes vivent dans l'indifférence el laissent aux femmes les pratiques religieuses. On n'a réussi cependant à former à l'Assomption une conférence do Saint-Vincent de Paul. L's confréries de femmes sont nombreuses ct très florissantes. Il faudrait des établissements d'instruction, pour la jeunesse de* deux *ex< Il n'a qu'un pensionnai de Saint-Vincent de Paul avec 300 élèves, et l'college d'art* et métiers dirige par les «alésiens, qui a 200 élèves La presse (5 journaux) est entièrement entre les mains de la maçonnerie, mais l'évêque esprrre fonder bientôt une feuille catholique.

XA 11 Br ésil. — La découverte du Brésil est due a uu

lieutenant de Christophe Colomb, Pinzon, qui aborda au cap do la Consolation et en prit possession au nom du roi d'Espagne, L'année suivante h. Portugais Alvarez Cabrai, voulant éviter les courants de la côte d'Afrique, obliqua trop a l'ouest et se trouva, sans le savoir el le vouloir, sur la côte du Brésil dont i) prit possession au nom du roi de Portugal. De là conflit, apaisé par Alexandre VI qui traça sa fameuse ligne de démarcation dont nous avons parlé au commencement. Celle-ci donnait le Brésil aux Portugais, mais par suite d'une erreur de cartographie, car la carte qui servit à l'arbitrage avait mis le Bn sil 20 degrés trop à l'esL la? différend fut complètement terminé sous Philippe H en 1591. Ce roi d'Espagne, qui gouvernait aussi le Portugal, tira une autre ligne de démarcation qui conservait le Brésil au Portugal. Le calvinisme tenta de s'introduire au Brésil en 1566. Sous Philippe IV, en 16*24, les Hollandais s'emparèrent de la capitale du pays, niai* furent ensuite obligés de capituler; une autre Hotte hollandaise lit la conquête de Pernambuco cl soumit plus de la moitié du Brésil, mais les Hollandais ftirent ensuite définitivement chassés.

En 1807, les armées françaises s'emparèrent de Lisbonne. Le roi de Portugal, Jean VL s'embarqua pour Bio-Janeiro, capitale du Brésil depuis 1773, suivi de sa cour et du nonce apostolique, Mflr Caleppi. Lorsqu'il revint à Lisbonne, le roi laissa au Brésil son fils aîné, avec le titre <le prince régent; mais cela déplut aux Brésiliens qui proclamèrent leur indépendance, et donnèrent au gouvernement la forme d'un empire constitutionnel. Le 15 novembre 1889, une révolution militaire remplaça cet empire par une république.

Le Brésil a une superficie approximative de 8337218 kilomètres carrés; il est 16 fois plus étendu que la France. Mais la population est très clairserme. D'après les récentes statistiques, il compte 14333 915 habitants; sur ce nombre, 14 179615 catholiques, 1673 grocs orthodoxes, 19957 protestants évangéliques, 1 347 presbytériens, 122 409 protestants appartenant à d'autres socles, 809 musulman*, 1327 positivistes et 7 257 personnes ne professant aucun culte. La religion calholicpie esl donc celle de la lres immense majorité des Brésiliens, mais celle constatation faite, il ne faudrait pas en conclure que le Brésilien soit toujours el partout un bon catholique. H y a plusieurs causes qui y mettent ohtncle.

La prrmi« re est une cause commune à presque tous les peuple* de l'Amérique latine. Le clergé est malheureusement lres relâché. Le prêtre isole de ses confreres, vivant a six ou sept journées de marche d'un autre prêtre, habitant seul au milieu de populations de mœurs plutôt faciles, court trop de dangers, ct a trop peu de secours pour ne pas se laisser souvent entraîner sur la pente des passions. Il sait d'autre part (pie, soit effet de l'ignorance, soit pour lout autre motif, son ministère n'aura pointa en souffrir. Les fidèles recourent au ministère de leur curé sans en être empêchés par scs fautes personnelles, l'ne autre cause est la mainmise de la franc-maçonnerie sur le Brésil, non pas seulement depuis l'établissement de la république? actuelle, mais depuis l'empire philosophique et libéral de dom Pedro. C'est sous son gouvernement que les sectes firent décréter la suppression des communautés religieuses. C'esl aussi à la franc-maçonnerie qu'est due la violente persécution contre le* «-veque* qui défendaient au Brésil les droits de l'Église. Les plus célèbres de ces confesseurs sont Vital (iomalves de Oliveira, nommé évêque d'Olinda en 1871. «pii mourut exilé à Paris en 1887 et appartenait à l'onlre des capucins. Cependant le gouvernement entretient un ministre plénipotentiaire à Borne et le pape a un inlernonc<? à Bio-Janeiro.

Depuis quelque^ anné. s, la situation religieuse est d'ailleurs un peu améliorée.

Le souverain pontife *achanl combien sont rares les vocations ecclésiisliques' iu Brésil a adressé, le 18 sep-

tembre 1899, unn lettre aux évêques pour leur recom-
mander l'érection des séminaire* demandée déjà par
h* concile plénier dont nous avons parlé. Il insiste
sur ce point qu'il faut procurer â ces établissements
une maison «h campagne pour empêcher que les
jeunes gens retournent dans leurs familles pendant les
vacances : ce qui serait pour eux très dommageable à
cause des périls auxquels ils se trouveraient exposé*.
Abordant la question du budget des cultes, il dit qu'an-
ciennement le gouvernement rétribuait le clergé, mais
qu.iujonrd hui la charité des fidèles doit remplir ce de-
voir négligé par l'Etat. Il préconise à cet effet h forma-
tion de caisses diocésaines alimentées par lrs oblations
de* fideles, la contribution des cures riches qui existent
encore en diverses parties du Brésil, rt surtout la cn'a-
lion de confréries qui viendraient en aide au clergé.
Lr pape exprime encore le désir que le* prêtres s'oc-
cupent des œuvres dr presse, ne laissant point entre lrs
mains d'adversaires une arme qui peut porter des coups
si h rrildes; il ajoute qu'il serait désirable que lrs ca-
tholiques convaincus rt lrs membres les plus marquants
du clergé bnsilien pussent entre r au Parlement, pourvu
que ce ne fût point par ambition, mats pour procurer
h bien de la religion dans leur pays. Telle esl en quel-
ques mots relie lettre qui trace un programme d'action
au Brésil catholique.

Cè qui donne beaucoup à espérer pour le relèvement
religieux de celte contrée, c'rs! le nombre toujours crois-
sant de communautés d'hommes et de femmes qui
viennent s'y établir et y prospèrent Les bénédictins du
Br sil, qui n'étaient plus qu'une ombre, se recrutent de
nouveau. Les jésuites, les dominicains, les franciscains,
les lazaristes, les sdésien*, ces derniers surtout, se sont
énormément développés. Ils s'occupent de l'éducation
des jeunes gens. Ces instituts religieux envoient aussi
des missionnaires au milieu des Indiens encore païens.
Les sœurs de charité, les dames de Sion, l's francis-
caines de Hollande, les religieuses de Saint-Joseph de
Cluny, les sœurs Dorothee de Home se consacrent à
l'éducation des jeunes filles.

L histoire de la hiérarchie ecclésiastique du Brésil se
divise en quatre époques différentes. Le siege de Bahia
est fondé le premier, puis Innocent Xî.en 1676,érige les
dioci ses de Itio-Joneiro, Pernambuco et Maranhô (ce
dernier l'année suivante). C'est la première époque.
Cent ans apres, Berndt XIV, en 1716, fait une seconde
érection de diocese*. à Saint-Paul, Marianna, Goynz et
Cuyaba. Dans un· troisième époque I/on XII et Pie IX
font des érections isolées de quelque*-évêchés. Léon XIII
dans sa bulle *Ad universas urbis* «vclrsius, du 27 mai
1892, revient aux traditions de se» prédécesseurs. Il «Tige
Bio-Innoiro en métropole, fonde quatre évêchés nou-
veaux, les Amazone". Parahyba. Niciheroy ou Petro-
polis, et Curityki de Parana.

Le Brésil se trouve ainsi divisé en deux provinces
ecclésiastiques; Bahia, siège non seulement niétropoli-

tiin. mais encore primatial, qni a sons «a juridiction
Amazones ou Manaos, Belcrn de Para, Fortale/zt. Goy iz,
Saint-Louis de Maragnano. Ohnda el Parahyba Cette
province comprend tout le nord <lu Brésil. lx* *ud com-
pose la province ecclésiastique de Bio-Janeiro, qui a
sous sa dépendance Cupba, Cuntymba. Diarnanlino. Ma-
rianna ou Minas-Geraés, Petropolis, Saint-Paul. Saint-
Pierre de Bio-Grande, et Espirito-Santo.

Signalons à Bahia un séminaire diocésain. qui ne fut
fondé qu'au commencement du siècle par h franciscain
Damnse de Abreu Vieira; â Amazones ou Mnnaos. un
séminaire, une communauté religieuse et 105 écoles
catholiques; â Belcrn de Para, un séminaire, 6 col-
lège <, et 5 écoles catholiques avec une population de
1320 élèves; a Goyaz, 3 communautés d hommes, une
de femmes, et un séminaire; a Cnrityla do Parana,
•2 communautés île religieux. 3 de religieuses, I «< mi-
maire, 2 collèges et une école catholique contenant
350 élève*; â Petropolis, I college ct » écoles catholiques,
avec 380 élèves ;â Saint-Paul du Brésil, 7 communautés
d'hommes, » de femme*, I séminaire. 3 collèges el
36 écoles catholiques; a Saint-Pierre de Bio-Grande,
i communautés d'hommes 3 de femme-, I séminaire,
6 collèges «t 203 écnlvs. catholiques qui formeront la
base du renouvellement religieux de ce diocèse, grand
comme un royaume de l Europe.

XVIII. Vix f z ih .a. — Les territoires que l'on com-
prend sous le nom de Guyane française, hollandaise el
anglaise ne faisant point partie de l'Amérique latine,
nous les traversons el arrivons plus au nord, au VA-
nêzuêla. O territoire mesure l 913900 kilorn· très camk
(le double de h Franr»»), mais n'a qu'une population de
22B900 habitants II n-< ut des Espagnols le nom de
Vênêûuêla. ou p< lile Venise, à cause de la ressemblance
qu'offraient les lagunes de Maracaibo avec celles de
Venise et do Chioggia» H appartient aux Espagnol* ju-qu a
lb22. Ceux-ci ne se laissèrent pas arracher ces belles
provinces sans lutte, mais malgré leurs efforts l'indé-
pendance do cos l bits fut proclamée. Le Vênêzuêla fit
d «boni partie de ln république fédérative de Colombie
dont il constitua l'Etat oriental, puis devînt complète-
ment autonome en 1863. Il esl n gi par une constitution
élaborée en 1881.

Le pays form· une province ecclésiastique, celle de
Venezuela on Caracas, avec 5 sièges suffragante : Bar-
quisimeto, Calabozxo. Nueva-Guynna ou Angostura,
Merida et Zulia. l^ clergé riche sous la domination espa-
gnole a été dépouillé de scs biens sous la république,
ilui se contente de lui servir une rente.

XIX. Tar l fa i sTatistiq l k. — Presque loule* les
données de ce tableau nous ont été fuiirnies par Γ.Îη-
tiuann redt ûatfiro, Home, 1900. Nous avons emprunU
à Werner, *Chbis terrarum catholicus*, Eribourg-en-
Brisgau, 1890. les renseignements omis dans ΓΑηηι<υιο
rceb ^inAfico. Les chiffres tin's de Werner *ont suivis
d'une astérisque (*).

ARCHIDIOCÈSES ET DIOCÈSES.	DATE	POPULATION	PRÊTRES	ÉGLISES	
	« ¹ »	POPULATION	PRÊTRES	PAROISSIERS.	et réguliers.
	« ¹ »	POPULATION	PRÊTRES	PAROISSIERS.	et réguliers.
HAÏTI					
Arcidiocèse* de Port-au-Prince.....	1861	520	68	32	175
Diocèse du Cap Haïtien.....	1861	210620	34	21	59
Diocèse de Gonaïves.....	1861	110	15	9	20
Diocèse de Les Cayes.....	1861	300 000	30	22	93
Diocèse de Port de Paix.....	1861	35510	1	4	7
AMÉRIQUE LATINE					
Archidiocèse de Saint-Domingue.....	1547	582711	64	58	96
Archidiocèse de Santiago de Cuba.....	1803	299006	83	55	91

Anciens Diocèses et Diocèses	DATE	POPULATION	Prêtres	PAHOISMIS
	4 érection		M 'culicrrt	
	en mltropol*	catholique.	el régulier**	
	ou en dlocM *			
Diocèse de Saint-Christophe de la Havane. . . .	1787	1117000		
Diocèse de Portorico.....	1511	80000		
Archidiocèse de Port d'Espagne.....	1850	150000		
II Diocèse de Roseau.....	1800	50000		
II MEXIQUE				
I Archidiacre d'Antegucra.....	1891	891650		
Diocèse de Campèche.....	1895	100000		
I Diocèse de Chiapas.....	1538	271620		
Diocèse de Ixcatel (Saint-Jean-Baptiste).....	1880	116435		
Diocèse de Tehuantepec.....	1893	150620		
I Diocèse de Mérida (Yucatán).....	1519	304820		
Archidiocèse de Durango.....	1895	351600		
Diocèse de Chihuahua.....		241 400		
II Diocèse de Sinaloa (Culiacán).....	1884	250700		
I Diocèse de Sonora (Hermosillo).....	1779	130340		
Archidiocèse de Guadalajara.....	1863	810100		
Diocèse de Colima.....	1881	71 200		
I Diocèse de Tepic.....	1891	160000		
Diocèse de Zacatecas.....	1863	526 430		
Archidiocèse de Linares (Monterrey).....		251 200		
Diocèse de Saint-Louis de Potosí.	1854	481300		
Diocèse de Saltillo.....	1870	163640		
Diocèse de Tamaulipas (Ciudad Victoria). . .	1870	180700		
Archidiocèse (de Mérida) (Morelia).....	1863	101 464		
Diocèse de León.....	1863	1107116		
Diocèse de Saint-Jacques de Querétaro.....	1862	220600		
Diocèse de Zamora.....	1863	216 400		
Archidiocèse (de Mexico).....	1516	778969		
Diocèse de Chilpancingo.....*	1863	332887		
Diocèse de Cuernavaca.....	1891	160500		
Diocèse de Tlaxcala.....		987 436		
Diocèse de Tulancingo.....	1863	200000		
Diocèse de Vera-Cruz.....	1815	645750		
GUATEMALA, HONDURAS, COSTARICA, NICARAGUA				
SAN-SALVADOR				
Archidiocèse de Santiago de Guatemala.	1534	1387990		
Diocèse de Comayagua.....	1531	380690		
Diocèse de Saint-Joseph de Costa Rica. . . .	1531	215490		
Diocèse de Nicaragua.....	1531	350610		
Diocèse de San-Salvador.	1842	800900		
COLOMBIE				
Archidiocèse de Santa-Fé de Bogotá				
Diocèse de Antiochia.....	1563	600980		
Diocèse de Carthagène des Indes	1873	211315		
Diocèse de Sainte-Marthe.	1534	300250		
Diocèse de Medellín.	1531	137220		
Diocèse de Nariño-Pamplona. / .	1868	363710		
Diocèse de Panama	1835	250 480		
Diocèse de Pasto. . . . *	1534	210650		
Diocèse de Popoayan.	1849	315640		
Diocèse de Socorro.	1516	150630		
Diocèse de Tulima (Neiva)	1863	66000(?)		
	1891	231 (XX)		
	1880	750870		
Equateur				
Archidiocèse de Quito.				
Diocèse de Cuenca. .	1818	420 560		
Diocèse de Guayaquil.	1786	196930		
Diocèse de Ibarra.....	1837	95370		
Diocèse de Loja.	1865	100120		
Diocèse de Pucallpa.	1866	80530		
Diocèse de Rio-Bamba ou Bolívar	1871	78000"		
	1863	165640		

AIICIÜDIOCItsEM ET OIOCItsEJL	DATE <5/rt<U on en in4<r .pole ou en d «x» «4	PGFÜLATIÛX catholique	FRÉTÉE* */-0)1 irr» et régulier*	FARÔÎMES. EGLISES et chapelle
hou vis				
Archidiocèse de La Plata.....	1609	366 .Vu		
Diocèse de Chochabamba.....	1847	200320		
Diocèse de La Paz.....	hos	680950		
Diocèse de Sanla-Cruz de Sierra.....	1CÔ5	250190		
PÉROU				
Archidiocèse de Lima.....	1515	606900		
Diocèse de Arequipa.....	1577	270 460		
Diocèse de Chnclmpoyas.....	1805	95720		
Diocèse de Cuzco.....	1536	450680		
Diocèsb de Guainanga ou Agachucho.....	1612	200610	120·	
Diocèse <le Huanuco.....	L<)	288100		
Diocèse do Puno.....	ISñl	260840		
Diocèse de Trujillo.....		580900		
CHILI				
Archidiocèse de Santiago du Chili.....	1810	! 153780		
Diocèse de ki Conception.....	1563	835790		
Diocèse de La Serena.....	1840	250530		
Diocèse de Saint-Charles d'Ancud.....	1810	848970		
RÉPUBLIQUE ARGh\NTt\NE EI PARAGUAY				
l\rchidiocèse de Buenos-Ayres.....	1S66	1537680		
Diocèse de Cordova.....	1570	INI720		
Diocèse de la Plata.....		luoouo		
Diocèse de Parana.....	1859	615960		
Diocèse de Salta.....	1806	816500		
Diocese de Sanla-Eè.....	1897	89000		
Diocese de Saint-Jean de Cuyo.....	1834	0.0820		
Diocèse de Tucumÿn.	1897			
Diocèse de l'Assomption (Paraguay).....	1547	00000		
PATAGONIE				
Vicariat apostolique de la Patagonie septentrion de.	18S3	90000		
Prélecture apostolique de la Patagonie méridionale.	1883	9500		
URUGUAY				
Archidiocèse de Montevideo.....		788130		
BRÉSIL				
Archidiocèse primatial de Bahia ou Saint-Sauveui	1676	2060900		
Diocèse d'Amazones ou Manaos.....	1892	400170		
Diocèse de Belem de Para.....	1719	600580		
Diocese de IOrlale//a ou Ceara.....	1851	955680		
Diocèse de Goyaz.....	1826	600870		
Diocèse île Saint-Louis de Maragnogno.....	1677	660950		
Diocèse d'Olinda ou Pernambuco.....	1676	19017)00		
Diocèse de Parahxki.....	1892	700890		
Archidiocèse de Bio-Janeiro.....	1892	2051620		
Diocese de Ciiyalxi ou Cujaba.....	1826	100 460		
Diocese de Curityba de Parana.....	1892	600830		
Diocèse de Diamantina.....	1831			«K»
Diocèse de Marianna ou Minas-Geraes.....	1745	1500000’		258
Diocèse de Nictheroy ou Pclropolis.....	1892	101! 170		
Diocese de Saint-Paul du Brésil (Portalore). . . .	1715	1802690		
Diocèse de Saint-Pierre de Bio-Grande.....	1818	1203710		
Diocèse de Spirito-Santo.....	1895	100000^?)		
vé né z u é l a				
Archidioct.se de Venezuela ou Caracas.....	1803	425 i 10		
Diocese de Barqiisimeto.....		528215		t 10·
Diocèse de ..	1863	21013U		
Diocese de Nueva-Guyana ou Angostura.....	1790	400600		
Diocese de Merida.....		425630		
Diocèse de Zulia ou Maracaibo.....	1897			

t'oe partie de nos rrn^rifm^rncnLs sur l'Amérique Intinn nnus ont eh f omis soit par les observation* persenncUcM quo nous avons fini»- dans not* voyages en copays, ikdt par n-» entretien* avec tes évques qui «.^Utaient a Rome nu concile plénier do l'Amérique latine, un peut consulter (.haulmer. l.- ni Monde ou rAmérique chrétienne, 2 t. en l vol. ln-12, Paris. 1650-11)63; IUvil», Tealro ecclrsiushco de la prtmificu lglr-ta de las India» Occidentales, 2 vol. in-fol., Madrid, ICAtMtàB; Bourg ing. Histoire des misdons d'Amérique, Paria, 1C54; Fpaguirre. interests catolicgs rn America. 2 vol. in-*. Parie, 1859; Geronimo de Mendieta, Historia ecclesiastica Indiana e*crita at fin dr siglo m, Mexico, 4870; Fablê, fihî y esentosdr Fray Dartholomé de las Coail», Madrid, 1880; Restrepo, hi JglCeia yet Entado, Bogota; L Marroquin, his caeas rn λi4 panto (Ojc.nh tobroy la lglr *»a en Colombia), Bogota; Jose de Satpa Amado, Historia da Kgrrja catholica rn Portuyat, lirajriL., Port»; lb m.rr, ColPcciom dr hutas, brront, y otros documentes relativos a bi Igtesia de America, Paria; Mende-de Almeida, Direito civil rccb'idastlco Ihazileiro rm rrlaeôur» com o dircilo canonico, Hlt»-de-Janciro, 18Γχ); dudica de la comisaria general de la ordrn Francescana m lu rrpública Nr ricana, Gnadahxara, 1SK»; Orbis acrayhicu», Qusracubl, 1887; Franciscaliun missionum descriptio, Quamctlii, JXK3; II. P< n z, hi compaîiia de Jr»us en America de 18t'>t baida htientra* dins, Valladolid; Gams. Serirx rjiiecoporum Fccb'ur catholicae, Raii^bnnne, 1873; Werner. Orbis terrarum catholicus, Friboiirg-cn-llri^gau, 1830; Annal-» d.* la propagation de bi foi, 183\$ h.j.; Is» Missions Catholiques, Lyon, IstX-q.; Kirch>'nle.rik<m, t. I, FribourgMm-Rrisgnu, 1882, art. Anv nka, pr J. Spilttrnann; Mornni, Dizi^mtrio di rrudi-Zion-, Vcni-e. 18W, 1841; Ch. Kgreinunt, Lanm-e dr l'Église, lKM «q.; Acftf et décréta concilii plenarii Amrricse latm.r, avec l'apirndice. qui donne tous les doaiments [N>ntieeaux qui init re lent i'Xm/rique latine, et l'éloge funèbre de t'v* qu-premeocé au omeile par M.'Montes de Oca,2 vol. in «., Rome. 19H).

P. Termoz.

AMES Charge d»). — I. Drflnition.il. I; precs. HL De voies qu'elle comporte. IV. Qualités qu'elle exige.

L Diimtion. — On appelle charge d'âmes, en latin *rura animarum*, le devoir imposé â des clercs, séculiers on réguliers, en raison d'un titre ou bénéfice qui hilir est conf» r<., de veiller rt de pourvoir au bien spirituel des fideles soumis â leur juridiction. On dit. en conséquence, qu'un bénéfice esl avec charge d'âmes, quand le b« nêficier est tenu,en vertu de son livre même et non par une simple délégation, de s'occuper de la direction rt de la sanctification des âmes.

II. Espèces. — *Première division* : Li charge d'âmes est *pleine* ou *partieUe*. — Elle est pleine ou du degré supérieur, quand elle comprend non seulement la juridiction de for interne, c'est-ù-dire la prédication de la parolede Dieu el l'administration des sacrements, mais aussi la juridiction de for externe,c'est-à-dire le pouvoir judiciaire et coercitif. Elle est partielle ou du degré inférieur, quand elle ne comprend que la juridiction de for interne vt ne pourvoit au bien des âmes que par des exhortations ou monitions et par les sacrements.

Le souverain pontife a la charge d'âmes pleine dans tout l'univers catholique. De même l'evêqtiv dans son diocèse, et avec lui ses vicaires généraux puisqu'ils exercent dans tout le «liocese la juridiction meme de fêvêqiie. Le curé n'a que la charge d âmes partielle dans sa parois^.

Mais il faut remarquer avec Bouix, *De paracho*, Paris. I&O, p. 178. que dans le langage adopté par les moralistes et les canonistes, quand on parle de la charge d'âmes suns autre explication, on l'entend de la charge d'âmts p.irtiidle. Et c'est ainsi (pie nous l'entendrons Qous-m« me dans la suite de cet article.

Observons encore que c'est de la charge d âmes, *cura anmiarum*, qu'i-st venu le nom donné dans notre langue au titulaire d'un bénéfice paroissial, lc curé.

Seconde divisum : La charge d'âmes peut être *habituclle* ou *actuelle*. — Elle est habituelle quand elle appartient a un titulaire, qui ne peut l'exercer, mais elle doit pourvoir â ce qu elle soit exercée par un autre. Elle est actuelle quand le titulaire l'exerce de fait.

Si unr église cathédrale e-t rn même lrmpe« paroissiale, le chapitre a la charge dûmes habituelle. Il ne peut exercer par lui-même, en corps, lrs actes de la juridiction de for interne, mais il doit nommer < un vicaire capable », *idoneum vicarium*, <pn d'office prêche la parolede Dieuctadministre les sacrements aux fidèles. Concile de Trente, sess. VII, c. vu. *De reformatione*. A cet ecclésiastique appartient la charge d'âmes actuelle, car en fait c'est lui qui exerce tous les actes dr celte charge, et malgré le nom qu'on lui donne de vicaire du chapitre, c'est en vertu de son office ct en son nom personnel qu'il les exerce. C'est lui par conséquent, rt non le chapitre, qui est curé dans le sens propre et rigoureux du mot. Bouix. *loc. cil.*

III. Devoirs qui comporte la charge h'âmes. — Nous rappelons qu'il s'agit de la charge d'ames dans son sens restreint qui est le sens usuel Nous ne parlerons donc pas des pouvoirs de juridiction externe, niais seulement des devoirs du pasteur qui ont pour objet la sanctification particulière des Aines. Voici ces devoirs énumrrvs par le concile de Trente, sess. XXIII, c. f, *De reform.:* Il est commande de précepte divin, à tous ceux qui ont charge d'âmes, de connaître leurs ouailles, d'offrir pour elles le saint sacrifice, de les nourrir par la prédication de la parole divine, (administration des sacrements et l'exemple de toutes les bonnes Œuvres, de prendre un soin paternel des pauvres et autres malheureux, ct de remplir toutes les fonctions pastorales. »

Parmi ces devoirs, il y en a que nous pouvons appeler directs parce qu'ils découlent nécessairement et immédiatement de la définition même de la charge d'âmes, et d'autres que nous appellerons indirects, parce qu'ils sont comme des corollaires des premiers.

I. hA'VO/ns *DHIKCIL* — ln *instruire les fab les*. — L'instruction des fidèles doit prendre deux formes, d'après le concile de Trente, sess. XXIV, c. iv, *De reform. :* h prédication el le catéchisme.

La prédication de la parole de Dieu est une obligation personnelle pour le pasteur. Toutefois s'il est légitimement empêche de porter lui-même la parole a son peuple, il peut, et il doit, se faire remplacer par une personne capable. Sess. V, c. 11, *De reform.* — Quand faut-il prêcher? « Au moins les dimanches et jours de fêtes solennelles. > *Ibid.* L' concile ajoute, sess. XXIV, C. tv, *De reform.*, que si les évêques le jugent opportun, ils pourront ordonner que les curés a enseignent les saintes Écritures et la loi de Dieu, dans le temps des jeûnes du Carême et de l'Avant, tous les jours ou au moins trois fois par semaine ». — L'importance et la gravité de cette obligation ressort avec évidence de la sanction suivante : « Si des bénéficiers, malgré les avertissements de leur évêque, manquent pendant l'espace de trois mois au devoir de la prédication, ils pourront y être contraints, au gré de l'évêque, par des censures ecclésiastiques ou d'autres peines, à tel point que, «i l'évêque le juge expédient, ils pourront être privés d'une partie des fruits de leurs bénéfices qui seront donnés comme une juste rémunération â un autre qui les suppléera jusqu'à ce qu'ils viennent à résipiscence el remplissent leur devoir. » Sess. V, c. n, *De reform.*

L' catéchisme est renseignement familial des éléments de la doctrine chrétienne aux enfants, « Les évêques veilleront â ce que, dans chaque paroisse, au moins lps dimanches et jours de fêtes, les rudiments de li foi ct les préceptes de l'obéissance envers Dieu et envers le** parents, «-oient enseignés avec soin aux enfants par ceux â qui cette charge incombe; et. s'il en est besoin, ils pourront recourir aux censures ecclésiastiques pnnr assurer l'accomplissement de ce devoir. » Sess. XXIV, r IV. *De reform.*

Administrer les sacrements. — Ceci, disent tous les moralistes, est une obligation de justice rigoureuse-

Il y n comme un contrat entre le pasteur et les fidèles. Le pasteur a droit en vertu de ce quasi-contrat, de percevoir les fruits de son bénéfice, ><lon les regie* du droit commun ou du droit particulier dr chaque peys; niais les fidèles ont un droit correspondant de recevoir les secours spirituel* qu'ils réclament.

Li gravite du péché commis par un run qui manquerait a son devoir d'administrer les sacrements, doit être appréciée en tenant compte, d'une part de la nécc-«ité ou «le l'utilité du sacrement réclamé ou atb ndu par le lldèlv, d'autre part de* difficultés pratiques que le prêtre peut alléguer pour excuser sa négligence.

<>n sait qu'il y a de* sacrements nécessaires de nécessité de moyen, le baptême toujours, la pénitence et l'extrême-onction en certains cas. Ces sacrements, un cur.* est obligé *sub'gravi*, d« les administrer en cas de nécessité, même au péril de <i vie. Benoit XIV, *Dé synodo dūrccsana*, I. III, c. xix, *Opera omnia*, Venise, 1767, t. xn. p. 168. Serait-il obligé, au risque de sa vie encore, de confier les sacrements dont la réception n'est pas aussi absolument nécessaire? Nous ne le pensons* pas, d'accord en ce point avec beaucoup de l'on< wleurs dont l'opinion est qualifiée par -aint Liguori *Kiéle probabilis. Theol. mor.*, I. VI, n. 233, édit. Vives, Paris, 1883, t. m, p pi-j.

Mais un risque si grand pour le prêtre est une hypothèse exceptionmudle. I n temps ordinaire, un curé commettrait une faute mortelle s'il refusait les sacrements qui lui sont demandés, soit à l'heure de la mort, soit dans une maladie dangereuse, soit au temps pascal, soit pour se préparer à quelque grand événement d«? la vie, par exemple au mariage. Il y a en effet, dans les circonstances que nous venons d'énumérer, une obligation grave pour les tideles de demander les sacrements. Il ou pour le prêtre obligation corrélatrice, grave aussi, de donner ces secours spirituels à ceux qui en ont besoin.

L'obligation du prêtre reste grave encore en dehors des circonstances indiquées, quand les fideles demandent les sacrements par dévotion et pour l'utilité de leur fune. Nous supposons, bien entendu, une demande raisonnable. Ceci est l'enseignement commun rappelé par saint Liguori, *loc. rit.*, n. 58, p. 36, qui ajoute cependant : < Il n'y aurait que péché véniel, si le cure refusait seulement, une fois ou deux, d'accorder les sacrements en dehors des circonstances où ds sont nécessaires. »

Nous avons parlé de la stricte obligation. Le bon pasteur fera plus évidemment. Il sait que la fnspiation des sacrements est le moyen le plus efficace tie sauvegarder cl <le développer dans une paroisse le véritable esprit chrétien, la foi vive, les mœurs pures, l'amour de hieu et du prochain.

3' O/frir le saint sacrifier. — Q. troisième devoir de la charge pastorale comprend deux parties : célébrer le saint sacrifice et rn appliquer le fruit spécial pour les fidèles.

Tout chrétien non empêché doit assister à la messe, autant que possible dans sa paroisse, les dimanches et jouis de fêtes de précepte. h'ou obligation indiscutable pour le curé, de célébrer ou faire célébrer par un autre le saint sacrifice, dans l'église paroissiale, en ces jours. Une seule infraction non justifiée a ce devoir serait péché mortel. — Le curé pourrait encore être tenu accidentellement. en vertu de sa charge dames, de célébrer on faire célébrer la sainte messe en dehors des jours d'obligation. quand, par exemple, il y aurait urgence de porter le viatiquim a un malade cl que pour cela il faudrait consacrer les saintes espèces.

Mais de plus, le pasteur doit offrir le divin sacrifice pour ses ouailles, a certains jours. Ce* jours sont les dimanches et les fêtes dites d obligation. Benoit XIV, *Const. f'iim semper*, 19 août 17H, *llullarium*, t. I, Venise, 1778, p. 16i. Et il faut entendre ici par fetes d'obligation les fêtes déterminées par la constitution

Universa du pape Urbain VIII. 13 septembre 1612, *fart-larium romanum*, t v, Luxembourg, 1712. p. 37x. quand même ces fêtes auraient cessé d'être pour les fidèles des jours chômés.

L'obligation de dire la messe pro pojrruU e«t a h fois personnelle et radie. Elle est personnelle en ce sens que le curé doit la dire lui-même, a moins d'une excuse canonique. Sont réputées excuses canonique, une maladie grave, l'absence légitime, l'obligation de chanter la rne«se conventuelle, la dispense du supérieur. Cette obligation est en même trmp* réelle, c'est-à-dire que si le cun* est légitimement excusé de dire lui-même h messe *pro populo*, d doit la faire dira par un autre prêtre au jour fixé; et <il ne s.-ud pis Lut suppléer par un autre, il resterait obligé de la dira lui-m<*me le plus tôt possible.

En n*gle générale, la me-se pour h's paroissiens doit « Ira dite dans l'égli^» dr paraisse. Touhdol., «i un curé était absent pour cause légitime, il .satisferait a *on obligation rn disint la pour son peuple dans l'église du lieu ou il est dr passage. Marc, *Institutiones morales*, n. HifM>. Rome, 1889, L n. p. KI-IL3

fi. obvoirs ixotnrcTy. — Les devoirs que nous tenons d'expliquer en appellent d uitras comme conséquences» savoir : h residence, la visite des paroissiens, le bon exemple.

1. *La réfidenr.* — Comment prêcher, administrer les sacrements célébrer la paroissiale, si le pasteur ne n-side pas parmi ceux dont il a la charge? Au-i n y a-t-il pas d obligation sur laquelle les saints canons reviennent avec plus d'insistance. Rappelons seulemi nt du concile df? Trente, le litre du c. t. *De reformatione*, sess. XXIII : *Hectonn rcrlextamni in resiib^ifa negligentia tarir rorrri fur; animarum curie providetur.* Le prescriptions du saint concile ont été renonvvlces par Benoit XIV, const. *Ubi primum*, 3 décembre 1710, *Bullarium*, t. t, p. 2.

La pn'sence du pastimr panni les siens doit être à li foi* matérielle vt formelle, disvmt les auteur*. Marc, *lue. cil.*, n. 2266, p. 696. Cela signifie d'abord que quiconque a charge d'âmes doit avoir sa demeure dans les limites du territoire qui lui est confié, mais ensuite qu'il doit, en v recidant, s'occuper d'une manière utile do sa charge pastorale.

Toutefois le concile de Trente, *lor. rit.*, reconnaît qu'il peut y avoir des causes l gitimes d'absence, savoir : la charité chrétienne, une nécessité pressante, l'obéissance aux supérieurs, futilité évidente de l'Église ou d« l'État. Mais si légitimes que soient e s causes, un cure qui s'absente doit obtenir l'approbation de -on évêque; il doit aussi, avec l'assentiment de l'évêque, pourvoir par un remplaçant au bien spirituel do scs paroissiens, l-cs payeurs qui auraient enfreint c«.* règle* pourraient être frapp.*, par leurs supérieurs ordinaires, des censures ecclésiastiques et d auln.* fM'ines, p.irticuhvrement par la privation lies fruits de leurs bëii lice*. *Ibid.*

2. *La visite des paroissitms.* — L. bon pasteur connaît scs brebis. Comment le cnn* connaîtra-t-il ses paroissiens, tou* scs fkiroissiens. s'il ne va pas û eux?

Mais celte obligation est phi* particulièrement urgente quand il s'agit des malades. Voici, à ce sujet, l'enseignement du Rituel romain, au chapitre *Dr rtsifatume et cwm ui/irmoruni* : « la» cure doit se souvenir particulièrement, que cc n'est pas la moindre portion de sa charge de *'<nvuper des malades. En conséquence, sitôt qu'il saura qu'un des fidèles commis à scs soins est atteint par la maladie, il n'attendra pas qu'on l'appelle, mais il ira de lui-même vers ce fidèle, el il ira non seulement une fois, mais souvent, aussi sonvçnt qu'il sera nécessaire... Bans ce.* visites il se préoccupera avant tout du bien spirituel des malades, el il mettra toute sa vigilance a les conduire dans la voie du salut el â les soutenir el protéger contre les embûches du démon par les

secours salutaires de notre sainte religion. » Suit le détail des conseils de prudence qui permettront de conférer au moribond, en temps utile, les sacrements de pénitence,eucharistie, extrême-onction. Quand le malade a reçu tous les sacrements, le pasteur ne doit point pour cela cesser de h* visiter. Il doit a l'occasion lui renouveler l'absolution, le préparer encore à la communion, le soutenir enfin jusqu'au dernier moment. Bouix, *De parochio*, p. 58L

3^{re} Le *bon exemple*, — Un mot seulement de ce devoir. A quoi servirait la predication sans le bon exemple du prêtre? Si celui-ci dément par sa conduite l'enseignement qu'il donne aux fidèles, son ministère sera stérile, ses exhortations vaines, scs bénédictions sans fruits. Aussi aurons-nous à mentionner les qualités morales, parmi celles que requiert la charge dames.

IV. Qualités requises. — C'est encore au concile de Trente que nous empruntons l'énumération de ces qualités : « Que personne désormais n» soit promu à des dignités quelconques auxquelles est attachée la charge d'âmes, s'il n'a atteint au moins sa vingt-cinquième année, s'il n'appartient à l'ordre clérical, s'il n'a la science nécessaire pour remplir sa mission, et s'il n'est pas recommandable par l'intégrité de scs mœurs. » Scsi. XXIV, C. XII. *D- reform.*

1^{re} Age. — Il faut, d'après le texte que nous venons de citer, que la vingt-quatrième année soit accomplie et la vingt-cinquième commencée : *Saltem vigesimum gutum star. ætatis annum attigerit*. Déjà d'anciennes constitutions avaient formulé cette règle, particulièrement la constitution *Licet canon*, publiée par Gregoire X. au II^e concile de Lyon, 1271. *hi* 17 *Decretal.*. I. I, lit. VI, *De electione*, c. 14. D'après ce décret, la promotion qui serait faite d'un sujet avant l'âge fixé, à un bénéfice avec charge d'âmes, serait nulle de plein droit Toutefois le souverain pontife peut donner des dispenses.

2^e *Ordre clérical*. — Un décret d'Alexandre III. *Præterea, Decretal.*, I. I, lit. xiv, *De ictate et gualitate*, c. 5, exigeait le sous-diaconat, à moins de dispense, pour la promotion à une église paroissiale. Ce décret a été réformé depuis, par un autre de Boniface VIII, «Si *pro clericis, in* 17 *Decretal.*, I. III, tit. iv. *De præbendis*, c. 8, qui n'exige plus les ordres sacrés. Quelques auteurs ont soutenu que, d'après Boniface VIII, les ordres mineurs seraient requis. Il faut reconnaître que le texte de la constitution n'est pas explicite à ce sujet. Mais la jurisprudence de la S. C. du Concile fait loi, et il est certain qu'elle n'exige pour les nominations aux cures, que l'étal clérical ou la simple tonsure. Bouix, *loc. cit.,p. J&>*. Il faut ajouter que celui qui a été pourvu d'une paroisse avant d'être prêtre, doit demander et recevoir le sacerdoce dans l'année qui suit son entrée définitive en possession. C'est l'affirmation de tous les canonistes, fondée sur les anciens décrets que nous avons cités et auxquels le concile de Trente n'a pas apporté de modification.

3^e Science. — Pour prêcher le dogme et la morale, pour administrer les sacrements, le pasteur des âmes doit être instruit dans la théologie el la liturgie sacrée. C'est pourquoi le concile de Trente exige des examens * rieux par voie de concours ou autrement, de tous ceux qui veulent être nommés à des cures. Sens. XXIV, c. x v iii, *De reform.* Les titres de docteur ou de licencié dans une faculté canonique ne sont pas requis par le droit commun.

4 *Qualité/ morales*. — Il nous suffira de citer ces lignes de la constitution *Cum semper*, adressée par Benoît XIV, à tous les évêques du monde catholique, *loc. cit.* : s II « st souverainement important que vous remettiez le soin des âmes a des hommes, qui par leur doctrine, leur piété, leurs mœurs pures et l'exemple éclatant de leurs bonnes œuvres, puissent si bien édifier les autres, qu'on dise d eux en toute vérité qu'ils sont la

lumière et le sel du peuple, i'eux-là sont en effet vos premiers auxiliaires pour former le troupeau qui vous a été confié, h* gouverner, le purifier, le diriger dans la bonne voie, le fain* avancer dans la vertu chrétienne. Comprenez donc combien il vous importe de choisir pour la charge pastorale, ceux que vous jugerez sagement devoir gouverner les fidèles avec fruit. »

Concile de Trente, *De reformatione*, hess. V, c. n; VI, mv, VII, i-vin, MU, xiv; XIV, i iv. µ ; XXI, iv-vi; XXII, i XXIII. i. XXIV. IV, M. VH Mil. xvii, xviii; XXV, xvi Benoit XIV, diverses constitutions qu'on |eut votr Indiquées dans les tables du Bullniro selon l'onlro des Décrétale., seul les titres : *De vifti et honestate clericorum, De clericis nun residentibus, De parochiis, De celebratione missarum*, etc., Venise, 1778, t. I, p.9-11; Pallolini, *Collectio conclus, ct résolut. S. C. conc. Tridrntmi*, I. XIV, Homo, 1889, v. *Parochus*; Muhlbauer, *Thesaurus resolutionum S. C. Concilii*, Munich, 1883, v *Cura animarum*, t. IV, p. 778-900; Barbosa, *Dr oficio el potestate parochi*, Lyon, 1688; Sœtler. *De officiis sacerdotalibus ct pastoralibus*, dans Migno, *Thcoloqix cursus*, t. xxv. Parie, 1840; Bnuix, *Tractatus de parochio*, Paris, 1880; Berardi, *Theologia pastoralis seu de parochio*, Facnza, 1890; Dieulin, *La bon curé*, 2 vol., Nancy, 1864; Frassinelti, *.Uanucl pratique du jeune curé*, traduit en français par F.-X. Mariette, Paris, 1877. Tous les canonistes au titre *Dr parochis*, et, s'ils suivent l'ordre des Décrétale., dans le commentaire du livre III, particulièrement : SchmoUgruebvr, *Jus ecclesiasticum urriirrrsmn*.Borne. 18-H.t. vi (III, 2); Icard,*Pr^drctionet juris canonici*, Puris, 1875, t. i; Crni^on, *Manuale totius juris canonici*, Pari», 1885. t. n; Grandclaude, *Jus canonicum juxta ordinem Decretalium*, Paris, 1882, t. II; Santl, *Prxlectioncs juris canonici*, I. III. Batisbonno, 1806; Deshayes, *Memento juris ecclesiastici*, Paris, 1897. Tous les moralistes, nux traités *De prTcrptis particularibus*, ou *De ordine*, particulièrement: S. IJguori, *Theologia moralis*, I. IV, c. II, édit. Paris, 1878, t. iv; *Homo apoeloUcus*, tr. VU. c. iv, Paris, 1884, t. u; Scavini, *Theologia moralis universa*, Puris, 1855, t. i; Gousset, *Théologie morale*, Puris, 18(d, L π; D*Annibale, *Summula theologia moralis*. Milan, 1889, l. m; Udiinkulil, *Theologia moralis*, Fribourg-en-BrUgau, 1888, t. n; Mare, *Institutiones morales*, Borne, 1889, t. n; Ballerini, *Opus theologicum morate*, Pr.iti», 1891, t. tv; Génicot, *Theologia moralis institutiones*, Louvain, 1898, t. ii.

A. Beugnet.

AMICI (d* Barthéloml, jésuite italien, né à Ncttuno, l'ancien Antiurn au royaume de Naples, en mai 1560, admis dans la Compagnie de Jésus le 19 juillet 1581, enseigna dix ans la philosophie et huit ans la théologie à Naples. H y mourut h* 7 septembre ou le 17 novembre 1649. — *De aliquibus principiis continunibus philosophis ct theologis libris tribus distinctus*, Napk st 1638 161i m fol . 3 vol

Do Backer ct Sotnmervogcl, *Bibl. tic la C* de Jésus*, t. I, col. 279-280.

C. SOMMERVOGEL.

AMICIS (do) Ovido, jurisconsulte piémontais, auteur d'un traité: *De primatu Ecclesia* tam ni spiritualibus gnam in temporibus, dédié* au pape Urbain \ 111.

Màreri, *Dictionnaire historique et critique*.

V. OIILET.

AMICO François, J. Mille italien, né a Cusenza, ancien royaume de Naples, le 2 avril 1578, admis dans la Compagnie le 27 octobre 1596. enseigne les humanités, cinq ans la philosophie, vingt-quatre ans la théologie à A<piila, Naples, Gr.itz et Vienne, fut pendant neuf ans appliqué à la prédication, cinq ans chancelier de l'université de Gratz, quatre ans préfet des études el mourut à Gratz le 31 janvier 1651. — G'ursux *theologici juxta scholasticam hujus temporis societatis Jesu Methodum. Tomus primus*, Vienne en Autriche, ltxIO, in-fol. Il ne parut que ce volume de cette édition. Il parut *secunda editio auctior*, Douai, 1610. et fut suivi de huit autres volumes; le neuvième, sans date, a une approbation de 1649. Une *editio tertia* parut à Amers, 1650, en neuf volumes in-fol. Des bibliographe^ signalent une seconde é<lilion du t ni, Douai, 1615, ■- du t. v, Anvers, 1650, — de i. vm, Col< gi L Le cimjuicme vo-

lump : *De jure cl justifia*, fut déferé à la S C. de l'index, qui y censura trois propositions (18 juin 1651); elles furent plus tard condamnées par Alexandre Vil (n. 17) et Innocent XI (n. 82 et 33). Un décret du 6 juillet Hkm permet la lecture du volume» quand il aura été corrigé, D'après Solwel. l'édition d'Anvers. 1650, n'auralf déjà plus les trois propositions en question La faculté de théologie de Louvain lança, le 6 septembre 1619, contre elles une censure, dans laquelle l'auteur est nommé le P. Ami. Pascal les a aussi critiquées dans sa 7. Provinciale. Le P Patuzzi, dominicain, publia : *Storia d'un fallu del Padre Amico Gesmta... tradotta dal francese*, au t. II, p. 3-12. de ses *Ovserrazioni dt Eusebio Eraniste... diretle al P. Zaccana*, Venise. 1756, in-8% 2 vol.

De Hacker cl Sommervogel, *Dibl. de la C- de Jésus*, U i, col. 280-282.

C. SOMMERTOGEL.

AMINTA Philippo, dominicain italien. On a de lui *Epitome absoluta ac novissima de locis theologicis, ad theologi» candidatorum institutionem scitu necessaria*, Macerata, 1819; — *L'Ebraismo senza replica e sconfitto colle sieste armi, con 100 parafrasi delle profezie avverate in Gesù Christo*, Home, 1823.

P. Mandoxxet.

AMMIEN MARCELLIN, historien de valeur, était un Grec originaire d'Antioche. Il s'adonna de bonne heure aux études, sans négliger pour cela la carrière des armes. Il servit sous Constance, sous Julien l ApoMat en Perse, et dans différentes gnerres sous ses successeurs. Heliré à Home ou il mourut vers l'an UX), il écrivit une histoire romaine en trente et un livres : *Iterum gestarum libri XXX/*. pour faire suite aux Annales de Tacite, depuis l'année 96 apres J.-C. (Nerva) jusqu'à la mort de Valens en 378. Le* treize premiers livres sont perdus. Les dix-huit derniers, les plus intéressants parce qu'ils traitent la période contemporaine de l'auteur, sont conservés el constituent l une des sources les plus sûres et les plus abondantes pour ('histoire du IVe siècle depuis l'élévation de Gallus, frère de Julien l'Apostat, au rang de César L'ouvrage d'Ainmicn Marcellin n'a pas de valeur littéraire, la lecture en esl rendue pénible par l'emphase du style, la recherche de tournures poétiques, la bizarrerie et l'obscurité des constructions. L'auteur avait de la lecture et citait ou imitait servilement et tour â tour ses auteurs favoris . Virgile, Horace, Ovide, Lucain, Plaute, Terence. Cicéron, Aul-Gelle, Salhiste, César, Tacite, etc. Le fruit de son labeur est une marquetterie un peu confuse, ou le mauvais goût de l'époque se double des défauts personnels a l'auteur. En revanche il a créé une mine de renseignements historiques, géographiques et archéologiques. Scs informations sont ordinairement lres sûres, la droiture de son jugement et l'impartialité de scs récits inattaquables.

Ainmien Marcellin a parlé du christianisme en plusieurs rencontres, avec tant d'égards, quo certains critiques en ont conclu jadis qu'il était chrétien (Claud. Cliifflet). Le contraire est certain. Lui-même ne se donne nulle part pour chrétien, bien qu'il écrive à la lin du iv* siècle (vers 390) sous des empereurs chrétiens, à une époque où aucun retour de fortune ne pouvait plus galvaniser le paganisme. Lorsqu'il parle de choses chrétiennes, de mart) res ou de synodes, il introduit des explications, des bouts de commentaire qui trahissent une plume païenne, écrivant un ouvrage destiné a des lecteurs païens qui n'ont qu'une connaissance vague et superficielle du christianisme. Au contraire, il parle avec aisance, naturel et déférence des usages païens, des auspices et des augures, xxi. L Il est trop éclairé pour croire â un grossier polythéisme; plus détaché que Julien lui-même des formes religieuses du paganisme, i) appartient à celle classe de païens qui étaient arrivé â

une sorte de monothéisme assez analogue au déisme rationaliste. Li croyance en une divinité supérieure, *fatum, numen*, directrice des destinées du monde, vengeresse des crimes, rémunératrice des bonnes actions, se manifeste clairement chez Ammien dans le récit de l'assassinat de Gallus par Constance, parmi une grande abondance d'images païennes : *vigilavit utrobtque superm nummis rqintas...* XIV, II, 24-26.

Ammien professe une véritable estime pour le christianisme dont il <e sent rapproché par sa croyance en un *numen atteste, sternum, dinnum, perpetuum*, XXViî, 3, 15, *sumum, efficax*, xiv, II. 25, et par le sérieux de b conduite morale. Tout en louant chez Julien la science philosophique, les qualités d'homme d'Etat cl de général, il relève le contriste de efforts pour « faire revenir *ur terre la justice exilée an ciel > avec l'iniquité de scs défenses â l'égard des chrétiens : *dlud autem erat inclemens obruendum perenni sdentio, quod arcebat docere magistros rhetoricos et grammaticeos ritus christiani cultores*, XXII, 10, 7; il fait à Jovien une sorte de mérite d'avoir été *Christian» legis studiosus*, xxv. 10, 15; il hisse entrevoir son estime pour les vierges chrétiennes : *inventas,, alias quoque virgines Christiano rdu cultui divino sacratas, custodiri intactas et relrgioni senire solito more, nullo vetante,prurcepd*(il s agit de Sopor.roi des Perses), x v h i, 10. L De même il parlait avantageusement des chrétiens *qui dt'viare a religione emupulsi pertulere cruciabiles pernas, ad usque gloriosum mortem intemerata fide progressi, et nunc martyres appellantur* xxil, II, 10. Enfin Ammlen ne ménage pas les (loges aux clercs chrétiens, surtout aux clercs qui vivant aux champs répandaient l t^lification par h ngularité et l ausb rilé de leur vie, XXVII, 3. 15. Si Ammit ii est bien disposé â l'égard des chrétiens, il n'est pas des leurs : il regarde le christianisme avec sympathie sans en redouter les succès, mais sans en pénétrer les principes, sans en approfondir les doctrines, sans se passionner ni même s'animer pour les controverses. Son éloge des clercs champêtres a pour pendant h critique des mœurs du clergé de Home, vivant dans le luxe, l-l' plaisirs, recherchant les honneurs el les largesses d« s matrones, briguant le siege épiscopal. Il avait assisté aux luttes sanglantes que se livrèrent les parti* <n* du pape Datnase el de son compétiteur Ursinus el il en rapporte quelques traits : *constat m basilica Sicmni, ubi ritus Christiani esl conventiculum, uno die centum tnginta septem reperta cadavera jieremptomns*, xxvn, 3, 13. De même qu'il ne soupçonne pas l'intérêt que prennent les chr» lien* â h légitimité de leurs évêques, de même i) ne saisit guère les nuances des doctrines qui mettaient aux prises les fidèles C'est a propos du rôle de Constance dans les querelles ariennes qu'Amtnten écrit ces paroles souvent citées : *Christianam religionem absolutam el simplicem anili superstitione confundens m qua scrutanda perplexius quant componenda gravius excitavit discidia plurima ; qu» progressa fusius aluit concertatione verborum ut catervis antistitum,jumentis publicis ultro citroque discurrentibus per tynodos, quas appellant, dum ritum omnem ad suum trahere conantur arbitrium, rei vehiculariis succideret nervos*, XXI, 16, 18. Il est peu croyable que l'historien ait appliqué l'expression de *religio absoluta et simplex* au christianisme orthodoxi* et prétendu stigmatiser l'arianisme comme une *superstitio anilis*. Il est très vraisemblable que le christianisme qu'Ammien a en vue est un christianisme philosophique, tel qu'il se le figure, ct plus ou moins conforme à son propre déisme, el que la superstition qu'il reproche a Constance de favoriser ce n'est pas tant une secto chrétienne que les subtilités dogmatiques elles-mêmes. En tant qu'homme <l Etat, il réprouve les disputes interminables d'évêques jaloux de plier tous leurs, coreligionnaires à leur ma-

nière de voir c! ces innombrables synodes qui désorganisent le service «les postes impériales.

Li nu'me réprobation se trouve exprimée indirectement par Ammien Marcellin, sans distinction d'orthodoxes ni d'ariens, lorsqu'il raconte que Julien l'Apo-tat rappela les exilés (parmi lesquels se trouvaient beaucoup de catholiques) afin de ranimer les querelles théologiques : < Il savait, dit Lliistorien, que les chrétiens étaient pires que des bèles G roces quand ils disputaient entre eux, » xxn, 5.

Ammien Marcellin est un sage, dont la philosophie religieuse, r< duito à quelques principes très simples, porte encore le vêtement des formes el des images païenne*. Il fréquente une société très mêlée, où païens et chrétiens commencent à se souffrir les uns les autres. Il reste à l'extérieur du christianisme; il le voit par le dehors; mais il le juge bien, avec impartialité et indépendance, autant qu'il est possible â un écrivain qui reste étranger au détail (h* la doctrine et au mécanisme des institutions. Le témoignage qu'il leur rend est toujours indirect, mais d'autant plus précieux a recueillir qu'il n'est point influencé par un esprit de parti.

Éditions : L. XIV-XXVI, par Sabinus, Rome, 1474; I. XIV-xx\ ; r Gtienfus, Bêle, 1633 i. x j v a w i. i <. Lfodenbtg, Hambourg, 1009; Henri et Adrien Valois, Pariis 1630 et 1681; Jacques Gronorfiis, Loydo, 1603; Erneslf, Leipzig, 1773; Wagner» Leipzig, 10L#i; Ep<rnh.inlt. BirIlη, 1871; Gardlhau- - \ "l., Leipzig, Bil»l. Teul.ip-r. 1074 Sq. - · I ' laud. Chiff)et. />· *Aininiani M. vita et libris rerum gestarum monobiblitm*, bajvuin, 1627; G. A. Cûrt, *Quxstiunrs Amoiianrar*, Berlin, 18*X; Tcuffel, //«.-foire dt la lui. romaine,traduction Bunnard et Pierson, t. m, Paris, 1883, p. 183 sq.

II. Hl.MMI.lt

AMOLAZ (de) François, secrétaire de Jean d'Austriche, publia *Deiparae triumphus ab originali*, in-4®, Barcelone, 1655.

Hurler, *Nomenclator litorarius*, 2* édit., Inspruck, 1892, I.i. ad. 382.

A. Vacant.

AMOLON, Voir Ami lon.

AMORT Euschc, né â Bibennûhle, près de Tôlz, en Bavière, le 15 novembre 1692, entra fort jeune chez les chanoines réguliers de PoHingen, y fil profession et enseigna tour à tour, danser même cornent, les diverses branches île renseignement ecclésiastique, hilosophic, théologie et droit canon. Sa vive et brillante intelligence, ne pouvant se confiner dans cet horizon d'études abstraites, s'appliquait alors simultanément à la culture des lettres et des sciences naturelles. Celait d'ailleurs de ce côté que devait un jour briller la gloire du jeune cl zélé professeur qui, pour faire partager â scs élèves scs goûts littéraires et établir parmi eux un courant d'émulation, institua un· sorte d'acadéinie, destinée à être plus tard le module de celle qui se fonda à Munich et dont il fut nommé membre en 1735. Sa réputation nais-mte le désigna au choix du cardinal Leccari qui se l'attacha comme théologien, l'emmena â Home et lui donna ainsi Li facilité de compléter ses vastes connaissances dans b s riches et célèbrés bibliothèques de celte ville, aussi bien que dans le commerce des hommes les plus instruits de son temps. Cost là qu'il noua d'intimes relations avec ce que Home avait de plus remarquable en science el en dignité, comme le témoignent ses échanges de lettres intimes avec les papes Benoit XIII et Benoit XIV, avec les cardinaux Leccari, Galli, Orsi, etc., et les éminents théologiens Concilia et Alphonse de Liguori. De retour dans *» patrie en 1735, api- * une absence de deux ans. Amort fut élu doyen «lu couvent de PoHingen et employa tout son temps et tout son savoir â faire fleurir en Bavière une sorte «le renaissance littéraire et scientifique dont il devint comme b centre «l'action. Il défendit au**i avec énergie l'autorité du pape el publia, jusqu a sa

mort, 5 février 1775. une foule d'ouvrages de tous genres poèmes, hypothèses astronomiques, philosophie, théologic, mystique, critique et droit canon, «pu, réunis ensemble, formeraient comme une vaste encyclopédie. On comprend «lès lors que son savoir soit moins profond qu'étendu encore qu'il reste très estimable el qu'il soit «ligne «les éloges que Benoit XIV et saint Alphonse de Liguori lui ont prodigués. En morale. Amort enseigne le probabilisme avec beaucoup «le chaleur cl de logique, tout en gardant dans la pratique un peu trop de sévérité. Voici ses principaux traites : *Theologia cclectica muralis el scholastica*, 1 vol. in-fol., Augsburg, 1752, el Bologne, 1753, revue par Benoit XIV avant d'être imprimée; — *Ethica Christiana*, in-8·, Augsburg, 1758; *Theologia moralis inter rigorem et laxitatem media*, 2 vol. in-4·, Augsburg, 1739; — *Systema doctrina circa duo præcepta spei et caritatis*, in-8·, Augsburg, 1719; — *Moralium actionum regula in opinabilibus*, in-l·*, Venise, 1756; — Traduction latine du *Dictionnaire des cas de conscience*, de Pontas, épure des doctrines gallicanes et rigoristes de son auteur. 2 vol. in-foL, Venise, 1733; — (*imlrovcsidi morales* ou justification du précédent écrit, Augsburg, 1739; — *lisipiisiliones theologiae de controversiis m theologia morali insignibus*, in-8·, Venise, 17i5; — *Idea amoris dicim*, dissertation sur le premier commandement, in-8°, Augsburg, 1739, — *liespunsio ad scrupulos* (>. *Linhard primi ac maxuni mandati : Diliges Dominum Deum tuum ex tuto corde tuo*, Ang.-Innirg. 1746.

Il a laissé en droit canon. *Elementa juris canonici veteris et moderni*, 3 vol. m-i°, Ulm, 1757; Perrare, 1763, défense «le la juridiction ecclésiastique contre les tentatives agressives d«s politiciens de son temps; — *Re/lexiones et principia meliora de jurisdictione ecclesiastica*, iii-·«, Francfort, 1757, sans nom d'auteur: c'est une réponse au livre «le P. «le la Boule, *Principes sur l'fissance des deux puissances*; — *Vetus diseiplina canonicorum regularium et secularium* d'après des manuscrit^ inédits, 2 vol. in-ia, Venise, 1748; — enfin une refutation anonyme des arguments de von Lochstein contre l'immunité ecclésiastnpic, *Verschicdrne Eragen über Ver. von Lochstein Gründe*, Strasbourg, 1766. — En philosophie nous avons de lui : *Philosophia polLngana*, 4 Vol. in-12, Augsburg, 1730; — *Wol/fiana judicia de philosophia et leibnihana physica*, in4«, Francfort, 1746. — Quant aux ouvrages de dogme et d apologétique, il faut citer : *Demonstratio critica religionis catholicæ nova, modesta, facilis*, in-fol., Venise, 17i i, — *Abhandlung von Anrufung der lleiligen*, in-8°, Venise, 1756, apologie du culte des saints; — *De origine, progressu, vab^re et fructu indulgentiarum accurata nolitia historica, dogmatica, critica*, in-fol., Augsburg, 1735. Notons aussi qu'il combattit les doctrines jansénistes.

H a enrichi la mystique d'un précieux travail : *De revelationibts, visionibus el apparitionibus privatis regular tuta· ex Scriptura, Conciliis, Sanctis Patribus aliisgue optimis auctoribus collecto', explicata·, algue exemplis illuslrata·*, 2 vol. in-»··, Augsburg, 1741. A signaler également ses recherches sur le véritable auteur de l imitation de Jésus-Christ ; *Scutum Kempense*, in-1% Cologne, 1725, *Plena et succincta informatio de statu tahus controversia·*, m-8°, Augsburg, 1725; *Certitudo moralis pro Th. Kempensi*, 1η-1η, Hatisbonne, 1704. Toutes ces dissertations, dirigées contre les gersênistes, 'ont d une rare érudition el d'une très judicieuse critique. Amort s'est encore illustré dam, plusieurs questions scripturaires. Voir Vigouroux. *Dictionnaire de la Bible*, 1892. t.i.ail.512. Ses observations astronomiques sont consignées «Lins : *Nm a philosophia· planctarum el «irfi.s cntietr. systemata*. in-«°, Ni>reml>erg, 1723, el scs <i u m.,s litterairvs dans *Parmi^u^ baivus*, in-V , Munich, 1722. <hi a gnvé son porirut avec cette inscription : *Littcruim, maxime sacrarum, pet Bavarians restau-*

ralar. Il passait pour un homme sage, modeste et profondément savant.

Feller, *Ithographie universelle*, Paris, 1811, t. m, p. 45; Michaud, *Biographie universelle, ancienne et moderne*, Paris, 1811, t. n, p. 59; Glaire, *Dictionnaire d'histoire naturelle*, t. i, p. 99, Paris, 1808; Writier et Write, *KtrclwU nkun* 2* Mil., L. 1. C. 1. 7. V*, Il «u. l. .. h! T l rt. /Ln/r,.,. Nui. n»l^rb'. 1891, L. i, p. 29; Von Savfoli-CorbeUi, *Ehrendenkmal ds* Etu. Amort Gedachtniurrede in rincr offrntl, VerMinmlung der Akademie der Wiseenachafien 1777 zu München gehalten*, limier, *Nomenclator titrrahiui*, Intrude, 1801, t. in, col. 214.

C. Toussaint.

AMOS (hébreu: 'a > ηΛ; Septante Ἀμὼς, id est βχσ-τάζων qui apud latinos parians dicitur, » S. Jérôme, *Præf. ni Joël*, P. L., t. xxv, col. 9k ou bien forme abrégée du nom *Amasias*, - Y ihveh le soutient, ■ sprès l'ellipse fr<klueute du nom divin), le troisième des petits prophètes dans la liste de l'hébreu comme dans celle de * Septante et de la Vulgate. — I. Le prophète. II. Ses prophéties. III. Division du livre. IV. Prophétie messianique. V. Texte, versions et commentaires.

I. Le prophète. — D'après sa prophétie il était berger et son troupeau est appelé *so*n*, petit bétail : c'est donc au sens large que les Septante le nomment βοχόλο, *OGmentarius* douni. Am., î, 1; Vît, 15. Il avait de plus une occupation agricole, *ibid.*, *vellicans sycomorus*, faisant l'incision aux ligues des sycomores, pour les faire mûrir, — ou tout simplement les cueillant, cette figue servant de nourriture aux pauvres. Sans autre préparation, sous les rois Ozias de Juda et Jeroboam II d'Israël, Dieu l'envoya à Béthel prophétiser la ruine du royaume d'Israël et de la dynastie de Jéhu. Amasias, grand-prêtre du sanctuaire royal, essaya de lui imposer silence et le fit renvoyer dans le royaume de Juda. C'est en effet à Thécué de Juda, à six milles au sud de Bethléem, qu'Amos était berger, soit qu'il en fût originaire, soit qu'il y soit seulement venu après son expulsion du royaume d'Israël, i. 1. A ces renseignements bibliques sont venues s'ajouter certaines traditions assez incertaines dont nous ne nous occuperons point.

II. Ses prophéties. — Ses prophéties sont datées du règne d'Ozias de Juda et de Jeroboam (II) d'Israël : le premier aurait régné de 807 à 757, le second de 824 à 722 d'après la chronologie adoptée dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigoureux; la partie simultanée des deux règnes va donc de 809 à 722. U. Schrader, pour accorder les textes assyriens avec le récit hébreu, propose d'autres dates assez généralement acceptées : 777-736 pour Ozias, 782-741 pour Jeroboam II. Maspero place l'apparition d'Amos en Israël « plus près de 760 que de 750 », *Histoire de l'Israël*, t. m, p. 136, n. 3, et donne à Jeroboam II les dates de 781-710. *Ibid.*, p. 123, 151. La Bible date, en outre, la prophétie d'Amos de « deux ans avant le tremblement de terre ». I, L. Zacharie, xiv, 5, fait à cet événement une sorte d'allusion archéologique, mais rien ne nous permet d'en fixer l'année exacte. Selon Josèphe, *Ant. jud.*, IX, x, t. et saint Jérôme, *lu Amos*, I, I. P. L., t. XXV, col. 905, il aurait eu lieu quand Ozias porta la main à l'encensoir et fut frappé de lepre : mais outre que cette tradition n'est pas certaine, cela peut créer de nouvelles difficultés chronologiques. Il suffit de savoir qu'Amos prophétisa sous la seconde partie du règne de Jeroboam II. Le prophète confirme ce que nous savons par ailleurs sur ce règne qui fut l'apogée de la monarchie d'Israël : Israël a repris ses plus extrêmes limites aux dépens des rois de Syrie et de Juda, de Moab et de la Philistie. Il semble même atteindre au midi jusqu'au torrent du désert ou d'Egypte, cf. *'Arabah* ou cf. *Tria/i*, par Bersabée. Une civilisation luxueuse et raffinée à l'excès accompagne cette prospérité politique; mais les descriptions d'Amos n'ont rien d'exagéré. Elles sont confirmées par celles qu'Isaïe fait un peu plus tard pour Juda. Ce luxe effréné amène un relâchement des mœurs, et est soutenu par une

rapacité extrême, une véritable oppression des classes intérieures, avec la connivence des rois et des juges. Au point de vue religieux, Amos reproche à Israël de persévérer « dans le péché de Jeroboam fils de Nabat », c'est-à-dire non pas le polythéisme ou l'idolâtrie proprement dite, mais le culte de Baal, mais l'adoration du vrai Dieu sous une représentation matérielle, la forme du veau d'or, établie officiellement dans les temples de Dan, Bethel et Gath : on y proscrivait ce qui était suspect de tendance hiérolatrine, prophète ou nazaréen, on y employait des prêtres étrangers » la race d'Aaron, mais pour le reste on se rapprochait le plus possible de l'ancien culte, dîmes, offrandes, sacrifices avec substitution du pain levé aux azymes, pelonnages dans toutes les localités célèbres par des souvenirs d'histoire patriarcale et entachées d'un culte plus ou moins superstitieux; nuis en tout cela même on se contentait du rite extérieur, sans se mettre en peine des sentiments du cœur, religion, justice et charité : c'est ce que Dieu leur reproche par la bouche du prophète Amos.

III. Divisions du livre. — A la déduction de la coupe des chapitres qui donne une division toute factice, la forme extérieure suffit pour établir des divisions logiques dans la prophétie d'Amos. Le premier oracle comprend les chapitres 1 et 2 soit huit strophes ayant chacune le même commencement : « Ainsi dit Yahveh : Pour trois et quatre crimes... (c'est-à-dire : pour ses crimes multiples) je ne retiendrai pas sur ceci : etc. » Le deuxième oracle comprend les chapitres 3, 4 et 5, 17, en trois parties commençant chacune par ce verset : « Écoutes cette parole. » Le troisième, 6, 7-14, comprend deux parties parallèles, chacune commençant par une menace « Malheur à ceux » et se terminant par une annonce de la captivité au nom de Yahveh. Dieu des armées ». Le quatrième, formé de quatre visions en strophes parallèles, 15-17, 18-24, est une simple note historique en prose, sans parallélisme, relative à la discussion d'Amos avec Amasias, appelée par le contenu de la troisième vision. Le cinquième et dernier oracle comprend 25-27, 15, en deux strophes de développements parallèles, commençant par l'image de la destruction d'Israël sous la figure d'un tremblement de terre et de la croissance et du déclin des eaux du Xil, 28, 8; 29, 5; se continuant par ces mots : « En ces jours-là, » 30, 9; 31, 11. et s'achetant par cette formule : « Voici quedes jours Mt'nnent. dit Y'h »

Cinq oracles, le premier tonne une introduction véritable, qui porte la menace divine sur sept peuples différents, du plus lointain au plus proche, comme dans la table ethnographique de la Genèse : Damas, la Philistie, la Phénicie, Edom, Ammon, Moab, Juda, pour aboutir à Israël, qui sera désormais l'unique objectif du prophète. Des quatre oracles qui suivent, deux sont des discours, deux des visions, allant toujours en se précisant. Le premier discours entremêle les reproches et les menaces de destruction pour le royaume des dix tribus : le second annonce clairement qu'Israël sera emmené captif plus loin que Damas, 27, qu'il sera écrasé depuis l'entrée de Hamath, à la frontière septentrionale, jusqu'au torrent d'Egypte au midi, par une nation dont il sait le nom, 28, 14, mais qu'Osée déclarera bientôt être l'Assyrie. En effet les Assyriens s'emparèrent de Samarie et en déportèrent les principaux habitants en Mésopotamie, au delà de Damas, mirent fin au royaume d'Israël, en 722, vingt ans à peine après le règne si brillant de Jeroboam II. Viennent ensuite les deux oracles en vision : le premier annonce sous quatre symboles que si Dieu a pu commencer par se laisser loucher, il sera désormais sans pitié : il faut que les sanctuaires schismatiques d'Israël soient détruits, la maison de Jeroboam II exterminée, le peuple d'Israël ruiné. Le second et dernier oracle a une vision est cepe-

d.mt un chntil d'espérance :sans doute le jour de Y.ihveh sera terrible, Yalneh ne parlent plus pour consoler son peuple, Israel périra sous les ruines de ses sanctuaires, et la vengeance divine s'acharnera contre le pécheur fugitif, lisons-nous dans la première strophe; mais, ajoute la seconde, Dieu ne vannerà ainsi (pie la paille, (h * jours viendront où il relèvera la maison de David el en réparera les brèches; il la fera même dominer sur Édoin et sur toutes les nations; Israel captif reviendra jouir dans son pays d'une paix inaltérable et d'une abondance merveilleuse.

IV. Prophétie MESSIANIQUE. — Cette dernière partie d'Amos peut être entendue soit d'une restauration d'Israël, soit d'une restauration religieuse ou interviendra la race de David et dont bénéficiera le monde entier. Le Talmud de Baby lone, *Sanhedrin*, fol.96 ô, met en relation cette restauration de la maison de David avec les textes de Daniel, vu, 13, l », ou il est parle du < fils de l'homme apparaissant sur les nuées des cieux et recevant la puissance éternelle et universelle. » Cf. Jacob I/\y, *H'ôrferbuch über die Tabnudini und Midraschim*, Leipzig, 1HS3, t. ni, p. »22. Les Actes adoptent aussi le sens messianique, xv, 16,17, dans les discours de saint Jacques, et sont suivis par tous les anciens. Il faut noter d'abord que la restauration politique n'eut jamais lieu pour les dix tribus. Leurs déportés furent dispersée par les rois deNinive dans différentes provinces de l'empire assyrien, où on perd leurs traces. Quelques-uns purent se joindre plus tard aux Juifs captifs en Babylonie, et revenir en Palestine apres l't dit de Cyrus, mais ce fut le très petit nombre, et ils trouvèrent la Samarie occupée par une population toujours hostile aux Juifs. La dernière strophe d'Amos doit donc être prise dans le sens religieux, comme le montrent les textes de très peu postérieurs d'Osée, spécialement n, 20-25, et Xiv, 4-9, qui termine sa prophétie en assurant que tout n'y est pas littéral : *Quh sapiens? cl inlelligel ista; intelligent? el teiet hæc!* xiv, 10. Amos annonce la paix et l'abondance des biens spirituels du règne du Messie, sous la ligure d'une fécondité miraculeuse et ininterrompue : la même métaphore se retrouve avec le même sens dans la plupart des prophètes, spécialement Osée, *loc. cit.* Isaïe la développe, en l'appliquant également au temps messianique et en la représentant comme l'abolition des malédictions primitives contre Adam et contre la terre, xi, 1-10; l xv, 16-25 Joël la reprend, en l'expliquant par l'abondance de l'effusion de l'Espritdivin, n, 21. ni,3. — Ensuite Amos nous montre toutes les nations invoquant le nom de Dieu, et Edom même soumis a la maison de David : celte mention inattendue d'Édoin a aussi le sens allégorique communaux autres prophètes et à la tradition juhe, où Edom ligure en général l'ennemi de Dieu et d» son règne, l'idolâtrie opposée au judaïsme et au Christianisme. Is., j.xn, 10; l xiii, 6; Ezech., xxxv; xxxv!, etc. Amos termine sa prophétie en insinuant que ce nouvel élit religieux ne subira plus d'éclipse comme le mosaïsme ; c'est le *rrgni ejus non erit finis*, répété si souvent dans les autres prophéties messianiques de l'Ancien Testament.

V. Texte, versions et commentaires. — L'authenticité el la canonicilé d'Amos n ont jamais été contestée*. Son texte hébreu actuel n'a subi aucune altération importante : même quand les Septante en different, on voit qu il» avaient sous les yeux le même texte que nous, el qu'ils l'ont seulement ponctué quelquefois d'une façon différente. L'hébreu renferme certains mots étrangement orthographiés, ou l'on voit généralement des » provincialismes » d'Amos, qui lui attiraient de saint Jérôme la qualification de *pattor cl rusticus, imperitus sermone*; mais comme au contraire le style d'Amos et sa composition sont excellents, on se demande si ce np seraient pas de simples fautes des copistes Eichhorn. *Einleit.*, 182\$. t n.p. 318;Coni' h, *Introductio*, t.il.part.2,p.551, n. L

Les Septante, même quand ils diffèrent dp l'hébreu actuel,avaient sous les yeux h. même texte que nous, ils l'ont .seulement ponctué différemment, mais souvent â tort : le mol *ban-noqurdini* du titre, bien rendu par saint Jérôme *in pastoribus*, esl lu *iv Axxapctv; ils ont mis, m, 11, Tûpo; xvxlôOtv, au lieu de *inimicus in circuitu*, ayant lu *hor*, Tyr, au lion de *har*, ennemi; v, 26, Μολόχ pour *regis vestri*. Cf. Act., ix, 7. Les Septante ont aussi quelques endroits mieux rendus que dans la Vulgate, vi, l : In? *despicientibus Sion* ; vu. l» : *Non eram propheta ego... sed pastor erani, rt tulit me Dominus*. Voir aussi les nombreuses corrections d'Aquila, Symmaque, Théodotion, etc., dans Field, *Ilexapta*, t, n, p. 965. On s'accorde généralement â reconnaître le mérite de la traduction de saint Jérôme, mais â force d'être littérale elle devient obscure.

Les principaux commentateurs anciens sont saint Cyrille d'Alexandrie, Théodore de Mopsueste, et saint Jérôme; les récents, Knabenbauer et Comely pour l'explication el l'introduction. Voir aussi Trochon, Hartung, 1898. Van Iloonaçker, 1908, etTouzard. *Le livred*Amot*, Paris, 1909. E. P.w m ii:.

AMOUR DE DIEU, voir Char it é.

AMOUR DU PROCHAIN, voir Char it é.

AMOUR (Frères do P), secte d'anabaptistes connus aussi sous le nom de *famihsles*, parce qu ils se donnaient le nom de *Family of love*. Ils remontent à un anabaptiste hollandais nommé David Joris (1501-1556), homme sans éducation qui voulut fonder une secte spéciale. Il prétendit avoir des visions, fut persécuté dans son pays el vint à Bâle, où il mourut riche sous un faux nom. Sa succession religieuse fut recueillie par un nommé Henri Nicolas, plus fanatique encore que son maître. Il voulait détruire toutes les religions pour en établir une nouvelle. Il vint en Angleterre vers la (in du règne d'Edouard VI, et y fit beaucoup d'adeptes. Voici les principaux points de la doctrine des frères de l'amour. Ils n'admettaient pa> de vraie connaissance du Christ ou des Ecritures en dehors d eux. A leurs yeux, Moïse représentait la loi, le Christ, la foi, eux, l'amour. Ils prétendaient avoir atteint une sorte de déification par communion avec Dieu; quant â ceux qui étaient étrangers a leur secte, ils les appelaient non déifiés, non illuminés. Leur interprétation de la doctrine chrétienne était tout allégorique; ils niaient la réalité de l'incarnation et du dernier avènement; ils n'admettaient ni la résurrection des corps, ni le jugement dernier : tout cela, pour eux. n'était qu'allégories; ils étaient lres immoraux el prétendaient que ce qui était péché pour les autres ne l'était pas pour eux. Beaucoup d'entre eux mettaient en question s'il y avait un ciel el un enfer en dehors des plaisirs el des peines de la vie présente. Aussi les traitait-on d'épicuriens.

Le gouvernement prit des mesures pour les combattre. Le 3 octobre 1580 une proclamation d'Elisabeth fut lancée contre eux, où leurs livres étaient qualifiés d'obscènes, hérétiques el séditieux. Ce que la reine leur reprochait surtout celait A de tenir celte opinion, que devant tout magistrat ecclésiastique ou civil, ou devant toute autre personne (pii ne faisait pas profession d'appartenir â leur secte, ils pouvaient pour se justifier nier quoi (pie ce fût, avec serment ou autrement *. De la sorte, ils ne pouvaient être condamnés sur b urs aveux, bien que beaucoup fussent connus pour des apôtres de la secte. L'abjuration de leurs erreurs leur fut imposée. Ils disparurent peu à peu, el linirent par se fondre avec les puritains.

L'ne secte d'autres fanatiques appelés *Hankers*, qui firent parler d'eux sous la République (1619-1660), semble avoir eu des rapport» avec h . familiales. Leur morale

était lit même : ils se prétendaient incapables de pêcher, et se livraient sous ce prétexte à toutes les infamies.

Blunt, *Dictionary of sects, heresies, ecclesiastical parties and schools of religious thought*, 1874; Slater, « *Annals of the Ilfortnallon*, 1824; Wilkin, *Concilia Magnae Britanniæ*, I. IV, 1730.

A. GATARD.

AMOUR (DE SAINT-), voir Saint-Amour.

AMOUR-PROPRE. Il n'y a lieu de distinguer divers sens dans l'usage de cette expression. Il est évident que l'appréciation de l'amour-propre par le moraliste, sera différente selon le sens auquel il s'arrêtera.

1. Dans un sens que nous pourrions appeler littéral, et qui est l'ordinaire dans nos anciens auteurs, amour-propre signifie amour de soi. Aucune distinction entre ces deux termes n'existait au XVII^e siècle, » dit Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, 1876, t. I, p. 134. — L'amour de soi peut être bon ou mauvais, selon qu'il reste ou non dans l'ordre voulu par la raison et la charité. Voir l'article *Charité*.

2. Dans un sens plus spécial et qui paraît avoir prévalu aujourd'hui dans notre langue, l'amour-propre est l'opinion trop avantageuse qu'on a de soi-même ». Larive et Fleury, *Dictionnaire des mots et des choses*, Paris, 1888, t. I, p. 55. Parce qu'on a de soi-même cette opinion trop avantageuse, on se complaît avec exagération dans la considération de ses mérites et de ses avantages personnels, on se montre dédaigneux, déliant et susceptible à l'égard d'autrui. L'amour-propre, ainsi entendu, est une des formes de l'orgueil; c'en est comme le premier degré, nous voulons dire le degré inférieur et moins grave. Voir l'article *Orgueil*. — Cet amour-propre est pervers, puisqu'il implique une exagération, parlant un désordre moral; mais ce désordre, de par la définition même, n'est pas en matière grave, et par conséquent le premier n'est que véniel de sa nature. Voir Génicot, *Theoluffia moralis institutiones*, n. 177, Louvain, 1868, t. I, p. 140.

3. La même expression est encore employée dans le sens du respect de soi-même qui inspire une légitime fierté et une sage émulation. L'ainour-propre, si on le comprend ainsi, n'a rien de blâmable; c'est plutôt une vertu digne de tous éloges. Aussi des moralistes identifiant, semble-t-il, l'amour-propre avec l'amour de la gloire et l'ambition, disent-ils que c'est un sentiment qui a un bon comme un mauvais côté, et qu'il peut assurer parfois des avantages précieux, comme il entraîne, d'autres fois, de fâcheuses conséquences. Poujol, *Dictionnaire des facultés*, Migne, Paris, 1819, p. 222-223. Voir *Ambition*, col. 910.

S. Thomas, *Sum. theol.*, II-II, q. 31, *superbia*; Hoquet, *Traité de la concupiscence. Œuvres complètes*, Darbo-duc, 1870, t. XI, p. 833-884; Bourdaloue, *Pensées sur divers sujets, De Chumihc et de forgiirit*, Œuvres complètes, Bnrlc-D'ic, 1871, t. IV, p. 101; Poujol, *Dictionnaire des facultés mit tiret nettes it affectives de l'âme*, dans Migne, *Encyclopedic thCologique*, I^{re} série, t. XXXIX, Paris, 1819.

A. Ih.IGM.T.

AMOUR PUR, voir *Charité*.

AMPHILOCHIUS, évêque d'Iconium, en Pisidie, IV^e siècle. Ne à (égérée, en Cappadoce, vers 839, il fut d'abord rhéteur, puis avocat, enfin moine. Mais « Dieu, qui sait choisir en tout temps les vases d'élection et s'en sert pour le ministère des saints, le prit dans les filets de sa grâce et l'amena au sein de la Pisidie afin de sauver par une pêche spirituelle ceux que le démon tenait captifs ». S. Basile, *Epist.*, I, I, P. G., t. XXXII, col. 629. Force d'accepter l'épiscopat (373), il eut à gouverner toute la Lycaonie. Des lors, grâce à sa vertu, à sa science, à son activité, il prend place à côté des grands Cappadociens, ses amis, Basile de Césarée et

Grégoire de Naïanre, et de concert avec eux, travaille efficacement à apaiser les troubles suscités par l'arianisme et le semi-arianisme, à refaire l'unité de la foi, à promouvoir la renaissance catholique, en Orient.

L'Isaurie, province voisine, manque d'évêques. Il se préoccupe de lui en donner, mais consulte auparavant Basile qui lui répond qu'une telle question demande de la prudence, qu'il faut des hommes capables pour ne pas exposer la religion à être avilie et pour ne pas créer de nouveaux embarras, si celui, qu'on mettrait dans la capitale de cette province, venait dans la suite afficher des prétentions exagérées. S. Basile, *Epist.*, cxc. P. G., t. XXX, col. 697. Il se préoccupe surtout d'étouffer les erreurs nouvelles qui menacent de s'ajouter aux anciennes. C'est pourquoi il prie Basile de composer un traité sur le Saint-Esprit et, une fois en possession de ce traité qui lui est dédié, il convoque un synode en 377, pour ramener certains évêques de Lycaonie. S. Basile, *Epist.*, ccxvii. P. G., t. XXX, col. 809. Ceux-ci demandaient pourquoi, le concile de Nicée n'ayant rien décidé touchant le Saint-Esprit, on obligeait à confesser sa divinité et sa consubstantialité. C'est à dire qu'ils penchaient vers l'hérésie de Macédonius. Amphilocheius de répondre : « N'oubliez pas la seule question agitée et tranchée à celle du Fils; néanmoins le symbole de Nicée suffit pour associer le Saint-Esprit au Père et au Fils; la question du Saint-Esprit se trouvant maintenant soulevée, il convient de la résoudre dans le sens de la tradition et de l'Écriture. Or le Mis-Christ ayant ordonné de baptiser au nom du Saint-Esprit comme au nom du Père et du Fils, les ariens, les macédoniens se trouvant condamnés. Car c'est la formule d'un seul Dieu, d'une seule nature divine en trois hypostases, formule consignée par la doxologie en usage. A cette fin, Amphilocheius joignit le Imite du Saint-Esprit de Basile; il en composa un lui-même, qui est perdu. S. Jérôme, *De viris ill.*, 133, P. L., t. xxiii, col. 715.

Amphilocheius ne veillait pas seulement aux soins des églises voisines au point de vue administratif et doctrinal, il portait encore une attention particulière à l'administration des sacrements, particulièrement à la réconciliation des pécheurs. De lui sont denudées adressées à saint Basile; de la aussi la réponse en trois lettres de saint Basile, *Epist.*, cxxxviii, cxcix. ccxvi, si importantes touchant la législation canonique et le régime pénitentiel en usage dans la Cappadoce. P. G., t. XXX, col. 633f. 716 sq., 793.

En 381, Amphilocheius assiste au concile œcuménique de Constantinople. Il y signe, le premier, le testament de l'ami. (in pure de N. H. M. T. t. 600 Siècle de... signé comme l'un des contres nouveaux de la communion catholique, dans le diocèse d'Asie).

En 383, il se trouve encore à Constantinople. Dans une visite célébrée à Théodosie, il néglige à dessein de saluer son fils, Arcadius. Colère de l'empereur devant un tel manque d'égards. Amphilocheius en profite pour glisser une leçon de théologie; Dieu ne devant pas éprouver moins d'horreur envers ceux qui blasphèment son Fils, Jésus-Christ, que Théodose envers ceux qui négligent de saluer son fils, Arcadius. La leçon fut comprise et l'empereur, faisant droit à la requête de Γύχονκ», signa deux lois portant défense à tous hérétiques, ariens, macédoniens, etc., de tenir aucune assemblée. Théodose t. H. E., v. IG. P. G., t. XXX, col. 1229; Sozomène, //, A, vii.6. P. L., t. LXXV, col. 1428.

Les messaliens, hérétiques qui rejetaient les sacrements, proclamant la prière seule efficace pour débarrasser l'âme du démon et recevoir le Saint-Esprit, et prétendaient voir clairement la Trinité, menaçaient la foi et suscitaient des troubles. Amphilocheius réunît un concile de vingt-cinq évêques à Side, en Pamphlie, et condamna cette secte. La lettre synodale ainsi que di-

vers Inîts concernant les messaliens sont perdus. Théodoret. *IL. E.*, rv, 10, *p.*, *G.*, t. i. xxxii, col. 11 H; *Htrrt. fab.*, tv, II, *P. G.*, t. i. xxxvi. col. 429.

En 39\$. et commencement de 395, nous retrouvions Amphilocheus à Chalcédoine et à Constantinople. Puis le silence st* fait. Il dut mourir peu après. Les rnénologes vantent sa piété, sa science, s«* services, ses vertus, «*l célèbre sa fête, le 23 novembre.

La correspondance de Basile de Osarée et de Grégoire de Na/innze permet de constater dans quelle haute estime il était tenu pour la délicatesse de son amitié, le charme de sa vertu, l'activité de son zèle, l'étendue de son érudition. La postérité a ratifié les jugements portés par ces docteurs. Malheureusement nous ne possédons pas toutes les œuvres d'Amphilocheus. A part une *Lettre synodale* de mi très petit nombre d'ZZonidbes, il ne reste que des fragments, cités par des écrivains ecclésiastiques. fragments de *Lettre* à *Seleucus*, neveu du préteur Trajan, à *Panrhai ius*, diacre de Side, *aux fidèle* de *Sydra* sur la Trinité; — fragments de traités *contre les ariens, sur les livres apocryphes en usage chez le* hérétiques, sur haie*; — et fragments d'Zzomelics sur le *lils-Verbe*, sur la *génération selon la chair*, et sur divers passages de l'écriture relatifs à la *Christologie*. Malgré la perte de son traité sur le *Saint-Esprit* et de ses autres œuvres, il est facile de se faire une idée de l'importance qu'il occupa auprès des Cappado-ciens et de l'objet de son activité littéraire. La Trinité, la divinité et la consubstantialité du Fils et du Saint-Esprit constituèrent les points principaux de son enseignement — Quant à la question de savoir si les *lanibes* à *Seleucus*, neveu de sainte Olympiade, petit poème de 333 vers à un jeune homme sur la vie chrétienne, sont de lui, elle ne paraît pas encore définitivement tranchée. Ils se trouvent insérés parmi les œuvres de saint Grégoire de Nazianze, mais on s'accorde à ne pas y voir une œuvre du grand théologien.

Baile. *Epist.*, loc. cit.. *De Spiritu sancto*, l sq., *P. G.*, t. XXXII; S. Grégoire de Nazianze, *Epist.*, loc. cit., *P. G.*, t. xxxvii, lloii, *Amyhdochim vun Ikoniun in seinein Verhal-lus :u den 'jruwn hapymtozirn*, Tubinguo et Leipzig, 1874, G. Baheile.

AMSDORF (d); Nicolas, théologien luthérien, né à Zschoppau près de Wurzen le 3 décembre 1508 mort à Eisenach le 15 mai 1565. Il étudia à Wittenberg et en 1511 y devint professeur de théologie et chanoine de la cathédrale. Partisan déclaré de Luther, il approuva les thèses de ce dernier contre la papauté et l'accompagna aux conférences de Leipzig et de Worms en 1519 et 1521. Il prêcha les nouvelles doctrines en diverses villes d'Allemagne et obtint de l'électeur de Saxe l'abolition de la messe. En 1525, il devint superintendant de Magdebourg et prenait part dix ans plus tard à la conférence de Smalkalde. Sur l'invitation de Luther et de l'électeur de Saxe, il s'empara en 1512 du siège épiscopal de Nuremberg-Zeitz où il se maintint plusieurs années; il dut toutefois se retirer devant l'évêque légitimement élu. Il rendit alors à Magdebourg et eut à soutenir de nombreuses controverses avec ses coreligionnaires. Il avait embrassé avec ardeur toutes les doctrines de Luther et ne souffrait pas qu'on y apportât aucun changement. Adversaire déclaré de Zwingli, il s'opposa de toutes ses forces aux concessions que beaucoup en Allemagne lui proposaient de faire au catholicisme. En 1552, il fut nommé conseiller ecclésiastique et superintendant d'Eisenach. Il concourut à la fondation de l'université de Jena et aidait Luther dans la traduction de la Bible en langue vulgaire. Il écrivit la préface des œuvres de cet hérésiarque publiée à Jena en 1550. Ses nombreux écrits polémiques sont maintenant tombés dans l'oubli. Son plus célèbre est celui où il nie la nécessité des bonnes œuvres, allant même jusqu'à prétendre qu'elles sont nuisibles pour le salut. Il a pour titre : *Dass die Pro-*

positio : (jute Werkr nind zur Seligkril schûdlich, vine rechtc, nâitre, christliche Propositio sei, durch die hrihgen Paullum und Luthrum gelrhret und geprediget, in-4°, Magdebourg, 1559. Il eut un assez grand nombre de disciples qui reprirent le nom d'*amsdurciens*.

Walch, *Bibliotheca theologiaica*, Jena, 1757 eq. t. n, p. 20, 013, Gift, (523, 628, 629, (3H, G. Bergmann, *Proyiumniata II de Nicolao de Ansdorf*, in-V, Magdebourg, 1718; l Herman, *Dissertatio Ainsdorfflum de rebus miirna, meritis Lidhrro propriis elstetis*, in-4°, Upsol, 1718.

IL HEURTBIDIZE.

AMUCCIUS Félicien, Italien, entra dans l'ordre des servîtes et mourut archevêque d'Avignon en 1570. Il écrivit *Explicationes catholicae*, ouvrage excellent où Bellarmin puisa souvent pour réfuter les hérétiques.

Hurler, *Xonienclator hteruriua*, 2^e édit., Innsbruck, 1602, U i, col. 17.

A. Vacant.

AMULETTE. — I. Notion. II. Moralité. III. Différence avec les croix, médaillés, images ou reliques portées par les catholiques.

I. Notion. — « On appelle amulettes, dit Bergler, *Dictionnaire de théologie*, Lille, 1851, t. i, p. 99, certains remèdes superstitieux qu'on porte sur soi ou qu'on s'attache au cou, pour se préserver de quelque maladie ou de quelque danger. »

Ce genre de superstition vient directement du paganisme. (C'était en effet la croyance commune chez les peuples anciens, et ce l'est encore dans les nations païennes de notre temps, que les enchanteurs, sorciers, magiciens, peuvent, par des paroles ou des signes, jeter des maléfices, c'est-à-dire causer des maladies et autres dommages, quelquefois la mort, aux personnes à qui ils ont résolu de nuire. On se protège contre ces maléfices par les autres signes ou objets préservateurs, morceaux de pierre, d'os, de métal, de parchemin, de tout substance et de toute forme, qu'on porte avec soi. Ces objets étaient appelés par les Grecs, *Ταλχτηριχ*, phylactères ou préservatifs; par les Latins, *amolinienta* ou *amoleta*, d'où le mot français amulette, qui paraît dériver du verbe *amoliri*, éloigner. Les Orientaux emploient dans le même sens le mot *talisman*. Et les *fétiches* des nègres africains sont-ils autre chose? Voir Minillo, *Desesprits et de leurs manifestations*, Paris, 1843, t. II, p. 217 sq.

D'origine païenne, cette superstition a persisté dans les sociétés chrétiennes. Nous constatons que les Pères de l'Eglise eurent souvent à réprimander les fidèles sur ce point. Voir Thiers, *Traité des superstitions*, Paris, 1781, t. i, p. 327 sq. Et nous savons par saint Thomas, *Sum. theol.*, II-II, q. xvi, a. 5, qu'au XIII^e siècle existait encore la coutume suivante, déjà condamnée par saint Jean Chrysostome : on écrivait sur des fragments de parchemin, de plomb ou d'étain, des mots de l'Evangile, et ces objets suspendus au cou étaient censés préserver celui qui les portait des maladies et autres dangers. On trouve jusqu'au XVIII^e siècle, dans les conciles provinciaux et dans les statuts synodaux, de beaucoup de *liocène*, « les défenses et condamnations de l'usage des amulettes. Thiers, *op. cit.*, t. i, p. 317. C'est ce que cet usage n'avait pas complètement disparu. Et pourrions-nous lire qu'il n'en reste plus trace ? Nos jours ? Sur ce point, écrit Hergier, *lue. rit.*, les hommes, dans tous les temps et dans tous les lieux, ont poussé la faiblesse et la crédulité à un excès incroyable. »

IL MONTAGNIER. — La superstition des amulettes se rattache selon les cas, ou à la magie, ou à la vaine observance. Il y a magie, quand celui qui porte des amulettes entend par là faire appel à l'assistance du démon et se lier en quelque sorte avec lui pour obtenir sa défense. Il y a vaine observance, quand quelqu'un veut se lier avec le démon, sans penser même à son intervention, on emploie ces objets sans succès. *Eux-mêmes, pour obtenir de lui des effets évidemment disproportionnés

avec b* moyen employé, comme la guérison d'une maladie ou la protection contre un danger grave et imminent.

Or, de l'avis commun des théologiens*, la magie et la vaine observance «ont, l'une et l'autre, des péchés mortels de leur nature. Marc, *Institutiones morales*, n. 567. 572, Home, 1889, t. i, p. 393-395. Mais entre le* deux nous devons faire cello différence : l'invocation du mauvais esprit est formelle et explicite dans la magie; aussi ne peut-on guère excuser ou atténuer ce péché «ou* prétexte d'ignorance. Au contraire, le recours au démon n'est qu'implicite dans le cas de vaine observance. Le moyen employé ne peut produire par lui-même l'effet voulu; pour qu'il ait cet effet soit produit, il faut une intervention préternaturelle. Là est l'invocation implicite du démon. Mais l'homme du peuple ne se rend pas compte d'ordinaire, croyons-nous de cette invocation implicite; il agit par ignorance et ne croit pas faire acte d'irrégion. Il arrivera donc que son péché considéré subjectivement ne sera que véniel; peut-être même n'y aura-t-il pas du tout péché formel. S. Liguori, *Theologia moralis*, L III, n. 15, Paris, 1878, t. n, p. 16; Ihdiol, *Vertu de religion*, Paris et Lille, 1899, p. 187.

On peut voir dans le *Traité des superstitions* de J.-B. Thiers, I. I, p. 329-337, de nombreuses condamnations portées par l'autorité ecclésiastique contre l'usage des amulettes. Qu'il nous suffise de rapporter ici le canon 61* du concile de Constantinople in *Trullo* (706) : « Soient au*si excommuniés pendant six ans, *sexennii canonis subjiçiantur*, ceux qu'on appelle chasseurs de nuées, enchanteurs, fournisseurs d'amulettes, *amuletorum pradtors*, devins. Et s'ils persistent dans leurs fautes, qu'ils soient chassés pour toujours de l'Eglise, comme les saints canons l'ordonnent. Hardouin, *Acta conciliorum*, Paris, 1711, t. lit, col. 1689.

III. Différence avec les croix, médailles, images et reliques PORTÉES par LES CATHOLIQUES. — Les protestants ont taxé de vaine observance la coutume des catholiques de porter sur eux des objets bénits, croix, médailles, images, reliques, *agnus Dei*, etc. Tout cela, d'après eux, est sous une forme nouvelle, sanctionnée par l'Eglise romaine, la superstition des amulettes. Voir Jauges, *Dictionnaire apologétique*, art. *Superstition*, Paris, 1889, col. 3012.

Nous répondons : Ce qui constitue le caractère superstitieux d'une amulette, c'est que celui qui la porte lui attribue une efficacité mystérieuse quelle ne peut avoir par elle-même, et cherche à obtenir par ce moyen vulgaire «les résultats disproportionnés et naturellement impossibles.

Or, que pensent et que veulent les catholiques qui portent sur eux des croix, des reliques ou d'autres objets religieux et bénits? Ils veulent honorer Notre-Seigneur Jésus-Christ mort en croix pour nous et les saints qui, après nous avoir donné l'exemple de la vertu ici-bas, sont maintenant nos patrons dans le ciel. Ils invoquent l'appui de ces protecteurs puissants, et leur adressent comme une continuelle prière pour obtenir leur défense. Il n'y a pas en cela croyance à l'efficacité d'un moyen disproportionné avec la fin à obtenir; il n'y a qu'une forme spéciale de la prière et de l'invocation des saints. Donc pas de vaine observance; pas de superstition. Et c'est le bon droit que l'Eglise encourage cette forme de la piété catholique, par les nombreuses indulgences qu'elle accorde à ceux qui portent avec esprit de dévotion des objets bénits. Voir Bénnger, *Les indulgences*, Paris, 1893, I. I, p. 398-418.

Cf. Thiers, *Traité de* « SNprniiifioH. I* part. I. V, Paris, 1741, t. i, p. #27-424. Le Bnm, //istuirr m'riçuc <frt prafigurs fi/pririfftru.v*», L III, Paris, 1741, t. I, p. 365-483; Bergier, *Dictionnaire de théologie*, art. *Amulette. Superstition; Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. L col. 1784-1800.

A. Beignet.

AMULON. D'après des notes marginales d'un manuscrit de Bède conservé à la bibliothèque vaticane à Borne, Arnolon ou mieux Arnubin, diacre d'Ago-bard, lui succède le 16 janvier 841. Ports, *Mottum. German. scriptor.*, I. I, p. 1. In Ver. 843 il reçoit de W. ni Ion, archevêque de Sens, et du comte Gérard, une lettre lui demandant d'ordonner Bernus et Godclodus comme évêques d'Autun et de Chaton. IX>up de Ferrières *Epist.*, Ixxxix, P. L., L. exix, col. 543. Il préside, à la fin de 418, un concile (à Lyon?) ou le prêtre GodHgarius est déclaré innocent de certaine accusation. Id., *Epist.*, Lxxx.col.541. Ce concile est peut-être le même que le synode de Lyon de 841-846, ou on fait des canons qui serviraient plus tard pour les capitulaires d'Épernay. Baluze, *Capitul.*, I. il. p. 29. On trouve trois diplômes de bilhaire H restituant à Arnulon ou à l'Eglise de Lyon des biens qui avaient été dérobés à celle dernière. D'Achery, *Sptedeg.*, t. xti. p. 107-110; 2*édit., I. in. p. 339-340. L'archevêque de Lyon mourut en 852; les Bollandistes loci I Xil, p. 701-702) ont consacré un article à son culte. Il reste trois opuscules sortis sûrement de la main d'Arnulon et de deux qui sont douteux ; 1. Lettre à Thlu-odbold ou Thiébaut évêque de Langres, au sujet de certaines reliques de maints inconnues, lettre dans laquelle l'auteur ordonne sagement d'écarter ces reliques douteuses. — 2. Lettre à Gothescalc sur la prédestination; l'archevêque reproche au moine plusieurs erreurs et l'invite à se soumettre. Il y a controverse entre les savants pour savoir si vraiment Gothescalc a enseigné ces erreurs et si Arnulon n'a pas plutôt été induit en erreur sur son compte par Hincmar, archevêque de Reims. D'une part les jésuites Sirmond. *Opera varia*, t. n; Duchesne, *Le prédestinationisme*, et de Buck dans les *Acta SS. Holland.*, tiennent pour l'hérésie de Gothescalc; d'autre part Mauguin, *Veter. auctor, priordr.*, et les bénédictins de *VHistoire littéraire*, L v. p. 107-108, estiment qu'Hincmar charge outre mesure et faussement Gothescalc. — 3. Autre traité sur la grâce, la prescience, la prédestination, le libre arbitre, l'espoir et l'assurance du salut, traité non signé, mais qui certainement est d'Arnulon. D'après Mauguin, *Inc. cit.*, et Baluze, *Agobardi opera*, t. II, append., p. 150. Ce serait la suite de la lettre à Gothescalc. — 4. Itécucilde sentences extraites de saint Augustin sur les matières de la grâce et de la prédestination. Comme ces extraits se trouvent dans le manuscrit à la suite des œuvres d'Arnulon, il est probable qu'il en est l'auteur. — 5. Traité contre les juifs attribué, par Chifflet, à Rakin Maurel, par Marlène, à Ilratganus, évêque, mais qui plus vraisemblablement est d'Arnulon. L'auteur s'y plaint que la ville où il habite possède une nombreuse colonie de juifs intrigants et il montre le danger pour les chrétiens de relations fréquentes avec ces juifs.

Sur Arnulon, outre les sources citées : Cave, *Scriptur. eo t-siaj-t.*, I. it. p. 29; Ceiluler, *lh>t de» auteur» ecclesiast.*, 2*édit. t. xir, p. 429-438; Chevalier, *Ihpertoire*, t. i. p. 1<X>; Chiulet, *Script. veter. opuscula quinque*, Dijon, 1656. Ta-4.; Colonia, *Hist. tilt. de Lyon*, t. n, p. 127-134; Dupin, *Ihbltoieque*, 1697, I ix. p. 505; Fabricius, *Dtbt. medlr Ktaii*, 1734, L i, p. 227-228; Gidland, *Htdioth. Patrum*, I xm. p. xiv. Lo Coinhi, XrtntfL, t. vm, p. 650; Mabillon, *Aeta Petted.*, t. IV, 2. pari., p. 31. Majièno, *Ihesaurue anecdot.*, I v, p. 402; /* L.,\ i x\l, col. 77; IMricauddans, Archirea du *Khûne*, 1825. L I. p. 335-357. J -H \IV'... \

AMYRAUT Moiso, théologien protestant, né à Bourgueil en septembre 1596, mort à Saumur en juillet 1664. Pour satisfaire aux désirs de sa famille, il étudia le droit à Poitiers; mais dès qu'il eut été reçu licencié, il vint à Saumur pour y apprendre la théologie sous le célèbre Caméron. En 1626, il était pasteur dans cette ville et publia une suite de thèses théologiques qui furent réunies avec celles de ses collègues et amis Louis Cappet et Josué de la Place, dans le célèbre recueil *Syntagma thesium theologicarum tu Academia Salmunensi disputatarum*, in-4., Saumur, 1660. Comme dé-

légué de la province d'Anjou, il assista en 1631 au synode de Charenton et fut chargé de présenter à la cour les plaintes des protestants sur les infractions faites aux édits royaux rendus en leur faveur. Sa modération dans cette circonstance et son zèle pour maintenir ses coreligionnaires dans l'obéissance au roi lui valurent l'estime de Richelieu. Deux ans plus tard il était admis à enseigner la théologie et en 1631 publiait un livre sur la *Prédestination* qui souleva de vives protestations parmi les calvinistes. Un système développé par Amvraut dans cet ouvrage a reçu le nom d'*universalité hypothétique* et est une réaction contre l'éfroillesse du dogme calviniste, en faveur des droits de la liberté morale. Il eut à défendre ses doctrines devant divers synodes : il triompha facilement de ses adversaires et le synode de London (1659-1660) le chargea de donner une nouvelle et définitive édition de *La discipline des églises*. Les nombreux écrits d'Ainyraut, quoique ayant eu pour la plupart diverses éditions, sont devenus très rares. Nous citerons : *Traite des religions contre ceux qui les estiment indifférentes*, in-8°, Paris, 1631 ; *Traite de la prédestination*, in-8°, Saumur, 1635 ; *Échantillon de la doctrine de Calvin*, in-8°, Saumur, 1637 ; *De la justification contre le sentiment de M. de la Milletière*, in-8°, Saumur, 1638 ; *De providentia Dei in malo*, in-1°, Saumur, 1638 ; *De l'élévation de la foi et de rabaissement de la raison en la créance des mystères*, in-8°, Saumur, 1611 ; *Defensio doctrinae Joannis Calvini de absoluto reprobationis decreto advenus scriptorem anonymum*, in-1°, Saumur, 1611 ; *Dissertationes theologicae* : 1° *Dr æcnomia (num personarum)*, 2° *de jure Dei in erraturas*, 5° *de gratia universali*, 4° *de gratia particulari*, 5° *ad II Corinth.*, c. 17, 3, *de serpente ténallore*, in-8°, Saumur, 1611 ; *Paraphrase sur l'Épître aux Romains*, in-8°, Saumur, 1611 ; *Paraphrase sur l'Épître aux Hébreux*, in-8°, Saumur, 1616 ; *Paraphrase sur l'Épître aux Gâtâtes*, in-8°, Saumur, 1615 ; *Observations sur les Épîtres aux Colossiens et aux Thessaloniciens*, in-8°, Saumur, 1617 ; *Considerationes in epistolam ad Ephesios*, in-8°, Saumur, 1615 ; *Paraphrase sur l'Épître aux Philippiens*, in-8°, Saumur, 1616 ; *Paraphrase sur les Épîtres catholiques de saints Jacques, Pierre, Jean et Jude*, in-8°, Saumur, 1616 ; *Exercitationes de gratia universali*, in-8°, Saumur, 1616 ; *Discours de l'état des fidèles après la mort*, in-1°, Saumur, 1616 ; *Declaratio fidei circa errores arminianorum*, in-8°, Saumur, 1616 ; *Apologie pour ceux de la religion*, in-8°, Saumur, 1617 ; *De secessione ab ecclesia romana deque pace inter evangelios in negotio religionis constituenda*, in-8°, Saumur, 1617, écrit à l'occasion «les nombreuses divisions des protestants ; *Disputatio de libero hominis arbitrio*, in-12, Saumur, 1617 ; *Consideratum sur les droits par lesquels la nature a réglé les mariages*, in-8°, Saumur, 1618 ; *Considerationes in cap. vu Epist. D. Pauli ad Romanos*, in-12, Saumur, 1618 ; *Specimen animadversionum in exercitationes de gratia universali*, in-1°, Saumur, 1618 ; *Specimen animadversionum in easdem exercitationes*, in-8°, Saumur, 1618 ; *Paraphrase sur les Épîtres aux Corinthiens*, in-8°, Saumur, 1619 ; *Traité de la vacation des pasteurs*, in-8°, Saumur, 1619 ; *Paraphrase sur les Actes*, in-8°, Saumur, 1650 ; *Discours de la souveraineté des rois*, in-1°, Paris, 1650 ; *Paraphrase sur l'évangile de saint Jean*, in-8°, Saumur, 1651 ; *Morale chrétienne*, 6 in-8°, Saumur, 1652-1660 ; *Du gouvernement de l'Église contre ceux qui veulent abolir l'usage et l'autorité des synodes*, in-8°, Saumur, 1653 ; *Theses de peccato in Spiritum Sanctum*, in-1°, Saumur, 1653 ; *Exposition des chap. VI et vu de l'Épître aux Romains et du chap. x de la I^{re} aux Corinthiens*, in-12, Charenton, 1659 ; *Apologie de saint Etienne à ses juges*, in-8°, Saumur, 1660 ; *De mystria Trinitatis deque vocibus ac paraphrasibus quibus lam in Sc» ijnura quam apud patres explicatur, dissertatio*

septem jmrilibus absoluta, in-8°, Saumur, 1660 ; *De peccato originis*, in-8°, Saumur, 1666 ; *l-pr/nxov sire de ratione pacis in religionis negotio constituenda* * *consilium*, in-8°, Saumur, 1662 ; *Paraphrasis in psalme Davidis una cum annotationibus et argumentis*, in-8°, Saumur, 1662 ; *In orationem dominicam exercitatio*, in-8°, Saumur, 1662 ; *In symbolum Apostolorum exercitatio*, in-8°, Saumur, 1663.

Walch, *Ihldioth. theologica*. Iena, 1757 *q., I. I, p. 239. 2\$]. 271, etc. ; I. it, p. 494. 496. Mt, ole. ; Ch. IM. Solgey, I/. Am»y-rmit, <n rir ct mtw *ccritx*, in-8°. Strasbourg, 1819 ; (> IcM n Port, *Ihctionnaire géographique et biographique de Maine-et-Loire*, t. I, p. 18.

II. ΗκουητικπιZE.

ANABAPTISTE. On désigne sous le nom d'anabaptistes les adultes passant dans leur société religieuse, parce qu'ils regardent comme nul ou illégitime le baptême administré aux petits enfants. Historiquement, ce nom s'applique surtout aux ardents sectaires du XVI^e siècle qui ont associé à cette erreur particulière d'autres doctrines religieuses, sociales et politiques, fort avancées. En fait, les anabaptistes ont été avec les socinirns, quoi qu'il en soit, un titre tout différent, les radicaux de la Réforme protestante. Les sociniens ont abondé dans le sens rationaliste ; les anabaptistes ont poussé jusqu'à l'extravagance le principe de l'individualisme moral ; ils ont en outre aspiré à renverser tout l'ordre de choses existant de leur temps.

Nous distinguerons quatre périodes dans l'histoire de l'anabaptisme et nous étudierons successivement : 1° la tentative des prophètes de Zwickau et leurs prédications à Wittenberg, 1521-1522, 2° le mouvement révolutionnaire dirigé par Thomas Munzer et la guerre des paysans, 1522-1525 ; 3° le mouvement révolutionnaire dirigé par Malthys et Jean de Leiden, la fondation et la ruine du royaume théocratique de Munster, 1533-1535 ; 4° la formation des sectes pacifiques qui ne gardèrent de l'anabaptisme que certains principes religieux.

1. Le mouvement des prophètes de Zwickau et de Wittenberg. — Luther avait fait dépendre la justification de l'homme uniquement des mérites de Jésus-Christ que le chrétien s'appliquait par la foi. Selon lui, les sacrements ne justifiaient donc point : c'était la foi de celui qui les recevait. Un des disciples de Luther, le foudroyant Nicolas Storch, conclut de ce principe que le baptême des enfants ne pouvait les justifier et qu'il fallait rebaptiser tous les chrétiens, puisque, lorsqu'ils avaient été baptisés, ils étaient incapables de former l'acte de foi par lequel le chrétien s'applique les mérites de Jésus-Christ.

Luther avait prétendu que l'unique source de la doctrine est la sainte Écriture ; or, disait Storch, Join que l'on trouve dans l'Écriture qu'il faille baptiser les petits enfants, il y est dit : *Qui cum oio baptizatus fuerit, salvus erit*. Marc, xvi, 16. L'enfant ne peut croire ; donc, en vertu du texte de l'Écriture, il ne peut être baptisé. Ceux qui ont été baptisés dans l'enfance n'ont point en réalité reçu le baptême ; donc il faut les rebaptiser.

Luther avait dit qu'il était directement inspiré par l'Esprit-Saint ; Juste Jonas écrivait que « Dieu lui-même s'adressait à son peuple par un souffle ardent et soudain de l'Esprit ». Storch affirma que le Saint-Esprit ne refusait à aucun de ceux qui les demandaient ces lumières particulières et extraordinaires, qu'il leur communiquait ainsi non seulement la connaissance de la vérité, mais aussi ses ordres ; de telle sorte que l'inspiration du Saint-Esprit était pour chaque individu la règle de la foi et la règle de la conduite.

Ce ne fut là, tout au début, qu'une doctrine d'écote : elle fut prêchée à Zwickau, en Saxe, par Storch et par le prédicant Thomas Munzer.

Celle doctrine, déjà par elle-même très propre à troubler et à fausser les esprits, se compliqua très vite de théorie sociale et politique qui s'y rattachaient par un lien logique assez étroit. Du moment que chacun pouvait agir sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, il n'y avait plus besoin de loi extérieure; donc plus de législation ecclésiastique, plus de culte, puisque la religion était tout Intérieure, plus d'autorité séculière; et même plus d'inégalité entre les hommes, tous étant disciples immédiats de l'Esprit-Saint et, suivant l'expression de la sainte Écriture, « prêtres et rois. » La conséquence était facile à tirer : aux autorités existantes il fallait substituer « le règne du Christ », royaume analogue à la primitive Église et présidée connue elle par douze apôtres et soixante-douze disciples.

De la théorie, on passa à la pratique; Munzer fut initié à la tête des douze apôtres; une sédition était imminente lorsque le conseil de ville prit des mesures pour la prévenir. Cinquante-cinq ouvriers drapiers furent jetés en prison; mais les chefs et, parmi eux, Munzer et Storch, parvinrent à s'échapper, Storch et deux de ses compagnons se rendirent à Wittenberg, et commencèrent à y prêcher le 27 décembre 1521, annonçant qu'un terrible bouleversement surviendrait dans le monde avant sept ans au plus. Les prophètes tirent une profonde impression sur l'esprit de Mélanchthon, à qui ils expliquent, ut il le manière « singulière, certaine, manifeste, dont Dieu se communiquait à eux ». Mélanchthon ne paraissait pas douter que « les esprits agissent en eux, mais il eût voulu que Luther « décide quels étaient ces esprits. Or les prophètes contestaient déjà l'autorité de Luther et annonçaient qu'un prophète plus grand que lui allait se lever. Alors Mélanchthon se tourna vers le duc de Saxe et le pria « de donner son avis sur le sujet des enfants. « Celle question trouble ma conscience, disait-il, elle me jette dans une grande perplexité. »

Cependant, après quelques hésitations, Carlstadt avait fait alliance avec les prophètes; à la tête d'une ligue de demitiliers fanatisés, il commençait son œuvre d'iconoclaste. D'accord avec les prophètes, il déclarait la guerre aux études scientifiques et appelait à prêcher laïques et ouvriers. Bientôt le parti révolutionnaire triomphait à Wittenberg. C'est alors que Luther se retira de la ville et vint à Wittenberg (mars 1522) prêcher avec une violence extrême, mais au nom de sa propre autorité, contre les novateurs. Storch et Carlstadt durent quitter la ville. Ils allaient désormais répandre leurs doctrines dans d'autres parties de l'Allemagne, prêchant à la fois contre le pape et contre Luther.

IL DEUXIÈME PÉRIODE : LA PROPAGATION DE LA RÉVOLUTION-ANABAPTISTE ; LES ANABAPTISTES ET LA GUERRE DES PAYSANS, 1522-1525. — Munzer, après avoir quitté Zwickau, s'était rendu en Bohême. « Là, disait-il, serait fondre la véritable Église et le peuple de Bohême était destiné à devenir la lumière des nations. » Il se donnait même pour l'envoyé du ciel. Chassé, il vint par s'établir à Atsladt, petite ville isolée de l'électorat de Saxe, où il devint pasteur et épousa une religieuse. Un jour d'autres prônaient. il formula sa doctrine avec plus de rigueur et plus de violence qu'à Zwickau, et il organisa sa nouvelle église.

Seules invectives contre l'Église catholique étaient véhémentes; mais il s'en prenait encore davantage à Luther qu'il qualifiait d'archipape, d'archicoquin, et à « pu il « Clivait. — Il n'est qu'un grossier archidiacre. »

Pour Storch et pour lui, la réforme luthérienne était une réforme manquée « qui n'avait produit que des résultats désastreux. Tous ceux répudiaient la doctrine de la justification par la foi seule, parce qu'elle avait introduit en Allemagne une dissolution semblable à celle du mahométisme. » Tous ceux niaient absolument que la révélation pût venir du dehors pas plus par la prophétie

morte que par l'autorité d'une Église. Ils affirmaient que chacun reçoit la vérité de l'Esprit-Saint qui parle directement à tous, comme Dieu parlait jadis à Abraham ou à Jacob. —

Les Juifs et les païens affluaient aux sermons de Munzer et s'enivraient de l'idée de ce commerce personnel avec Dieu que les rendait plus saints et plus instruits que les plus savants. Ils s'organisaient en une ligue, dont les membres s'engageaient par serment à soutenir et à favoriser l'établissement du royaume de Dieu. Dans ce royaume, tous les hommes seraient égaux, tous les biens seraient communs. Des pays voisins on accourait en foule à Atsladt pour entendre le nouvel évangile. On concevait quel instrument cette foule fanatisée pouvait être entre les mains d'un chef audacieux. Or Munzer enseignait depuis longtemps que la vraie doctrine devait être répandue par la force et par la guerre. Il faisait appel aux princes : « Ceux qui s'opposent à la révélation divine seront massacrés sans merci. Sans cette extermination nécessaire, l'Église chrétienne ne pourra jamais être rammenée à sa pureté primitive... Les impies n'ont pas le droit de vivre. » Mais, si les princes ne voulaient pas le suivre, il faillit appeler au peuple contre eux et leur annonçait qu'ils auraient la tête tranchée ou seraient pendus.

Contraint de quitter Atsladt, Munzer se rendit à Mulhausen, où il trouva le champ richement préparé par l'ancien conseiller Henri Pfeiffer, qui commençait à soulever les masses.

Comme en Thuringe et en Saxe, la doctrine de l'avènement du royaume de Dieu fondée sur la révélation personnelle trouvait en Suisse d'innombrables adhérents. Sans doute les sectes anabaptistes différaient entre elles sur plusieurs points : mais toutes se trouvaient d'accord sur celui-là comme sur la question du baptême des enfants. A Saint-Gall, les prédicants anabaptistes étaient aussi entourés de disciples. Munzer à Atsladt ou à Mulhausen. Trop souvent les élus, éclairés sur le sens de l'évangile par les visions, les ravis extatiques. — Il livrait ni aux autres les plus effroyables. Le chroniqueur de Berne, Anshelm, raconte que, à Saint-Gall, en 1525, pour accomplir la volonté du Père céleste, un frère trancha la tête de son frère. « Je ne commets point de péché, dit-il, un prédicant, c'est Dieu le Père qui les commet par moi; Dieu est venu en personne dans mon âme. D'ailleurs prenaient la Bible au pied de la lettre. Douze cents anabaptistes se réunissaient un jour à Appenzel et là attendaient patiemment que les anges leur fussent envoyés par Celui qui a dit : « Ne vous inquiétez point de ce que vous mangerez, etc. » D'autres prêchaient sur le toit des maisons en vertu de la parole : *super tecta*.

Cet état d'anarchie religieuse, cette exaltation des esprits, ces conséquences sociales et politiques des principes théologiques étaient singulièrement propres à favoriser la révolution si elle éclatait en Allemagne : or, pour bien des motifs, elle était imminente. Un fait que les anabaptistes ne furent jamais cause de l'effroyable guerre des paysans, puisque depuis la fin du XV^e siècle il y avait eu déjà parmi ceux-ci de terribles révoltes. C'est vrai, mais dans une partie les anabaptistes étaient des recrues toutes prêtes pour le parti révolutionnaire : et d'autre part leurs doctrines répandues parmi les paysans avaient doublé du fanatisme religieux la force de leur revendication.

C'est le nom de la sainte parole de Dieu qui précipite le massacre. Telle l'adresse des frères de l'Überland à l'assemblée générale des paysans allemands : « Allons. Dieu le veut ! sonnons le tocsin ! Précipiter de leur siège les Moabites, le Achab, les Agag, les Pharaons, le Néron, c'est la joie suprême de Dieu. Ceux-ci, l'Écriture ne les appelle pas serviteurs de Dieu, mais loups, serpents, dragon ! Qui sait si le pitoyable cri des moissonneurs, la supplication des peuples ne sont pas arrivés jusqu'aux oreilles de Dieu des armées ? Qui

«ait s'il ne les a pas écoutés dans sa miséricorde, et si le jour du massacre ne va pas luire pour les bestiaux engraisés qui ont noyé leur cœur dans la volupté au temps même de la détresse du peuple? »

La furie avec laquelle les révoltés se déchaînèrent contre les monuments et les symboles de l'antique foi, leurs horribles profanations, prouvent surabondamment que la guerre sociale fut, au plus haut degré, une guerre de religion.

Thomas Münzer avait prêché « le divin massacre », le « règne de Dieu », le « retour à l'état primitif », la communauté des biens, comme unique moyen de plaire à Dieu, à Mulhausen, en Thuringe, puis sur la frontière suisse, notamment à Waldshut. Des exaltés parmi les disciples de Zwingli étaient venus à lui et avaient adopté à leur tour l'anabaptisme comme signe de ralliement.

De septembre 1521, à Mulhausen, Munzer et Pfeilfer avaient soulevé l'émeute populaire et formé des bandes armées qui portaient la terreur dans tous les environs. Ce fut encore Münzer qui recruta en grande partie et anima d'un sombre fanatisme l'armée que Philippe de Hesse, Georges de Saxe, Henri de Brunswick taillèrent en pièces à Frankenhäusen, le 15 mai 1525. Après la bataille, Munzer fut trouvé caché sous un lit, à Frankenhäusen. Amené en présence des princes, il leur reprocha leur responsabilité dans la formation des doctrines qui l'avaient perdu, lui, et une si grande foule de pauvres gens. Il fit d'ailleurs des aveux complets et exposa sans réticences ce qu'il avait voulu faire; il exprima en termes touchants son repentir, fit une soumission pleine et entière à l'Église catholique, se confessa et communia pieusement sous une seule espèce. Son compagnon Henri Pfeiffer, fait prisonnier à Eisenach, mourut aussi de la main du bourreau, mais sans repentir.

III. Troisième période; i.e. second mouvement révolutionnaire; Mouvments Jean M. Liège; fondation et ruine du royalisme théocratique de Munster, 1533-1535. — L'atroce répression et les violences cruautés des princes après la bataille de Frankenhausen. On étouffant la révolution sociale, porteront un coup décisif à l'anabaptisme en Allemagne et en Suisse. Sans doute, en Allemagne, l'anabaptisme ne fut pas anéanti; mais, également odieux aux catholiques, aux luthériens, aux sacramentaires, surveillé et puni partout, il cessa de former un parti redoutable. De même en Suisse, la vigilance et l'autorité des magistrats le paralysèrent; les anabaptistes furent traités avec une telle rigueur qu'ils ne se perpétuèrent que dans le secret. Dans plusieurs cantons, on avait porté contre eux la peine de mort.

Aux Pays-Bas, ils étaient traités aussi sévèrement; mais ni la prison, ni les supplices ne vinrent à bout de leur résistance. De temps en temps, s'élevait parmi eux un apôtre qui remontait leurs courages en leur promettant de temps plus heureux. Tel fut Melchior Hoffmann, disciple de Münster, qui, après une tentative faite à Strasbourg en 1530, se fixa à Emden et gagna des prosélytes à Amsterdam, à Harlem et à Leyde. L'un d'eux, le bachelier Jean Malthys (ou Malthiesen), «le Harlem, qui se prétendait Enoch revenu sur la terre», se lia d'amitié avec un jeune tailleur de Leyde, Jean Bruckszoon (ou Bockelson, ou Becold), qui joignait à une grande beauté physique une éloquence naturelle fort remarquable. En 1513, tous deux, fuyant les édits rendus contre les novateurs, se rendirent à Munster, en Westphalie.

Le terrain avait été préparé par un disciple de Luther, le chapelain Bernard Bothman, qui, après avoir «légalisé» des anabaptistes, inclinait, depuis 1532, vers leurs doctrines, ainsi que par un certain Bernard Knipperdolling, bourgeois notable qui avait adopté à lui-même l'idée anabaptiste et avait déjà soulevé les classes inférieures. Us se joignirent aux «melchior-

ristes» des Pays-Bas: ceux-ci prétendaient savoir par révélation que le Seigneur avait rejeté Strasbourg à cause de son incrédulité et qu'à sa place Munster était destiné à devenir la nouvelle Jérusalem.

Knipperdolling fut élu bourgmestre et des lors Munster appartint aux nouveaux prophètes. L'indis «pie beaucoup d'habitants s'enfuyaient, les fanatiques, des exaltés, des misérables de tous les pays circonvoisins accouraient en foule, sous prétexte d'ériger le royaume de Dieu et de faire pénitence. Pratiquement, cela voulait dire démolir les églises, raser les monastères, briser les images, piller les riches, mettre en commun les biens et les femmes, obliger les habitants à recevoir un nouveau baptême ou à s'expatrier. Le prophète Jean Malthys était plus obéi que le bourgmestre (1531).

Cependant le comte François de Waldeck, indigne évêque de Munster, avait commencé à cerner la ville: mais les assiégeants manquaient de tout; aussi la confiance des rebelles croissait de jour en jour. Le 5 avril 1531, Jean Malthys fut tué dans une sortie follement audacieuse dont il avait pris l'initiative.

Sa mort consterna les anabaptistes. Alors Jean Bruckszoon (Jean de Leyde) se mit à courir nu dans les rues, criant: «Le roi de Sion vient.» Après quoi, il rentra chez lui, reprit ses habits et ne sortit plus; mais le peuple vint en foule savoir la cause de cette action. Jean ne répondit rien, et il écrivit que Dieu lui avait lié la langue pour trois jours. On ne douta pas que le miracle opéré dans Zacharie ne se fût renouvelé en Jean de Leyde et on attendit avec impatience la fin de son mutisme. Lorsque les trois jours furent écoulés, Jean se présenta au peuple et déchira que Dieu lui avait demandé l'abolition de la vieille constitution de Munster. Sur sa proposition, douze «juges» furent élus, avec droit de vie et de mort sur leurs sujets. «Tout ce que la sainte Écriture ordonne, «lisaient les «nouvelles tables de la loi», les membres du nouvel Israël devront s'y conformer sans aucun» hésitation. Au nombre de ces commandements, le prophète mettait la pluralité des femmes: Jean de Leyde en prit seize pour son compte. Les crimes les plus odieux ne lardèrent pas à se produire. «L'exaltation religieuse, la volupté, la férocité se donnaient la main. «On eût dit un peuple de possédés.

Après un brillant succès remporté sur les assiégeants, un nouveau prophète, l'orfèvre Dusentschur, déclara au peuple que Dieu élisait Jean de Leyde comme roi de toute la terre. Jean fut reconnu et sacré: il réunit toute autorité spirituelle et temporelle, signant ses édits: «Jean le Juste, roi du Temple nouveau, serviteur du Dieu très saint.» Malgré les abominables exécutions et les scènes honteuses de son harem à l'oriental, il jouit d'une autorité incontestée et put préparer la complète des pays voisins, prélude, disait-il, d'une conquête du monde entier.

Tant que subsista le royaume de Munster, les communautés anabaptistes se multiplièrent dans toute la Westphalie et la région du bas Rhin. On put même croire un moment que de très grandes villes entreraient dans le mouvement. Au commencement d'octobre 1531, vingt-huit autres partirent de Munster pour aller annoncer à tout l'univers l'arrivée du roi de Sion. Mais ces malheureux, à une ou deux exceptions près, furent au bout de peu de temps arrêtés et exécutés.

On mit «l'écidant enlin à prendre contre la »cle les mesures les plus énergiques. On resserra le blocus de Munster de telle sorte que la ville fut en proie à la plus horrible famine; Jean de Leyde se maintint par la terreur; il avait donné l'ordre «le mettra' le feu à la ville lorsque, dans la nuit du 21 au 25 juin 1535, l'évêque y entra par surprise. Les anabaptistes vaincus furent, comme les paysans traités avant la dernière barbarie. Après une réclusion longue et douloureuse, les trois chefs, Jean de Leyde, son ministre Knipperdolling et

son chancelier Krechting, furent tenaillé** avec de* pinces rougie* au leu (23 janvier 1336). La population de Munster revint au catholicisme.

Les anabaptistes furent poursuivis et traités partout avec une ligueur cinglante; Mélanchthon lui-même avait déclaré qu'on pouvait employer contre eux la force et le feu. Néanmoins on ne parvint pas à les exterminer; mais ils renoncèrent à leurs rêves temporels pour ne conserver que leurs idées religieuses.

IV. QUATRIÈME PÉRIODE; FORMATION DES SECTES ANABAPTISTES PACTIQUES. — L'esprit de révolte et de sédition n'était pas essentiel à l'anabaptisme. Quelques-uns «les disciples de Storch entreprirent de réunir les anabaptistes dispersés et de former une société purement religieuse : tels furent par exemple Butler et Gabriel fondateurs des frères moraves, et le curé Menno Simonis, de Wiltmarsum, dans la Frise, dont les disciples prirent le nom de Mennorytes. Ils furent très nombreux en Frise, en Westphalie, en Gueldre, en Hollande, en Brabant; mais ils ne tardèrent pas à se diviser. Au XVIII^e siècle, ils se partagèrent sur la question de la divinité de Jésus-Christ. Les galiléens (du nom de Galenus, médecin et predicant) la nièrent, tandis que les mennonites purs restèrent fidèles à cette croyance essentielle (1661-1060). On compte un très grand nombre de sectes parmi les anabaptistes allemands, hollandais, flamands, suisses : citons les apostoliques, qui prêchaient sur les toits; les taciturnes, qui se taisaient obstinément lorsqu'on les interrogeait sur la religion; les parolais, qui ne souriaient jamais, en vertu de la parole : *Malheur à vous qui riez*; les impeccables, qui croyaient qu'après la régénération il est très difficile de pêcher; les frères libertins, qui prétendaient toute servitude contraire à l'esprit du christianisme; les sabbataires, (pii croyaient qu'il fallait observer le jour du sabbat et non le dimanche; les clanculaires, qui disaient qu'il fallait parler en public comme le commun des hommes en matière de religion, et ne dire qu'en cachette ce que l'on pensait; les manifestataires, dont le sentiment était diamétralement opposé à ceux des clanculaires; les pleureurs, qui s'imaginaient que les larmes étaient agréables à Dieu et s'exerçaient à pleurer facilement, mangeant leur pain trempé de larmes; les réjouis, qui estimaient au contraire que la joie était le plus grand honneur que l'on pût rendre à Dieu, etc.

En général, toutes les sectes anabaptistes condamnaient, outre le baptême des enfants, la prestation de serment, le service militaire, l'exercice des fonctions civiles, la comparution devant les tribunaux; mais ils reconnaissaient la nécessité d'obéir aux magistrats.

Notons qu'en 1660 les anabaptistes d'Alsace se rangèrent à la confession de foi des mennonites d'Amstam.

Aujourd'hui les anabaptistes, ou mennonites, ont des adhérents surtout en Hollande, en Allemagne et dans le nord de l'Amérique.

Les baptistes se rattachent par certains liens à l'anabaptisme. Originaires d'Angleterre, ou leur commencement* sont très obscurs, ils se sont répandus depuis 1633 en Amérique. Ils y comptent actuellement près de quatre millions de fidèles et il y en a à peu près dans tous les pays où il y a des protestants.

L'anabaptisme a été fort étudié, surtout en Allemagne; en l'Inde ici «le livre* ouvrage* les plus importants mentionnent les littératures générales de la littérature. Disons cependant que Mgr Janssen, dans *Histoire du peuple allemand* (t. III, 1894) la traduction française : *L'Allemagne et la littérature*, 1321-1325 et 1525-1555) a donné tout l'essentiel sur cette question. Méhnhon. Dir (partie de Th. Muntzer, 1325; Strobel, L'Allemagne, *Schriften, und Ixhren Thonir Muntzei's*, 1705; *Original-Aktenstücke der Muntzer. Wiedevst/euferdiesch.*, Francfort, 1808, Bielewita et Wjdirck, *lit itrdgc sur Kenntniss der Mennonifcn Gemcuiden In Europa und America*, Berlin, 1824; Hunsinger, *Kirchen und Schulweten der Taufgesimter Spln*, 1831; Hast. *Grschichte der WiedcrliUifer*, Munster, 1835; J. B. Ixiihmin, *Thomas*

Münzrr, n-h m Dr*-tenor Arthiv verbannten Qu* lien. Dre 4* *t l>qojg, B.V2: EU.kham, *Gf-chichle der prote dan* h . h> ». Sebien im ZeUaUei <tei l■. H nbc urg st Gotha. 18*8 H.i-o, .Nrwr Pruplteten, 1XT». G. A Cran^lluS (catholique. *Ge^hlchto dr» mUntcrischer Aufruhvs. % vcA., Lfdpilfc» 1835-1H*Λ, fhr Mledertndi»ehen U ir frrtnafer ««vï-rmd der lirlagrrung Munster», 1531-138.» (publication de l'Académie royale de Bavière. 1800); Boutarwerk. Zur iMeratur und Geschichte der, WledertAufer, Rome. 1804; L k«uler. *Gtschichie der Wiederlaufer und ihres Reiehe» xn Munster, Munter, 1800.***

A. Ba id r h x a p t .

ANACHORÈTES — 1^{er} Orient. II. Occident ΠΕΓ->η-n pation* dermites. IV. Kcclu-. V. Shiite*. VI. Pas-teurs.

L Orient. — Les anachorètes ou ermites sont des religieux qui vivent seuls, en dehors de toute communauté religieuse. Leur genre de vie est avec celui des anachettes, la première forme connue de la vie religieuse. La présence est constatée en Égypte dès le milieu du III^e siècle. Saint Paul, surnommé le premier ermite, est le plus ancien de ceux que l'on connaît. Il se retira dans sa solitude pendant la persécution de Dèce (vers 230), Sa vie a été écrite par saint Jérôme. Vingt ans plus tard, saint Antoine rencontra des solitaires qui étaient déjà fort nombreux, mais il ne les affronta pas par la profondeur du désert. Antoine ne craignait pas de s'enfoncer. Ses exemples et ses miracles lui attirèrent dans sa suite de nombreux imitateurs. Voir Antoine (Saint).

La vie érémitique se répandit bientôt (dans l'Égypte entière. Tous ceux qui l'embrassaient ne se retiraient pas à une grande distance des villages habités. Quelques-uns cherchaient cependant un isolement absolu et ne voulaient aucun compagnon de leur solitude. Beaucoup en acceptaient volontiers un. Pour la plupart, ils ne tenaient à ne point trop s'éloigner les uns des autres. Cela leur permettait de se réunir les samedis et les dimanches pour entendre la messe, communier, assister à une conférence ou même prendre leur repas en commun. Ils se faisaient de temps à autre des visites dans le but de s'édifier mutuellement. La cellule de l'ancien que recommandaient sa doctrine et sa vertu, s'ouvrait plus souvent que les autres. Celle du voisinage était généralement occupée par quelques jeunes moines, qui se qualifiaient ses disciples. Les grottes naturelles ou creusées de main d'homme que l'on rencontre surtout sur les coteaux escarpés qui bordent la vallée du Nil, offraient un refuge à un grand nombre d'anachorètes. D'autres se construisaient de pauvres cabanes. La prière et le travail des mains remplissaient leurs journées et une grande partie de leurs nuits. Leur régime était très frugal. La présence d'un hôte ou la célébration d'une fête les autorisaient à prendre un léger adoucissement. Aucune règle écrite ne déterminait leur observance. Les traditions orales, religieuses, ni conservées. Les exemples et le maximum des anciens leur en fournissaient lieu. On se hâta d'en rédiger quelques-uns dans la suite, en puisant leurs éléments dans les vies et les écrits vrais ou supposés des solitaires les plus renommés, tels que saint Antoine, saint Macaire ou l'abbé Isaac. S. Benoît d'Aniane, *Codex Iygularum, P. L.*, t. an. Col. P23-132.

La cellule d'un anachorète devint souvent le noyau autour duquel se forma soit un amobium (monastère), soit un groupe érémitique. Il y eut de ces groupes qui prirent une importance considérable, par exemple, celui de Nilrîr, fondé par saint Anon, qui compta jusqu'à cinq mille religieux, et, dans sa dépendance, des cellules, ou il pouvait y avoir six cents solitaires; celui de Scéle, où vécurent les deux Macaire. Ces groupes correspondaient aux unions connues en Palestine sous le nom de taures. Ils atténuaient, en partie du moins, les inconvénients de la vie érémitique, qui frappaient certains ermites sérieux au point de leur faire préférer la vie cénobitique.

Saint Hilarion (y371; (dont la vie a été écrite par saint

Jérôme) disciple de saint Antoine, transporta la vie anachorétique en Palestine (307) où elle prit un rapide accroissement. Une colonie d'ermites peupla le mont Sinit qui l'environne. Saint Nil (d'après Théodoret) fut l'un de ses gloires. Les montagnes de la Syrie eurent une population de solitaires. Saint Jean Chrysostome, qui partagea leur existence, célèbre leurs vertus avec enthousiasme. Théodoret (*) (155) raconte la vie de quelques-uns de plus célèbres dans son *Historia religiosa*, P. G., t. i. xxxn, col. 1279-1498. Saint Basile et saint Grégoire de Nazianze menèrent cette vie dans le Pont, sur les bords du Iris. Les anachorètes furent nombreux dans la Cappadoce, l'Arménie et tout l'Orient chrétien.

Il y eut parmi ces solitaires orientaux, connus sous le nom de *Pères du désert*, des hommes d'une éminente sainteté. Leur enseignement spirituel et les exemples de leur vie sont l'une des sources les plus pures de la théologie ascétique et mystique. Quelques-uns d'entre eux exercèrent un apostolat fécond auprès des païens. Ils se montrèrent, pour la plupart, adversaires déclarés des hérésies qui surgirent alors. La sympathie qu'ils témoignaient aux plus intrépides défenseurs de la foi contribua beaucoup à concilier à ces derniers la confiance des fidèles. Leulychianus trouva, malheureusement, de nombreux adeptes parmi eux; en Égypte, surtout. Ce fut le signal de leur décadence. Les invasions musulmanes rendirent ce genre de vie plus difficile. Aussi, le nombre des ermites est-il allé, des lors, en diminuant. Les Églises orientales en comptent néanmoins quelques-uns, répandus de préférence dans le Liban et en Syrie.

Pallade, *Historia lausiaca*, P. G., t. XXXIV, col. 991-1262; Rufin, *Historia monachorum*, P. L., t. xxi, col. 387-461; Caselien, *Collationes Patrum et de institutis cenobitorum verba scriptorum*, P. L., t. i. xxiv, col. 1-181, et Apophthegmata patrum, P. G., t. LXV, col. 71-442; Bosweyde, *Vita patrum*, P. L., t. i. xxm. i. xxiv; Bulteau, *Histoire monastique de l'Orient*, Paris, 1678; Tillemont, *Vie des pères pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*; dom Bosse, *Les moines d'Orient*, 1900, c. ii.

IL OCCIDENT. — La vie érémitique se répandit en Occident après que saint Athanase l'eut fait connaître durant les séjours qu'il fit à Trèves (335) et à Rome (310). Les relations des latins avec l'Orient, motivées par le souvenir des événements sur lesquels reposent la foi et singulièrement développées par l'ignition que provoqua l'arianisme, exercèrent une grande influence sur sa diffusion. Saint Jérôme, Hulin, et d'autres, qui s'en allèrent mener en Orient la vie solitaire, provoquèrent la curiosité de leurs compatriotes. Leurs correspondances, quelques-uns de leurs écrits, les œuvres des Pères d'Orient qu'ils traduisirent, et, un peu plus tard, les dialogues de Sulpice Sévère, les *Confessions* et les institutions de Cassien communiquèrent aux occidentaux l'enthousiasme qui avait peuplé les solitudes orientales. On constata, dans la seconde moitié du iv^e siècle, la présence des ermites un peu partout : dans l'Afrique romaine, en Italie, en Bretagne. Il y en eut parmi les disciples de saint Martin, à Lérins, sur les montagnes du Jura et ailleurs; les cellules des anachorètes devinrent le berceau des monastères, transformés bientôt en foyers intenses de vie chrétienne par la doctrine et la vertu de leurs disciples.

Les invasions barbares n'arrêtèrent pas cet élan. Les vastes forêts de la Gaule fournirent aux amis de la solitude une retraite tranquille; mais elle ne fut pas toujours assez profonde pour éloigner de quelques-uns d'entre eux l'affluence des disciples, qui, en se mettant sous leur conduite, jetaient les fondements des grandes abbayes de la période mérovingienne, dont l'influence civilisatrice a été si considérable. Les choses ne se passèrent pas nullement ainsi en Bretagne. Il y eut en l'île, dans le courant du v^e siècle de nombreux ermites. La

vie de quelques-uns des plus célèbres fait l'objet des dialogues de saint Grégoire le Grand. P. L., t. i. xxvii, 19-431. Le plus connu est saint Benoît, qui se prépara dans sa grotte de Subiaco à devenir le patriarche des moines d'Occident et le législateur des cénobites.

Parmi ces solitaires, beaucoup ont, comme saint Benoît, débuté par la vie érémitique. Ce n'était pas sans inconvénient. Cette existence, où l'homme, privé de tout secours extérieur, souvent privé de la fréquentation des sacrements et de l'assistance à la messe, était réduit à ses seules forces pour lutter contre lui-même et contre le démon, demandait une force peu commune, que les cénobites croyaient pouvoir en affronter les périls, sans une préparation suffisante. La règle de saint Benoît (c. i), les conciles d'Agde (506), can. 38 et d'Orléans (511), can. 23, les prémunissaient contre cette illusion. On continua bien à voir des saints commencer par la vie anachorétique, mais ces exceptions ne pouvaient être transformées en règle générale. On voulait d'ordinaire que l'ermite, digne de ce nom, subit tout d'abord le noviciat d'une vie cénobitique exemplaire durant plusieurs années. Il pouvait alors sans crainte s'enfoncer dans la solitude; son âme était aguerrie. Parfois il embrassait la vie anachorétique pour le reste de ses jours; souvent aussi il ne la menait que durant un temps plus ou moins long. Quelques-unes des abbayes bénédictines les plus célèbres avaient dans leur dépendance une solitude dans laquelle un ou plusieurs moines ermites vivaient avec une règle spéciale sous l'autorité de l'abbé. Il en était ainsi à Marmoutier, Moyen-Moutier, Senones, Fontenelles, Iona, etc. Des anachorètes, venus de plusieurs monastères, se réunissaient parfois dans une même forêt, comme le firent dans la forêt de Craon, au x^e siècle, Raoul de la Futaie, Hubert d'Arbrissel et plusieurs autres. Il y avait dans une forêt une réunion d'ermites, appartenant à l'abbaye de Cluny; Pierre le Vénérable aimait à se retirer au milieu d'eux.

Peu de temps après saint Benoît, Cassiodore avait établi à côté de son monastère de Viviers, en Calabre, un monastère d'ermites, où les cénobites étaient admis après une épreuve suffisante. On voyait en Espagne de nombreux ermitages, non loin de l'abbaye de Saint-Étienne-de-Silis (909); ils étaient destinés aux moines, appelés à la vie érémitique. Les ermitages du Silence, dans les Asturies, avaient une destination semblable. Quelques monastères bénédictins conservèrent longtemps cette tradition anachorétique. Le monastère de Saint-Guillaume du Désert eut sous sa dépendance une fraternité d'ermites, réunis à Maguelone (1330), elle n'atteignit jamais en importance et en durée celle du Mont Serrat, qui existait depuis longtemps, lorsque le réformateur de ce monastère, Garcia de Clisneros (f. 1510), lui prit la place de son développement. Les ermites occupaient des cellules dispersées sur la montagne, où se trouve l'abbaye. Ils étaient placés sous l'obéissance d'un vicaire de l'abbé, dans l'oratoire duquel ils se réunissaient tous les dimanches. Ils ne descendaient au monastère qu'à Pâques et aux grandes fêtes. Ces ermitages furent habités jusque dans la première année du xix^e siècle.

Yep *, *Ginmna general de taordm de San Ildefonso*, 1 vol. in-fol., Paris, 1739; Mabillon, *Annales ordinis S. Hermenigildi*, 6 vol. in-fol., Paris, 1739.

III. Congrégations d'ermites. — Le xi^e siècle vit l'institution des anachorètes entrer dans une phase nouvelle, par la fondation de congrégations ou d'ordres, qui lui firent la place aussi large que possible. Les premiers suivirent la règle de saint Benoît et se rattachent à son ordre. Ce sont : Fontevrault, les Camaldules, Vallombreuse, Montecassin, auxquels on peut ajouter les chartreux et les cisterciens.

Les Carmes, qui lurent à l'origine une congrégation

d'ermite, donnèrent, après leur réforme du xvi^e siècle, une place plus grande à la solitude. Plusieurs de leurs provinces eurent un couvent ou saint *désert*, d'après le saint à qui les religieux qui voulaient mener la vie érémitique.

Il y eut en outre une multitude d'anachorètes, qui vivaient dans un isolement absolu, Pierre l'ermite, le prédicateur de la première croisade, est le plus connu. Un en vil qui méritèrent par leur vertu la confiance des princes et du peuple. Beaucoup aussi menaient une vie peu édifiante. Pour remédier à ce désordre, on chercha en Italie à les grouper dans des congrégations Incales. Le bienheureux Jean Bon établit celle des Jeanbonites, vers 1209, près de Mantoue; les Briltiniens vivaient dans la marche d'Ancône; il y avait encore les frères du Sac ou de la Pénitence de Jésus-Christ, les congrégations de Valletta, de Saint-Biaise de Fano, de Saint-Benoît de Montefalco, de la Tour des Palmes, de Sainte-Marie de Miracole, de Saint-Jacques de Molinetta et Soupravo. Parmi ces congrégations, les unes suivaient la règle de saint Augustin; d'autres, celle de saint Benoît; d'autres n'en avaient aucune. Alexandre IV les réunis en une seule congrégation, qui prit le nom d'ermite de Saint-Augustin (1256).

La vie érémitique perdit peu à peu de son importance dans cette famille religieuse, il faut en dire autant de diverses congrégations d'ermite de Saint-Jérôme. Quelques autres congrégations érémitiques furent fondées dans la suite sous la règle de saint Augustin : les ermites de Saint-Paul, qui complèrent trois branches distinctes, celle de Hongrie fondée en 1250 par l'union des ermites de Patras et de Pisidia, celle de Portugal, fondée par Mendo (surnom de Simbria (7 1481), et celle de France ou des *frères de la Mûre*, fondée par Guillaume Cailler (1620). Les frères de Saint-Ambroise, qui habitaient une forêt voisine de Milan, furent réunis en congrégation par Eugène IV (Union). La congrégation des frères des apôtres, qui existait en Italie depuis le xv^e siècle, reçut d'innocent VIII la règle de saint Augustin (1581). Bernardin de Biccolini établit sur le mont Senario, près de Florence, berceau de l'ordre des servites, une réforme de cet ordre, qui imposait la vie anachorétique (1593). Bernard de Mogliano réunis quoiqu'obtenus, qui prirent le nom de colonies, du lieu où ils s'étaient retirés (1530), dans le diocèse de L'Aquila. (aluns aussi les ermites du mont Voiron pour qui saint François de Sales rédigea des constitutions.

Les franciscains Celestins (1291) et les ermites de l'ordre de Saint-François, nommés encore frères ermites de l'observance, fondés par Paul de Foligno (1368), sont les seules congrégations érémitiques appartenant à l'ordre franciscain. Saint François et plusieurs membres de sa famille religieuse ont mené temporairement la vie érémitique. Quelques anachorètes isolés ont été membres du tiers ordre de la Pénitence.

Plusieurs autres congrégations érémitiques ne se rattachaient à aucune des quatre grandes règles approuvées par l'Église. Tels sont les ermites du mont Luco en Ombrie, près de Spolète, qui prétendent remonter au vi^e siècle; les ermites de Saint-Sever en Normandie, fondés par un prêtre nommé Guillaume, ancien novice des camaldules; les ermites de Notre-Dame de Gonzague, fondés par Jérôme Itagni de Castelfiof, qui avait fait vœu d'embrasser la vie érémitique si François de Gonzague, dernier marquis de Mantoue, échappait à une mort imminente : l'évêque de Beggio leur prescrivit une règle qui fut confirmée par Alexandre VI (1523). Les ermites de Dalmatie, fondés par Jacques de Pavone (1521) et réformés (1528) par Caraffa suivant la règle de saint Jérôme; les ermites de Saint-Jean-Baptiste de la Pénitence, qui possédaient cinq ermitages dans la Navarre et furent approuvés par Grégoire XIII (1575-1580).

Le frère Michel de Sainte-Sabine établit en France

une congrégation d'ermite sous le vocable du même saint Jean-Baptiste (1630); elle reçut l'approbation de plusieurs évêques qui prescrivirent aux anachorètes de leur diocèse d'en observer les statuts. Il faut encore mentionner les ermites du mont Valerien, près de Paris; les ermites de la Porte angélique, à Rome, fondée vers la fin du siècle précédent par Alphonse de Calabre; les ermites de la Bavière, établis dans le diocèse de Katisbonne (1769). Il y eut aussi à Collonges une congrégation d'ermite vers le milieu du XIX^e siècle en Lombardie. Il en existe une en Espagne sur une montagne voisine de Conluc, Cette liste est forcément incomplète.

Les ermites qui appartenaient à ces congrégations faisaient partie d'un ordre qui était reconnu par l'Église, et ils en avaient les privilèges. On ne peut en dire autant de ceux qui revêtaient l'habit des ermites avec l'autorisation de leur évêque et étaient attachés par lui au service d'un sanctuaire isolé ou vivaient sous l'obédience d'un crinitage. Ils ont été nombreux pendant le xvi^e siècle en France, en Espagne et en Italie. Cette institution a disparu peu à peu comme tant d'autres. Elle n'entrerait même guère dans les mœurs de nos contemporains. Les tentatives faites pour la rétablir en France sur plusieurs points vers le milieu de ce siècle n'ont pas été heureuses. Il y en a eu des ermites. Les ermites révélaient eux-mêmes l'habit religieux et se reliraient ou bien leur semblait Benoît XIII et Urbain VIII prirent des mesures pour supprimer les abus qu'une pareille institution pouvait entraîner.

Ajoutons qu'il y a eu quelques congrégations de femmes ermites : les hiberniques (1375); les ermites de Saint-Ambroise; les sœurs ermites de l'Assommoir (1623); les sœurs ermites Clarisses ou alcanlannes (1631); les baptistes ou ermites de Saint-Jean-Baptiste (1730).

Il y a, *Histoire (Montes et religieuses et nuns)*, L. m. iv et v, Paris, 1792; O. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, L. I, Paderborn, 1881.

IV. Reclus. — Les reclus se renfermaient dans une cellule, pour fuir autant que possible la société des hommes. Des prêtres, voués au culte de Serapis, étaient imposés une privation de cette nature avant l'ère chrétienne. Brunet de Preville, *Le Serapeum de Memphis*, dans *Menioiret présentés à l'Académie des Inscriptions*, I^{re} série, t. II (1852), p. 552 sq. Mais il n'y a aucune relation entre ces ascètes païens et les reclus chrétiens.

F. Orient. — Cette institution commença au début du vi^e siècle. Saint Antoine la suivit l'un des premiers durant une vingtaine d'années (315). Il y en eut d'autres en Égypte; Jean de Lycopolis et Nilammon sont les plus connus. Quelques femmes, entre autres une certaine Alexandra et la pénitente Fini, se condamnèrent à cette vie rigoureuse. On trouve des reclus en Palestine, en Lappadoce et dans le voisinage de Constantinople, nulle part ils ne furent aussi nombreux qu'en Syrie, où Eusèbe de Tébédane paraît avoir inauguré ce genre de vie. Théodoret donne la biographie de quelques-uns des plus célèbres: Pierre le Galate, Mareien, Acepama, Aphnète, Domnine, Humanos. *Heligiosa historia*, l. G., t. LXXIII, col. 1283-1476.

Tous ne pratiquaient pas la réclusion de la même manière. Les uns ne s'enfermaient que pour un temps ou se réservaient la possibilité de sortir dans certaines circonstances; les autres, fixant leur demeure dans un endroit plutôt que dans une cellule, infligeaient la pénitence de passer leur vie en plein air sans le moindre abri, renfermés dans une étroite enceinte entourée de murs. Ils étaient véritables reclus disposaient tout de manière à ne plus pouvoir fuir. Pour arriver jusqu'à eux, il fallait enfoncer une porte close ou démolir la muraille, l'unique fenêtre les mettait en communication avec l'extérieur. Il y en eut qui voulurent la supprimer. On leur passait de temps à autre ce dont ils avaient besoin, soit

par la toiture soil pir nne ouverture qu'ils creusaient sous h muraille Quelques-uns se renfermaient ainsi dans une caverne ou dans un sépulcre, Une citerne «< *... cli»e servit de n Imite durant trois année*» â Sv-méon, le futur stjlite. Certains reclus avaient un compagnon de cellule. Pierre le Galate vivait avec un possédé qui! avait guéri; Eusèbe de Télédan avec son frire; Martien avec deux disciples.

Plusieurs, non contents des austérités déjà bien grandes de leur vie, pratiquaient un silence rigoureux ou se chargeaient de lourdes chaînes de fer. Le besoin d'expier une faute grave ou de réparer de longues négligences a pu délei miner quelques moines â embrasser la réclusion; mais ils obéissaient principalement au désir de vivre dans une intimité plus grande avec le créateur; aussi la prière était-elle leur occupation préférée. Malgré le soin qu'ils prenaient de se cacher aux yeux des hommes, les chrétien* se présentaient nombreux devant leurs cellules pour recevoir leurs conseils et leurs instructions, ce qui permit à plusieurs reclus d'exercer un apostolat lres fructueux.

Ce genre dr vie n'était pas sans entraîner de graves inconvénients, las anciens veillaient à ce que les premiers venus ne s'y engageassent point. Le concile in *Trulla* (692) ne permit la réclusion qu'à des moines ayant passé trois années dans un monastère el une dans la solitude. Avant de s'enfermer, ils devaient obtenir la permission de leur abbé et la bénédiction épiscopale.

2. *Occident.* — ki réclusion fut connue el pratiquée de bonne heure en Occident. On en trouve plusieurs exemples, tant parmi les hommes que parmi les femmes, des le iv. siècle. Ils figurent en assez grand nombre dans le *Gloria confessorum* de saint Grégoire de Tours, l. L., t. t.xxt, col. 828-913. Les annales de Mabillon signalent leur pivsenre dans plusieurs monastères. Li coutume d'avoir un reclus commençait a s'introduire dans les grandes abbayes bénédictines. O genre dp vie offrait aux moines beaucoup moins d'inconvénients que la solitude au fond d'une fon t. Elle n'était pas cependant exemple de tout danger. Li regie de saint Isidore la considere comme périlleuse et l'interdit aux moines. Il y avait â se délier de ceux qui l'embrassait ut â la légère. Le septième concile de Tolède exige une préparation dans un monastère (616) et celui de Francfort (791), la permission de l'cvcque et de l'abbé. Le nombre des reclus augmenta surtout â partir du xr siècle et pendant les deux siècles qui suivirent. Les abbayes de cisterciens et de chanoines réguliers comme celles des bénédictins, tenaient â honneur d'avoir leurs reclus. Streber en donne dans le *Kirchenlcxikon*, art. *Inluxcn*, L VI, Eriboiirg-en-Bnsgau, 1889, p. (3)1 sq., une liste. On pourrait la rendre plus complète pour la France et l'Espagne.

Les reclus vivaient sous l'obéissance de leur abbé. Ceux des monastères bénédictinssuivaient des observance empruntées â la regie de saint Benoît; on peut en juger par la *Regula solitariorum*, de Grimlaicus, /< L., t. oui, col. 573*664, écrite dans le courant du U. siècle. Le bienheureux Athelred, abbé cistercien du diocèse d'York (f 1166), en composa une pour les femme*. Celle que Pierre le Vénérable traça aux reclus de l'ordre de Cluny était fort sage.

Comme en Orient, quelques-uns do ces reclus s'enfermaient pour toujours, d'aulres pour un certain nombre d'anm-cs. Plusieurs se réservaient la possibilité» d' sortir dans certaines circonstances. Ils étaient généralement seuls. Parfois on ru mettait deux ensemble. L'entrée du reclus dans sa cellule se faisait avec grande solennité. Une moniale de Sainte-Croix de Poiliera (VH siècle) devait embrasser ce genre de vie. L«*s rehti» uses raccompagnaient avec des fiamlteaux allumés el • n chantant des p<«nrnes. Sainte Radegonde la conduisit par la main. La servante du Christ lit ses adieux a toutes

scs sœurs, les embrassa et entra dans une cellule, dont la porte fut immédiatement murée. La prière ct les lectures pieuses occupaient son temps. Plus tard, celte cérémonie reçut un caractère liturgique. L'évêque la présidait en personne; il munissait de son sceau la porte murée du reclus. Marlène public quelques ort/tnes des rites employé-s. /)e *antiquis monachorum ritibus*, Anvers. 1737. Brunon, archevêque de Cologne (f 965), qui avait une prédilection pour les reclus, aimait beaucoup à présider lui-même ces cérémonies.

La cellule que le reclus occupait n'était pas toujours dans la clôturé monastique. On la mettait parfois à côte d'un oratoire, qui en était assez éloigné. Ce qui permettait aux abbajès d'hommes d'avoir des recluses. Sainte Wilxiratlé (916) ct les autres recluses de Saint-Gai sont restées celebres. Il v en eut â Silos en Espagne et ailleurs. Quelques monastères de femmes eurent des reclus hommes, tels que saint Wodoalus, renferme â la porte de Sainte-Marie de Soissons.

Le reclus communitpiait avec l'extérieur au moyen d'une fenêtre. Une autre ouverture, donnant sur l'église ou sur un oratoire, lui permettait d'entendre la messe, d'assister aux offices et de recevoir la sainte communion Ceux qui étaient prêtres pouvaient célébrer lrs saints mystères dans l'intérieur de leurs cellules. Quelques reclus poussèrent jusqu'à l'héroïsme leur fidélité. â la retraite qu'ils s'étaient choisie. C'est ainsi que mourut dans les flammes une recluse, lorsque Guillaume le Con(jliérant incendia la ville de Manies (1087). Le reclus Paternus cut un sort semblable â Paderborn (1058).

Les monastics ne furent pas les seuls â posséder des reclus. Il y en eut autour des églises séculières. Plusieurs villes linnmt à honneur d'en avoir un auprès de leurs murs d'enceinte. Li présence de ces hommes de priore et de sacrifice était, à leurs jeux, une sauvegarde. Cet usage existait a Vienne, en Dauphiné, dès le vi siècle; on le retrouve pjus lar<l â Auluui, â Lyon, â Toulouse et a Paris; dans cette dernière ville, le récluloir du cimetière des Innocents fut habité jusqu'à la fin du xv. siècle. La réclusion était déjà tombée en désuétude. Elle finit bientôt par disparaître complètement. Sainte Colette, qui vécut quclqïie tortjps enfermée dans une cellule près de l'église bénédictine de Corbie, esl la gloire la plus pure de celle institution dans la période de son déclin.

Un graml nombre do ces serviteurs de Dieu ont mérité les honneurs rendus aux saints : saint Ilispithis, saint Cybard, saint Léubard (v., vr siècles), saint Siméon (1027). Le peuple les entourait d'un respect religieux. Il arriva souvent que des princes leur donnèrent des témoignage- publics de leur confiance. Charles Martel fit sortir de sa cellule Sigoberl, reclus de Saint-Denis, pour lui confier une importante mission auprès de saint Grygojre III. I n reclus du monastère do Saint-MaHindes-Champ* avait un graml empire sur lo roi Philippei... Ils exercèrent de la sorte une influence très heureuse.

Mohilton, *Annales O. S. H.*, D' Hclnibucher, op. cit., I. I, p. 53-53; Basedow, *fncluscn oi Deulfschlandt* Heidelberg, 1896.

V. StvLiTES. — Les moine* orientaux s'ingéniaient à trouver les genres de vie les plus capables de mortifier la nature. Non contents de vivre en plein air sans le moindre abri, quelques-uns se condamnèrent à vivre toujours debout. Ils ont n cu le nom de *stationnaires*. Hares en Egypte, ces moines le furent moins en Syrie. Jacques, disciple de saint Maron, ct Abraham qui vivaient l'un ct l'autre dans le diocèse de Cyr, sont les plus connus. Ile'mloiet, *Religiosa historia*, 17-21, P. G., t. LXXXII, col. H19, 1431-1435. On en trouve en Palestine el en (Lippadoce (3-tte austérité parut insuffisante à plusieurs. Ils prirent pour séjour le haut d'une colonne: ce qui leur fil donner le nom de stables.

Il y aurait eu, paraît-il, à Hiérapolis, des ascètes païens, qui vivaient sur dr* colonnes. Il e«t difficile de croire, au cas où il* auraient véritablement existé, que leur exemple ait provoqué les *thjhtes* chrétiens. Une seule an ilugie ne suffirait point pour l'affirmer.

L'héodorrl dit que ce genre de vie fut inauguré au v siècle (vers \$23), par un moine syrien, nommé Syméon, qui menait d ji une existence des plus austères et qui résolut de fixer son séjour au sommet d'une colonne. Il voulait, par ce moyen, <e soustraire au contact de la foule, qui se pressait autour de lui. Sa première colonne 4*ul d'abord six coudées de haut. Il en prit ensuite une •de douze, puis une de vingt-deux. A la lin. il en occupait une qui avait trente six coudées d'élévation. Théodore!, lut. / »/.; Lillemont, *Mémoires*, Paris, 1678, t. xv, p. 347-592. Du haut île sa colonne, Syméon exerça sur ses contemporains une influence extraordinaire. Ix*s Arabes qui parcouraient le pays le tenaient en grande estime; ses exhortations en convertirent un certain nombre. Vénééré des empereurs, il pouvait leur recommander par lettre les intérêts de l'Église.

Syméon lit école. L'Orient compte à sa suite un grand nombre de sylites. Saint Nil, contemporain de Syméon, écrivit deux lettres à un stvlite nommé Nicandro* L IL *Epist.*. exiv rt ex, *p. G.*, t. 1 x x ix, col. 250. Voici les noms de quelques autres sylites des plus connus : saint Daniel, qui vécut auprès de Constantinople (f 195, saint Syméon le jeune, auprès d Antioche (f 596); saint Alypius, à Adrinneapolis (vu. s.); saint Luc le jeune qui vécut au mont Saint-Joannice en Grèce... (j- 866). Cette institution s'est conservée en Mésopotamie, en Syrie, en Asie Mineure, et dans la région de Constantinople, jusqu'au xir siècle; elle a peu tré avec la foi chez les peuples slaves, où l'on rencontre parmi les Itulhenes un stylue pendant le xvî. sirvie.

L'Occident n otre qu'un seul exemple de solitaire vivant au sommet d'une colonne, c'est Wulllaicus, que saint Grégoire de Tours rencontra à ivoy, dans les Ardennes (585).

tous les «tylites ne restaient pas exposés aux intempéries de l'air. Quelques-uns habitaient une petite cabane construite au sommet de leur colonne.

Le I. Dclabayo, S. J., n réuni V us les rvn.*ripnein<*nl* que l'on peut désirer sur cette question dans son travail t«ur le- S/ybr«, *Cornpic rendu du trainirnr comjréM Acientqique international des catholiques* (1894), v. section, p. 196*232.

VI. Pastel ns. — Les moines *pasteur** ou *paissant**. Boœkoi, menaient une existence non moins extraordinaire. Ils n'avaient pas de domicile fixe. Ils erraient à travers les montagnes ou les plaines du d sert, s'arrêtant au lieu où la nuit les surprenait. Les fruits des arbres, l'herbe qui poussait à terre étaient leur seul aliment; ils s'abreuvaient aux sources ou aux ruisseaux qu'ils rencontraient. Saint Jacques mena le premier ce genre de vie en Mésopotamie avant de monter sur le siège épiscopal du Nisibe. i In odoret, op. *cil.*, 1, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1291-1295. Il eut un certain nombre d'imitateurs. Saint I phrem célébré avec enthousiasme les vertus de ces hommes extraordinaires et fait un tableau vivant de leur existence. *Scrmo m Paires defunctos, Opera gt.-rcu.* t. i, p. 175-191, édit. Home. Ce genre de vie exigeait une grande énergie morale et des forces physiques peu communes. Le diacre d'Edes*e déplore la lin malheureuse de pauvres solitaires qui s'italent engagés à la légère dans cette vie errante. *Epist. ail Jidiitmirm, Op. gr.*, I. n, p. 187-188; Tillemont. l. vu, p. 292-295. On rencontre quelques moines pasiruni en Palestine et en gxppte. Quelques-uns d'entre eux fuyaient jusqu'à la vue des hommes et ne portaient aucun vêtement. l vague scolasl., *Hist. certes.*, L L 21, *P. G.*, L txxxvi, col. *2119, Sulpice Sruqe, *Dialogue*, 1, édit. Daim, p. 167.

J. Disse,

1. **ANACLET (Saint)**, pape, est l'un des premiers

successeurs de saint Pierre. Son nom s'écrivait tantôt *Λ /έγγλητοζ, tantôt Κζήτο . De là vient .«ans doute, d ins le catalogue libérien de 354 et dans le *Liber pontificalis*, la mention très probablement erronée de deux papes, saint Clet et saint Anaclet. dont le premier aurait été le prédécesseur, le second, le successeur du pape saint Clément. Ainsi rôl été conciliée la tradition dérivée de la chronique d'Iippolylr, qui fait de saint Anaclet le troisième •UccpHM'ur de saint Pierre (Lin. Clément, Anaclet), et la tradition qui tient Anaclet pour le deuxième successeur de saint Pierre. C'est cette dernière tradition, rapportée par Eusèbe, // . *E.*, m. \$; v, 6. fondée sur le témoignage d'Ilgésîppe dont F.usrbe avait les écrits sons les yeux et des.unt Irénée. *Carit. hnrr* , l III. e. m n 3, l. *G.*, t. vu, col. 8i9, qui mérite le plu* de confiance. C'est celle qu'ont suivi saint Jérôme, *Chron.* ; *De vrrii*, 15, et le catalogue pontifical mligé- «ous Léon le Grand On ne sait à peu pn * rien ni du nombre exact d>*s années de ce pontificat qu'Eusèbe porte à douze, ni des actes qui l'ont rempli. Le *Liber pontificalis* raconte que, par reconnaissance pour saint Pierre qui l'avait ordonné priirv. Anaclet fit construire la Jfrmorin *beati Petri* pour *ervir de sé-pulture aux évêques. Trois lettres attribuées à saint Anaclet par le p*eu<lohidore et reproduites dans Aligne, *P. G.*, t. u. col. 789-818; *P. L.*, t. exxx, col. 59 sq.. son! apocryphe.* Jaffé. n. 2-L Elles se rapportent à des questions dt discipline telles qu'on les concevait dans b» haut moyen âge rt ont fourni la matière de quatre déposition* ins. rves dana le décret de Gratien. Jaffé, n. 5-8. — L'Église célèbre la fête de saint Anaclet le 13 juillet. L'année de sa mort est aussi incertaine que la chronologie de son pontificat.

JatP, *HffeAta yonii/icuin*, 2' edit.. L i. p. t; Dudie«oe. *Ld*r punltfiratis* Par.. ISSU, t u p. ex ix. Ū2; Colombier, *L^f pre. mîrra xuecrMcm-^ de samt Pierre*, dan» la *Revue de* questlut»» historique**, 1K7G, t. xi.\, p. 3S1-H3; Jungmann. *D.s*ert ^flectje in hint. eccl.*. îlabsb. noe. î88û» t. I. p. 122: IJgbtfoot. *The tolic fdh'* r*. Liaidrto. ItyJO.p 2^t. Upolus. (f :<Hjie drr mischn Itinchufe, Kiel, tsai.p. H6.et.Vrur studenzurP.ip^ chronulojv .dAniJaht h pir protestant. theoloQie ls?*),p 7K D. HEUVH R.

2. **ANACLET DU HAVRE**, capucin de la province d. Normandie, n«* an II.»\rc le li octobre 1667, entra en religion en 1692 et bientôt «e rendit célèbre par son savoir et son talent pour la prédication. Pendant plusieurs années il remplit la charge de lecteur en théologie el laissa comme souvenir de -un enseignement l *Sujets de confrrrnces sur la tficohujte positive, où Ton proposa les guettions dogmatique* rt hùlorique* gui concernent la religion, tant en général gu en particulier, avec la citation des auteurs gui traitent de ces matures.* A l'usage des capucins, 3 in-i , Houen. 171*2. t. t, p. 2t-608; t il, p. 16-H^ . t. ni, p. viU-360. Le P. Anaclet mourut le 15 novembre 1 a ü».

P. Ênot \RD d Alençon.

ANAGNOTES, voir Lectifs.

ANALOGIE. D'une façon générale l'an dogie » «t une ressemblance mêlée de dissemblance ou une ressemblance partielle. Elle lie le milieu entre la ressemblance totale et la di>M*mblance complete. On la rencontre à chaque pas sur le terrain theologi<|ue. Les théologiens affirment «ans cesse que les memes *noms* appliqué.* à Dieu et aux eréatun** n'ont pas tout a fait le meme sens; «pie les *prupriêtr** communes à l infini et .m lini existent chez l'un et chez l'autre dans une proportion diverso; ils ont recours à une foule d analogie* pom éclairer les *my.>tr res*. L'analogie est donc un des procédé* les plus fréquents de la connaissance, du langage ou du raisonnement Ihéologique*. Nous étudierons successivement : I Sa nature. II. Son application à la théodicée. III. Son rôle dans la connaissance de* mystères.

I. Nature de l'analogie. — L'analogie parcourt trois étapes successives : elle est d'abord dans les *choses*; l'esprit la met ensuite dans ses *concepts* et particulièrement dans les *termes* qui les expriment; enfin elle apparaît encore dans le *raisonnement*.

/. DE l'axalogie dans LES CHOSES. — Cette analogie (*analogie ontologique ou réelle*) est la base de toutes les autres qui ne sont guère que sa traduction et son application dans le langage ou son utilisation par la raison. Elle se présente dans les choses sous plusieurs aspects et à des degrés divers.

1. Le premier degré est celui des choses qui présentent de l'analogie entre elles parce qu'elles participent dans une mesure inégale à une même propriété. La vie, par exemple, existe en Dieu où elle atteint son développement absolu; au-dessous, on la retrouve d'une façon immatérielle chez l'ange, d'une façon organique chez la plante; plus bas encore, elle se manifeste avec un mode accidentel dans les facultés et les organes de l'ange ou de la plante. La vie est donc en Dieu, dans l'ange, dans ses facultés et dans ses actes, dans la plante, ses organes et leurs fonctions; il y a ressemblance réelle entre tous ces vivants; mais il y a dissemblance aussi, puisque la mesure de vie qu'ils possèdent est inégale : infinie en Dieu, substantielle dans la plante et dans l'ange, accidentelle dans leurs puissances et leurs actes, organique dans les opérations, les facultés et la nature de la plante, inorganique et spirituelle dans les pensées et vouloirs, les facultés et la nature de l'ange. Il y a donc analogie réelle entre toutes ces vies. La vie divine est appelée « premier analogue », *primum tantum ultimum*, par rapport aux vies finies, substantielles ou accidentelles, qui sont les « analogues secondaires », *secunda, secundaria analogata*. Par rapport à la vie accidentelle de leurs facultés ou de leurs opérations (*secunda analogata*), la vie substantielle de l'ange ou de la plante est *primum analogatum*. À ce premier degré, la qualité, par exemple la vie, qui est le principe de l'analogie, se rencontre dans tous les analogues, soit premiers, soit seconds; elle est une de leurs propriétés.

2. Le deuxième degré est celui des choses qui présentent de l'analogie entre elles à cause d'une qualité que l'une possède en propre et avec laquelle les autres soutiennent un rapport *extérieur* de causalité, de condition, de signe, etc. Par exemple, la santé est possédée par l'animal, est reconstituée par le remède et dépend de l'atmosphère. À cause de ces rapports, on dira de l'animal qu'il est sain parce qu'il possède la santé; de l'air pur qu'il est sain parce qu'il est une condition de santé; du remède qu'il est sain parce qu'il rend la santé. Cette analogie diffère de la précédente parce que le remède et l'atmosphère ne possèdent pas la santé, même d'une façon rudimentaire, mais la causent ou la conditionnent, c'est-à-dire n'ont avec elles qu'un lien extrinsèque. Ce lien externe est le fondement réel de l'analogie du langage plutôt qu'il n'établit une véritable analogie ou ressemblance entre l'animal, le remède ou l'atmosphère.

3. Au troisième degré l'analogie n'apparaît que dans les choses qu'à la suite d'un rapprochement fait par l'esprit. Étant donné des choses absolument indépendantes et appartenant à des genres fort divers, l'esprit peut les comparer et faire ressortir entre elles une ressemblance basée sur la communauté de certaines propriétés ou de certains rapports. Par exemple, Hérode et le renard sont deux êtres fort divers et étrangers l'un à l'autre. L'esprit peut cependant les rapprocher, comparer l'astuce d'Hérode à l'habileté du renard et donner à celui-là le nom de celui-ci. « Dites à ce renard. » s'écrie Noire-Seigneur en parlant d'Hérode. Luc., xiii, 32. (C'est une analogie de *propriété* révélée par le rapprochement de l'esprit. Entre l'Eglise romaine et une mère, il n'y a à première vue aucune ressemblance et cependant si on considère,

d'une part, les rapports de l'Eglise romaine avec les autres Eglises et, d'autre part, les rapports d'une mère avec ses filles, on trouve une analogie entre ces différentes relations et l'on dit de l'Eglise romaine qu'elle est la mère des autres Eglises. C'est une analogie de *rapport* découverte par la comparaison intellectuelle. Cette dernière analogie diffère de celle de second degré en ce que celle-ci suppose diversité de rapports à un même terme : l'animal, le remède et l'atmosphère soutiennent des rapports différents à un même terme qui est la santé. Celle-là, au contraire, suppose identité de rapports entre des termes divers : rapport de filiation entre les Eglises et la Mère, d'une part, entre l'enfant et sa mère, d'autre part. Observons enfin que l'analogie de troisième degré, si elle est fondée en réalité, a besoin cependant, pour apparaître et pour être, d'un rapprochement fait par l'esprit. (Test donc de celui-ci que finalement procède l'analogie. Avant le rapprochement, Hérode et le renard, l'Eglise et une mère semblent entièrement étrangers et divers.

///. DE l'axalogie dans les *Emirs*. — L'analogie dans les termes, *analogie grammaticale*, consiste à désigner par le même mot des choses diverses entre lesquelles il y a analogie réelle. Le terme analogue est donc un même mot employé dans des sens en partie semblables et en partie différents : le *pied* de l'homme, le *pied* de la montagne. — Il diffère du terme *univoque* qui est un même mot employé plusieurs fois dans un même sens : Pierre est *homme*, Paul est *homme*; et du terme *equivoque*, qui est un même mot employé dans des sens totalement différents : le *taureau* est un animal, le *Taureau* est une constellation. — Il y a dans les termes trois analogies correspondant aux trois degrés d'analogie dans les choses.

1. La première est l'*analogie d'attribution intrinsèque*. Elle consiste à désigner d'un même mot tiré de la qualité commune les réalités dans lesquelles cette qualité se rencontre à des degrés divers. Cette analogie correspond à la première analogie ontologique, dont elle est l'application au langage. Ainsi je dirai de Dieu, de l'ange, de la plante, de leurs facultés, de leurs actes, qu'ils sont vivants. Le mot vivant sera analogue par analogie d'attribution intrinsèque, parce qu'à chacune de ces réalités il attribuera la vie comme une qualité interne. — Cette analogie existe aussi dans les concepts : le concept de la qualité commune est un, mais attribué diversement par l'esprit aux divers sujets auxquels il convient : c'est l'analogie *intentionnelle*. — On peut rapporter l'analogie d'attribution intrinsèque, la figure de rhétorique appelée *synecdoque*, qui prend le tout pour la partie, la partie pour le tout, l'espèce pour le genre, le genre pour l'espèce, l'abstrait pour le concret, la matière pour la chose qui en est tirée; c'est-à-dire qui base la communauté de désignation sur une certaine communauté de nature ou de « qualité ». Toute synecdoque est donc une analogie d'attribution intrinsèque. Cependant toute analogie d'attribution intrinsèque n'est pas une synecdoque, car elle n'a pas toujours recours au langage figuré et elle se sert parfois du langage propre comme dans l'exemple cité où la vie est dite analogiquement, mais proprement, de Dieu, de l'ange, etc.

2. La deuxième analogie dans les termes est celle de *attribution extrinsèque*. Elle consiste à désigner diverses réalités par un même mot tiré d'une qualité avec laquelle elles soutiennent un rapport quelconque. Cette analogie a son fondement dans la deuxième analogie ontologique. Ainsi j'appelle sains, l'animal, le remède, l'air. Le mot *sain* est analogue d'attribution extrinsèque. — On pourrait rapporter à cette analogie, la figure de *métonymie* qui prend la cause pour l'effet, l'effet pour la cause, le signe pour la chose signifiée, le contenant pour le contenu, c'est-à-dire qui dé-

sign· d'un même nom dps choses qui n'ont entre elles qu'un In n de dépendance extrinsèque.

3° La troisième analogie dans les termes est cell· de *proportion*. Elle donne un même nom a des choses entièrement différentes, mais entre lesquelles· un rapprochement Lut par l'esprit a révélé analogie de qualité ou de rapports. Elle correspond a la troisième analogie ontologique. Ainsi, je parlerai de la lumière du soleil cl de la lumière dc l'esprit. Bns le second cas le mot « lumière » esl pris par analogie de proportion. — A cette analogie se rapporte la figure de rhétorique appelée nié/ap/mre, « par laquelle on transporte la signification propre d'un mot n une autre signification qui ne lui convient qu'en vertu d'une comparaison sous-entendue. » Bachelet et Dczobry, *Dictionnaire des lettres*, <6> *beaux-arts et des sciences murales cl politiques*, art. A/è/a-phare, Paris, 1860.

III. zj> z/a v w.oGtK d'axs le raisoxxemext. — L'analogie «les choses ne se traduit pas seulement par des figures dans le langage, elle est encore la source de plusieurs sortes de raisonnements, *analogie logique*. L'analogie peut intéresser le raisonnement de deux manières : tantôt elle en esl la kise el Je point de départ : tantôt elle en est la conclusion el le point d'arrivé».

1° ('omine base de raisonnement, l'analogie on bien éclaire sans prouver, ou bien esl une preuve probable, ou bien aboutit à une démonstration certaine. — Elle éclaire sans prouver quand «Ile est un simple rapprochement employé dans le discours pour en mieux faire comprendre les principes ou les conclusions. Bns ce cas, l'analogie est une pure *comparaison*, et sa valeur demonstrative est donnée par ce proverbe : t Les comparaisons ne sont pas des raisons. » Ainsi le psalmiMe «lit que « la vie de l'homme passe comme l'herbe, et qu'il fleurit comme* une fleur de la campagne ». Ps. cil. 15. — D'autres fois, l'analogie esl une preuve *probable*. L'esprit compare plusieurs objets, rapproche plusieurs faits ou plusieurs dogmes, et découvrant enlre eux de l'analogie sur un ou plusieurs points, *suppose* qu'ils ont aussi «le la ressemblance sur d'autres points. Ce raisonnement esl donc basé sur une analogie, il aboutit a une hypothèse et jusque-là n'a «pie la probabilité propre* aux hypothèses. — Enfin, dans les sciences naturelles, l'expérience permet quelquefois de vérifier l'hypothèse et «l arriver à la *certitude*, ainsi qu'à la constatation de l'identité des choses qui avaient d'abord paru simplement analogues. — Tels sont les trois degrés «lu raisonnement par analogie: dans le premier, l'on compare; dans le second, l'on compare et l'on suppose, dans le troisième, on compare, un suppose, on contrôle. — C'est par un procède* semblable que Wall *comparant* le soulèvement du couvercle d'une bouilloire par la repeur, avec le soulèvement d'un poid> quelconque par une force motrice quelconque, découvre une *analogie* entre ces deux faits et *suppose* l'analogie de la vapeur avec les autres forces motrices; que Franklin, *conijntrant* les elh*ts «le l'étincelle électrique avec ceux de la foudre, les trouve *analogues* cl *suppose* l'identité «le la foudre cl «h» l'électricité; que Newton, *comparant* la chute d'une pomme a terre avec le mouvement des phinét«*S, découvre entre eux une *analogie* et *suppose* l'identité* enlre la gravitation et la pesanteur. (f. Itabier, *Logique*, c. Mil, Paris, 1888, p. 211, 215. — Cette méthode d'argumentation esl *inductive* et fondée sur l'analogie de *proportion*,

2° l-i second» méthode est *deductive* et s'exerce sur d«ss objets reliés entre eux par l'analogie *d'attribution*. — On conçoit qu'une telle méthode soit possible, car l'analogie d'attribution affirmant un lien réel de dépendance ou une communauté de propriétés enlre s»■* termes, offre un moyen apte à conduire le raisonnement d'un terme a un autre. Il y a un lien de dépen-

dance entre l'accident et la substance, ton* deux participent réellement a l'être, quoique à des degrés divers; je pourrai donc, par le raisonnement, aller de l'accident a la substance, démontrer l· existence et «Ecrire la nature· «le celle-ci par l'existence et par la nature dc celui-là. (a· raisonnement, qui a l'accident pour point de départ. aboutit a la connaissance analogique dc la substance et à la démonstration même de l'analogie qui existe entre clic rt l'accnb nt.

IL L a s a l o g i e ES Tin omctE. — On retrouve en théodicée les trois «tape?· «le l'analogie :.«*Ile esl dans les choses, elle est dans le langage intérieur ou extérieur et dans les raisonnements :

Z. DE l'AXALOGIE OXTOLOGIQUE EX TTI&OηΓ&E. — Cf. S. Thoma-, *Sum. thcol.*, B, q. iv, a. 3; *Coût, gmt.*, L L c. xxix; L II, r n; *De pot.*, q. vu, a. 7; Heinrich, *Dogm. thcol.*, § liti, Mayence, 1879, t. in. p. 386; *Com. Lateranense*, iv,c it. dan* Hardouin. *Ada rone.*, t. vn, col. 19.

L Bien étant infini et finies les créatures, L'Écriture sainte, Is., xu 18; Ps. ixxxu. 2, « t L » tradition affirmant parfois, à cause dc l'ablrne'qut répare le fini de l infini, qu'il ne peut y avoir aucune n»s*«'tnblance entre Dieu et la nature créée. Et, en r«ali!'. la creature ne saurait être semblable au créateur, ni à la manière dont deux degn- divers de chaleur se roM'hiblnt, ni a la manière dont ee ressemblent deux natures appartenant à la même es|>ècet au même genre ou encore a la mcnic cal« g<»rie. Di« u est une nature transcendante m dehors et au-dessus de tout g< nrc.

2. Cette transcend.»ncc d exclut cependant pas tout rapport ni toute ressemblance «>ntrc Dieu et sa cn-.dure. Il v a une certaine analogie entre eux. L'Écriture sainte LaÔirme, Gen., 1, 26; Act . xvn, 28, 29; l Joa., Ht. 2; el saint Thomas en voit le *principe* dans le fait de causalité qui relie Dieu aux matures. *Sum. theol.*, 1*, q. xiii. a. 5. Toute cause produit un effet semblable à elle : le tirant de sa puissant^ et de son être, elle y imprime toujours sa ressemblance et aucune cause n'est t *guivue*, c'rsi-â-dire totalement différente de son effet. Parfois la cause engendre un effet de même nature qu'elle, ain-t l» chien engendre le chien; c*v*1 la cause *univoque*. Quand Dieu crée les choses finies, il y met sa ressemblance» comme toute cause, mais non pas sa ressemblance totale, car l'infini doit être un et les effets dc Ditu sont n «'cessairement finis; il est donc cause *analogue* du monde. /Igenx unii'enale, licet non âii umrocuni, non (amen est omninu irguivocum, quia sir non faceret sibi simile; sed potest diei agens analogicum. *Sum. thcol.*, *ibid.*, ad I·. L'analogie qui existe entre Dieu et sa creature esl une analogie ontologique de *premier degré*, puisqu'elle est bas<*e sur la possession inégale des mêmes qualités. Dieu qui possède ces qualités d'une façon infinie et qui en est le principe, est leprimuni *analogalum*, les cn dures sont des *secundaria analogata*.

3 Pour fixer l'ctendiu de cette analogie, les lh«*ologiens distinguent des perfections *simples* et des perfections *mi.rtes*. Celles-là sont les perfections dont le concept n enveloppe rien d'imparfait, quoique, «Lins la réalité, elles n'existent jamais chez les créatures sans quelque défaut : comme la sagesse, l'intelligence, la laine. Les perfections *mixtes* sont celles dont le concept enveloppe quelque Imperfection, comme la *raison*, qui, par définition, est le pouvoir d'atteindre des vérités nouvelles en s'appuyant sur «les principes connus. Une telle faculté suppose l'ignorance prealabh» «les vérités a découvrir, un travail de recherche cl un certain mouvement intellectuel «les premisses a la conclusion : autant d'imperfections mêlées à la perfection des connaissances possi «lées par le raisonnement. L'analogie entre Dieu et le* créatures n'est pas la même pour ces deux genres de perfections.

4. L'analogie, sous le rapport « perfectiones simples, consiste en ce que celles-ci sont en Dieu et dans les créatures d'une manière propre et formelle, *formaliter*, mais sont de plus en Dieu d'une manière éminente, eminens/cr. L'intelligence, par exemple, appartient proprement, *formaliter*, à Dieu, à l'ange et à l'homme; suivant sa nature et sa définition, elle peut être attribuée à Dieu, à l'ange et à l'homme. Mais elle est en Dieu dans la plénitude de sa force et de sa lumière, elle n'est pleinement ni dans l'ange, ni dans l'homme. Elle est, emmène/er, éminemment en Dieu. L'analogie entre l'intelligence divine et l'intelligence créée repose sur ce mode éminent d'être en Dieu, et (pii consiste en ce que les perfectiones simples a) sont en Dieu dans leur plénitude; b) sont possédées par tout Dieu; c) sont identiques à la substance divine et par conséquent d) ne représentent pas des réalités différentes. Dieu possède l'intelligence dans sa mesure infinie. Tout Dieu est intelligent. Sa substance s'identifie avec l'intelligence, d'où il suit que Dieu n'est pas seulement l'intelligence, mais est intelligence, et cette qualité se fonde dans la substance divine avec toutes les autres. La même substance, qui est intelligence, est à la fois bonté, puissance et justice. Au contraire, l'infériorité des perfectiones créées se traduit parce que a) elles *ont chez les créatures dans une mesure finie; b) elles ne sont pas confondues avec la substance, mais ajoutées à elle; c) elles ne représentent qu'un élément et non la totalité de ces créatures; c/) elles sont réellement distinctes entre elles. L'intelligence de l'homme est bornée; elle est une faculté différente de l'essence et surajoutée à celle-ci. Aussi, l'on dit de l'homme qu'il est *intelligent*, qu'il a de l'intelligence et non pas qu'il est intelligence. Son intelligence se distingue de sa liberté et des autres qualités et, par conséquent, n'est qu'une portion du tout qui constitue la personne humaine.

5. Nous avons jusqu'ici considéré les perfectiones simples d'une manière *absolue* et *abstraite* et indépendamment de leurs sujets, par exemple l'intelligence, la puissance; si, maintenant, nous les envisageons sous leur aspect *relatif* et *concret*, c'est-à-dire dans leurs sujets et en tant qu'elles sont les perfectiones de Dieu ou les perfectiones des créatures, par exemple l'intelligence de Dieu, l'intelligence de l'ange; nous verrons l'analogie se compléter. Car a) les *perfectiones de Dieu* sont en lui d'une manière primitive et originelle et dans les créatures d'une manière participative; b) les *perfectiones de la creature* sont en celle-ci d'une manière propre et formelle et en Dieu d'une manière virtuelle, *virtualiter*, c'est-à-dire qu'elles sont renfermées dans la vertu de sa toute-puissance qui les a créées; et d'une façon équivalente, *equivulenter*, c'est-à-dire que Dieu possède dans ses perfectiones l'équivalent et au delà des perfectiones de la creature.

6. Pour les *perfectiones mixtes*, l'analogie consiste en ce qu'elles sont dans les créatures d'une manière propre et formelle, *formaliter*, mais non en Dieu où elles ne sont que d'une manière éminente, *eminenter*, et équivalente, *equivulenter*. Par exemple, la raison existe d'une manière formelle et proprement chez l'homme qui la possède avec ses qualités et ses défauts. Mais on ne saurait la trouver ainsi en Dieu où l'imperfection n'a pas d'accès. On ne rencontre donc en Dieu que les qualités et les avantages de la raison, c'est-à-dire les effets dans leurs causes, des conclusions dans leurs principes, des vérités particulières dans les vérités générales. On ne trouve même d'une façon supérieure et éminente, ainsi qu'il a été dit au sujet des perfectiones simples.

7. L'analogie qui existe entre Dieu et les créatures ne les range cependant pas dans un rang commun ou dans une même espèce. Dieu est au-dessus de tout genre et de toute espèce. Mais cette analogie est à la fois

fondement et le but de l'ordre éternel qui relie toutes choses entre elles et avec Dieu. Elle en est le *fondement* parce que, pour appartenir à un même ordre, il faut avoir une certaine communauté d'être, laquelle ici est fournie par l'analogie des choses avec Dieu. Elle en est le *but* parce que toutes choses tendent, en se perfectionnant, à agrandir et à compléter leur ressemblance ou leur analogie avec Dieu. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I, q. iv, a. 3, ni *corpore* et ad 3^o et 4^{em}; Ern. Dubois, C. SS. IL. *De exemplarismo divino*, c. vu, Hume, 18118.

8. Quoique toutes choses aient une certaine ressemblance avec Dieu et en soient pour cela appelées les *vestiges* (voir ce mot), cependant l'analogie est plus frappante et plus entière dans les créatures raisonnables qui sont, à cause de cela, désignées sous le nom d'*images* (voir ce mot) de Dieu. Hélas à un degré supérieur dans les anges, S. Thomas, *Sum. theol.*, I, q. XCIII, a. 3, cette analogie réside aussi dans l'âme de l'homme, *ibid.*, a. 3, spécialement dans ses actes de connaissance et d'amour, *ibid.*, a. 7, et plus spécialement encore dans ceux de ses actes qui ont Dieu pour objet. *Ibid.*, a. 8.

II. DE L'ANALOGIE DES CONCEPTS ET DE LA MANIÈRE

— I. Quand nous pensons à la divinité ou quand nous parlons d'elle, l'analogie affecte nos concepts et nos jugements. Nous n'avons qu'un concept objectif de l'être, mais nous l'appliquons différemment à Dieu et à la substance; nous indiquons d'un seul et même mot la perfection de Dieu et celle du saint, mais ce mot de perfection n'a pas la même portée dans les deux cas. — A. Celle double analogie de pensée et de langage est *fondée sur le mode de notre connaissance*. L'esprit humain a pour objet propre et direct l'essence des choses matérielles. C'est de là que, par abstraction, il tire ses concepts. Quand il lui faut se représenter l'essence des choses spirituelles, quand surtout il doit passer du fini à l'infini, il doit toujours se servir des concepts tirés des choses corporelles, les épurer, les adapter à ces objets nouveaux. Ce sont donc mêmes concepts qui servent à la représentation des divers ordres, du corporel, du spirituel, de l'infini, mais avec des applications, ou, suivant le langage scolastique, des prédications différentes. Cette identité des concepts, jointe à la variété de leurs applications, constitue l'analogie intentionnelle de notre connaissance de la divinité. — B. Les mots suivent la même voie. Ils servent d'abord à exprimer les idées de natures corporelles, ils sont ensuite tournés à la signification des choses spirituelles et particulièrement des choses divines. Le mot « esprit », *spiritus*, a signifié d'abord le souffle de l'air, puis à cause des analogies existant entre la légèreté de l'air et l'immatérialité de l'âme et de Dieu, il a servi à désigner ces deux êtres «t l'on a dit ; L'âme est esprit, Dieu est esprit. — C. L'analogie des concepts et des mots suit donc un *processus opposé* à celui de l'analogie des choses. Dans celle-ci les perfectiones appartiennent d'abord et originellement à Dieu et de lui dérivent vers les natures créées; dans celle-là, au contraire, les concepts et les noms sont d'abord les signes des natures créées et ne se rapportent aux réalités divines qu'en dernier lieu. L'une va de Dieu aux créatures et celles-ci sont dites analogues à Dieu; l'autre va de la connaissance des créatures à la connaissance de Dieu et c'est celle-ci qui est dite analogue à celle-là.

2. L'analogie de nos concepts et de notre langage relativement à Dieu exige l'emploi en théologie des termes *affirmatifs*, des termes *négatifs* et des termes *superlatifs*. Voir article ÉMINENCE. L'analogie étant une ressemblance mêlée de dissemblance, les termes affirmatifs signifient la **ressemblance** entre les créatures et Dieu, les termes **négatifs**, au contraire, indiquent que Dieu n'est pas comme nous les créatures, montrent par là même que la **ressemblance** n'est pas totale et qu'il

existe une diwmblnncr; les termes suréminenl* expriment proprement l'analogie «n indiquant » l» foi* «l lu ressemblance et la nature de la dis«»*mblince. C'est ainsi que l'Aréopagitc dit que Dieu » lumière et cause de lumière et montre la ressemblance entre U lumière créé«» intellectuelle el Dieu, ci *be* Jie. nom., C. i, fi 6, P. C., t. ni, col. 195; *Hier, cul.*, c- m, fi 2, P. G., t. m, col. 106; c. vu, fi 2, P. G., t. m, col. 207; c. xiii, fi 3, P. (L, t m, col. 299; qu'il l'appelle ensuite ténèbres el enveloppé d'une lumière profonde, pour marquer que la lumière divine est tout autre que la lumière créée, cf. *Theol, mystica*, c. I, P. G., t. ill, col. 998; c. IV, P. G., t. ni, col. 1039, c. v, P. G., t. in. col. 1016; Balthasar Corderius, *Onomasticum Dionysianum*, P. G., t. Ill, col 1160, v* χρυσίο?; enfin qu'il parle de ses splendeurs tellement brillantes qu'elles ne peuvent cire saisies par notre regard et sont pour nous comme une nuit par leur excès même. Cf. *bc div. nom.*, c. i, fi 1, 1, P. G., t. JH, col. 586, 590; c. H, fi 3, 8, P. G., t. ni, col. 639, 616; c. vu, fi I, P. G., I. m, col. 866; *Theol. mystica*, c. I, P. G., t. ill, col. 998; c. n, P. G., t. m. col. 1020; Chollet, *Theologica lucis theoria*, Lille, 1893. η. 313 sq. — Quoique ces trois procèdes s'appellent «l s'enveloppent mutuellement, c'est le dernier qui traduit le plus explicitement l'analogie des créatures et de Dieu.

3. La maniéré de parler analogiquement de Dieu au mmen des termes affirmatifs, négatifs ou suréminents, s'emploie particulièrement pour accorder â Dieu les *perfections simples* el appartient â l'analogie d'affrièu-*tion*. — Quand il -agit de rapporter a Dieu les *perfections mixtes*, ou les perfections simples entendues d'une façon concrete avec les limites et les imperfections qui les accompagnent chez la créature, la théologie a recours à la métaphore, c'est-à-dire â l'analogie de pio-*porlion*. C'est ainsi qu'elle dit de Dieu qu'il est le soleil de justice, qu'elle l'appelle un lion, qu'elle lui attribue les sentiments cl les activités de l'homme. Voir l'article An fih u »po mo iu 'liismii.

ut. bB I. ANALOGIK IOGIQI E. — I. Que, pour éclairer les théories théologiques uu les dogmes, on puisse recourir â des *coniparaisons* et établir des rapprochements entre Dieu el sa créature. c'»*st une chose évidente. Notre-Seigneur lui-même la fait quand il compare, Matth., xxili, 37, sa sollicitude pour Jérusalem au soin qu'a la poule de rassembler ses poussins sous ses ailes.

2. Mais les arguments par lequel^ la théologie prouve l'existence ct les perfections divines n appartiennent nullement â la catégorie des *hypothèses* basées sur les analogies créées par de tels rapprochements. Ils suivent, an contraire, la methode rigoureuse de déduction décrite plus haut.

L'esprit humain constate certaines qualités des créatures. L'étude de leur manière «l cire contingente, mobile et finie, prouve qu'elles ne sont pas chez ces créatures dans toute leur plénitude, quelles n'y ont pas leur source, qu'elles \ sont données; la raison remonte alors plus haut et découvre une nature ou ces qualités sont pleinement et originellement. Cette méthode aboutit donc à la démonstration d'un «Ire de nature supérieure el analogue, de Dieu. Kilo n'engendre pas la probabilité, mais la certitude. Son caractère analogique a été affirmé par la Sagesse, xm, 5 : . Au moyen de la grandeur et de la beauté des créatures on peut connaître par analogie, ἀνχλόγω:, celui qui en est le créateur » Cf. Léon XIII, l ncycliquo *sEterni Patris*,\ août 1879,dans 55. P. Ar. *Leonis Pupir XJII, allocutiones, epistola*, constitutiones aliayue acta punipua*, edit. Dcsclér, Lille, 1887, t. i. p 91. 92.

III. Boli de l'anivilogif dans la connaissance des MYSTÈRES. — Ce rôle est parfaitement décrit par le concile du Vatican. Constil. *bei Films*, c. iv. Nous ne ferons guère qu'en gloser le texte. Nous distinguerons

trois temps par rapport à Li connaissance d'un mystère et nous déterminerons : les impuissances de l'analogie *avant* que les mystères ne soient révélés; m néccMité *dans* la révélation même; ses diverses utilités *apc.* i la révélation

/. *Al AM LA BtrÊLATÎON DF* » ΧΓ-ΓΕΛΕ».

Perpetuwi Ecdetl® aitbo-
tlca.' cuD<'n"0, tenuit cî u tu t.
dupbretn ordinem repni-
tinnh. m»n »Uuni jrjrwfi «»,
objecto cüatn dHUunctam : prin-
cipio quidem, quia in altero na-
turali rabone, in ultru Ade
Jivina cognoscimus ; ·bj^ri»
aubm. quia prater ra ad qwe
n «tundi- ratio pt>I»-(.
erxienda n Lis jn-qwnunlur
mysteria, in I>eo ab>c» ndita.
qij.T nisi revelata divinitas
innotescere non sunt
Dei Filius c. tv.)

L'flgU**> cathUique i*Mt tmj-
jour· orrortiAe a admeifro et
etlr Ont qu'il y a deux ·rlren
do conn inee divincto. non
u tilement par leur principe,
ma»4 encore par leur ob^et;
par leur principe, parer que
n<4ii oofinafaaons dans fun. au
moyen de la rauon naturelle,
dan* fautre, *au df U*
foi divine; jmr leur objet,
p-arce <(ue, ouïra le* vérités
auxqurlli i ta mix-n natuntfio
lieut atteindre, IÊ^li«e |n>peae
a nUrc futd/3 Tny>Jrres nichés
*en Dieu, qui ne p^uvnt ^tr**
connus que par relation
divine. (Con-«L Dn Fil-us,
c. iv)

AnaUi?me a qui dirait que
la révélait n divine ne r n-
iermc a proprement parler
aucun myatère véritable. maU
qu un.* raison convenablement
culbvée peut, par «s principes
naturel, comprendre rt dé-
montrer tou* lc< motif* dr la
foi. (*Ibiit.*, can. 1.)

Ces paroles du concile rejettent tout r.iisonnemrnt par analogie qui prétendrait dcmonlrer. avec les seule * lumières naturelles, et avant leur révélation, les mys- tères (voir ce mol) cachés en Dieu. Nous avons dit, en effet, que l'analogie procède ou par une induction ba>«e sur une *comparaison*, ou par une d«duction portant sur des objets entre lesquels existe une *analogie d'attribution*. Or, aucun de ce* procédés ne peut être employé rfllcacement au sujet des mystères non encore révélés. — I (On ne peut dt montrer ceux-ci par un.* comparaison, car il s'agit de les découvrir; or. une comparaison suppose des choses déjà découwrte" et connues au moins partiellement. — 2. L'autre procède n'est pas plus efficace. Hisc fonde sur l'analogie ou l» ressemblances des na- tures créées ou possibles avec Dieu. Il ne peut donc pas déborder le champ de celte η">·mbl.incv. Or, celle-ci enveloppe, d un còl<. les natures finies seules avec leurs qualités, actions ou perfections connaturelles et. d'un autre côté, la nature divine seule, l'I'nitê et non pas la Trinité, puisque en vertu du principe qui veut qu'en Dieu toutes choses soient communes sauf l'opposition de relation : tn *Pro omnui sunt communia ubi non obviat ndationis oppositio*, cf. Denxinger, *Enchiridion, Wurzliourg.* 1871, n 227.598. h s op lration> île Dieu concernant les natures finies, création, conservation, providence, concours, etc., sont communes aux trois personnes et doivent être rapportées à la nature divin».. — Un raisonnement bas· sur cette ressemblance donnera donc des résultats pour la connaissance de l'ordre naturel créé el de la nature divine; mais il ne saurait avoir aucune portée sur le surnaturel qui dépasse le naturel, ni sur la Trinité; il ne saurait par suile atteindre les mystères qui oui précisément pour objet la sainte Tri- nité ou des faits cl des » dil.s de l'ordre surnaturel — Le* Pères du concile du Vatican les appellent - des mystères cachés en Dieu ». Cela est manifeste |>our le mystère de la sainte Trinité; cela est certain aussi pour les mystères qui concernent les réalité» de la grâce ou les faits de l'ordre surnaturel, parce qu'ils d» pend. nt de la volonté gratuite ct infiniment libre de Dieu, c'est- a dire d une détermination cachée vu Dieu, qu'une révê-

Ilion faite par le Seigneur peut seule nous faire connaître.

II. oZvs / < ztZvjfMr/o.v *DES mystères*. — 1. La révélation ne nous donne pas l'intuition des réalités mystérieuses, elle ne non* montre ni la sainte Trinité, ni la grâce, ni le* opérations gratuites divines nous conduisant à notre fin surnaturelle; elle esl simplement le *témoignage* de Dieu affirmant la vérité des mystères.

2. D'autre part cependant, quand Dieu nous révèle les même* mystères, il nou* en dévoile la vérité, au moins en partie. Il nous les expose d'une manière en quelque sorte intelligible. Si les mystères étaient totalement inintelligible*, la révélation et les dogmes ne seraient que de* sons, des séries de mots sans signification ni portée, I/* formules révélatrices ont donc un sens, elles sont *intelligibles*.

3. Suivant saint Thomas, · Dieu pourvoit â toutes choses selon les convenances de leur nature. Or, il est naturel à l'homme de pa**er par les choses sensibles pour arriver aux choses intelligibles. Aussi dans la Sainte Ecriture (ajoutons : < dans toute révélation divine >j le* chose* spirituelles non* sont exprimées, comme il convient, *ou* des métaphores lines des choses corporelle. · *Sum. theol.*, Ia, q. f, a. 9. D'apres ce principe», Dieu a recours à des analogie*, à des métaphores, dit l'Ange de l'école, c'tM-à-dire a des· analogies de *proportion* pour nous révéler les mystère* caches en lui. C'était déjà la doctrine de l'Aréopagiti» quand il écrivait : • D est impossible au rayon divin de nous apparaître autrement qu'enveloppé sou* la variété des voiles sacré*. > *Hier, cal.*, c. il, /' (·., t. in, col. 39I. Cf. Olh^-Laprune, *ht philosophie et le temps présent*, Paris, 1891, 2· édit., c. xi.

Il v a à cela une nécessité et une utilité : une *nécessité* venant, d'une part, de la disproportion entre notre intelligence el les mystères, qui oblige â voiler ceux-ci pour les proportionner à notre capacité; et d'autre part, do notre mode de connaissance qui exige des analogies tirée* *urtoul du monde corporel ; une *utilité*, puisque ces analogies sensible» protègent la vérité des mystères contre les profanations et le* moqueries des infidèles; stimulent la curiosité et provoquent les recherche* des chn lien*; enfin montn nl mieux, par leur grossièreté même, la transcendance des réalités surnaturelles. Cf. *Sum. theol.*, *ibid.*, ad I-*. 2·· el 30W.

ni. irnEs l.l rüvèi.ahox des MYsrfinBS. — C'est à ce moment surtout que l'analogie est utile pour le développement des v i il- s révélée.

Ac ratio quldctn fide illustrata, curn M-dul<», pie et aobric quærit aliquani, ÎUo (fonte, πμ /λ/γ-nuruin *inlt llojt nhani ram-qur fructuoAiHximam ax-sr-quitur*, (*uni cor rormn qu-r ruiiuralUrr cotjiio^rit analo-gia*, tum r nyfttcrfonim nnn ncxu inter *e et cunj fine bnmlnfo ultimo. (Onit. l)»i *Films*, c. IV.)

Lorsque la raison éclairée par la fol cherche avec soin, piété, réserve, elle acquiert, d est vrai, par le don de Dieu, quelque *iotrlligroce trèsfructueuse* des nij/sfères, tant pur *l'analogie de* choses qu'elle connaît naturellement*, que jKir le rap|K>rl des mystères entre eux ct avec la fin dernière de l'hûtninc. (Const. *Dei Fllius*, c. iv.)

Os pandes du concile du Vatican nous indiquent ce que fH'ul l analogie et à *quelles conditions*, grâce à elle cl â Dieu, on acquiert quelque intelligence très fructueuse do mystères.

I *Ce que peut l'analogie*. — L Les mystères riant r vl<<- , il devient possible de les comparer avec les rhoM s et lrs veriti* de l'ordre naturel. Nous sommes ravi' s a faire celte comparaison par la parole divine <Π·*ι «me qui, dans la proposition des vérités révélées ou dm* l inspiration des saintes Ecritures. s'est servi de semblables comparaisons, par exemple, la métaphore de b pn rn , des c|j»fs ou des liens pour expliquer le pouvoir accordé a saint Pierre el a l Eglise. Matth., xvf, 18,

19. Nous sommes guidés par la tradition de* Pères qui se sont servis de pareilles analogies afin d'éclairer les mystères. Ainsi saint Augustin emprunte à la psychologie «les comparaisons devenues classiques au sujet de la sainte Trinité. Par l'usage de ces comparaison*, le* formules dogmatiques reçoisent une certaine lumière, leur contenu se précise, leurs applications se multiplient, leurs liens mutuels apparaissent plus étroits et plus nombreux. — 2. A l'analogie qui éclaire le* dogmes par des vérités cl des symboles de l'ordre rationnel ou sensible et que l'on peut appeler *analogie naturelle* ou *de raison*, il faut joindre celle qui résulte du rapprochement de deux mystères et les fait se confirmer mutuellement. Ainsi le mystère de l'incarnation confirme et prouve celui de la Trinité. Cet autre procédé s'appelle *analogie surnaturelle* ou *de foi*. C'est moins proprement une analogie qu'une méthode basée sur la dépendance des mystères entre eux, ce que le concile du Vatican, *loc. cit.*, appelle justement *mysteriorum ipsorum nexus inter se*. Pour être complet, citons encore *Vanalogia Scriptura* sacra** qui consiste à rapprocher les divers textes de la sainte Ecriture qui concernent un môme point de doctrine et à expliquer les textes obscurs ou douteux par les textes clairs et certains. — 3. L'analogie de raison est et restera toujours une simple comparaison, elle ne pourra jamais amener l'esprit â la vue directe el immédiate des mystères auxquels elle s'applique. Aussi le concile aflirme-l-il que par elle on arrive seulement â une certaine, *aliquam*, intelligence des vérités révélées. Il ajoute :

Nunquam tamen (ratio) Idonea redditur ad ea (my-terin) perspicienda instar veritatum qua· proprium ipsius objectum constituunt. Divina enim mysteria swipte natura Intellectum creatum sic excedunt ut, etiam revelatione Indita ct fido suscepta, ipsius tamen fidei velamine contexta ct quadam quasi caligine obvoluta manean, qunmdiu in hac mortali Vila peregrinamur n Domino : |er fidem emm ambulamus ct non per speciem. (*Ibid.*)

Jamah elle (In raison) n'est rendue capable de les pénétrer (le-i mystères) comme les v'iités qui constituent son objet propre. En effet, par leur nature, les divins mystères dépassent tellement l'entendement créé qu'npn's avoir été communiqué* par la révélation et reçus parla fol, ils restent néanmoins couverts du voile de la toi cllem«me ct enveloppés commo d'une sorte de nuage, tant que nous parcourons, loin do Dieu, lo chemin de celte vie mortelle; car non*» marchons guidés par la fol et non par la claire vue. (*Ibid.*)

Nous no pouvons donc pas, el pour les raisons apportées plus haut, démontrer les mystères mémo révélés, parce que la révélation ne change rien au champ de l'analogie sur laquelle il faudrait s'appuyer et donl nous avons montré les limites. Voir les articles Ha is ON, E<»l.

20 *Conditions de recherche de l'analogie*. — Le concile veut que l on procède, dans la recherche des analogies. avec soin, avec pieté et avec réserve, *sedulo, pic, subrie*.

1. *Scdtto*, avec soin. Ce soin doit porter sur le *choix* des analogies que l'on ne peut prendre au hasard d'une imagination féconde, mais qu'il faut demander â l'Ecriture sainle et â la tradition. In certain nombre d'analogies ont été révélées par bien, comme celle de la paternité et de la filiation quand il s'agit des deux premières personnes de la sainte Trinité. Ce sont donc des analogies obligées. En outre, choisir de préférence, après celles-là, celles que les saints Livres nous suggèrent ou que les saints Pères ont introduites dans le langage ecclésiastique. — Le choix fait, le soin exigé par le concile doit porter encore sur *Vanabiso* par laquelle on décompose les éléments logiques du mystère et ceux du syml>ole, pour préciser, parmi ces éléments, ceux qtfi sont semblable· et ceux qui sont dissemblables.

2. avec piété. l>» travail theologique est un travail surnaturel; il faut la grâce pour *trouver* les analo-

gir* (le raison ou de fn], il la faut pour les comprendre et cette grâce est accordée à la piété.

3. *Sobrie*, avec risenr. La multiplicité de* analogies engendre la confusion. Une analogie est toujours un symbolisme complexe, dans lequel autour d'une ressemblance limitée se rencontrent une foule de dissemblances variées. Il faudra donc se contenter de quelques analogies prises dans la tradition et bien précises, plutôt qu'en entasser un grand nombre sans discernement et sans pénétration.

30 *Rapports de l'analogie aux mystères*. — 1, Il importe de bien définir ces rapports afin d'éviter des confusions où les dogmes ne pourraient que sombrer. Il y a analogie et analogies. Nous ne parlons pas ici de l'analogie *essentielle*, indispensable à toute révélation et à toute représentation intellectuelle d'un mystère. L'esprit humain étant du fait de sa nature même incapable de se représenter proprement et adéquatement un mystère, l'analogie est la condition fondamentale et inséparable du langage divin ou du langage humain relatif aux mystères. Cette analogie n'est ni antérieure, ni postérieure à la révélation ou à la connaissance du mystère, elle la constitue; elle est fixe comme lui.

2. Mais outre cette analogie essentielle, il y a des analogies *accessoires* qui ne sont point fournies par la révélation, simples métaphores tirées de la nature et imaginées pour l'esprit humain pour jeter quelque lumière sur l'obscurité des mystères. Telles, pour une bonne partie, les analogies célèbres tirées par saint Augustin de la psychologie humaine au sujet de la sainte Trinité. Dans ce sens, l'analogie est une comparaison et n'est qu'une comparaison : elle est donc un *moyen* d'exposition du dogme; un *vêtement* sous lequel il se voile et se révèle en même temps; mais elle n'est pas le dogme, elle s'en distingue comme le moyen se distingue de la fin, comme le vêtement se distingue du corps qu'il enveloppe.

3. De ce principe, il suit que le dogme ne saurait être identifié avec les images qui le symbolisent, ni son évolution réduite à une pure succession de symboles matériels, dont les substitutions incessantes s'opèrent sans identité foncière et sans continuité logique ». R. P. de la Barre, *La vie du dogme catholique*, Paris, 1898, p. 201.

4. Le dogme est supérieur et antérieur à l'analogie, il la domine et se la subordonne. L'analogie doit se proportionner et s'adapter au dogme et le prendre pour règle. On ne pourrait donc faire sortir le dogme de l'image sous l'analogie de laquelle il a été présenté. Les dogmes ne sont jamais des images, des métaphores épurées et spiritualisées, et il est faux de dire que « par voie de généralisation et d'abstraction progressive, le raisonnement a nue la métaphore primitive », qu'il l'utilise comme sur une meule ». Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion, d'après la psychologie et l'histoire*, Paris, 1897, p. 391.

5. Le dogme étant distinct des analogies et supérieur à elles, celles-ci peuvent varier sans que l'immutabilité du dogme en soit atteinte. Comme les images sont employées dans le langage théologique pour l'adapter à l'intelligence des dogmes à la condition de l'esprit humain, il est évident que les divers états de l'esprit humain appelleront des manières différentes de concevoir l'analogie. Les races orientales se plairont dans des analogies que comprendront plus difficilement les intelligences occidentales. Cf. Th. de Régnon, *Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité*, troisième série : Thèses grecques des processions divines, Paris, 1898, t. I, p. 3. Le cours des siècles lui-même, en modifiant et en développant la science humaine, y produira un mouvement et un progrès dans le choix et dans l'usage des analogies. Ainsi des métaphores chères aux auteurs ecclésiastiques des premiers siècles disparaîtront de la

langue théologique pour y laisser place à d'autres métaphores plus appropriées aux manières de comprendre ou aux nécessités de l'apologétique dans les siècles suivants.

6. De même, à cause de la distinction qui existe entre le dogme et les analogies, l'identité de l'analogie employée par la théologie catholique et par les philosophes païens n'autorise pas à conclure à l'identité de la doctrine chrétienne avec la sagesse païenne, si Presque tout le détail de la cosmologie des Pères alexandrins est déjà dans Philon; mais ce détail au lieu de réagir sur leur théologie ne subit la loi, de sorte qu'en lisant les *mêmes choses* et souvent *exprimées de la même manière* dans Philon et dans Clément et Origène, il faut souvent les prendre dans un autre sens. » Denis. *Philosophie d'Origène*, Paris, 1881, p. 138. Cf. Origène, *Contra Cris.*, vi, 7, P. G., t. x, col. 1293.

7. Enfin, parce que les analogies ont avec les vérités dogmatiques des ressemblances mêlées de dissemblance, elles peuvent être employées à la fois dans un sens orthodoxe et dans un sens hérétique, suivant que l'on maintient la ressemblance dans ses limites, ou qu'on l'exagère. Il est arrivé ainsi qu'une analogie employée légitimement à l'origine ayant été ensuite exploitée par les hérétiques a pu et dû être condamnée. Les anciens Pères, avec saint Justin, *Dial. cum Tryphone*, c. i, x, édit. de Otto, t. 1, 1871, 3^e édit., t. 1, part. II p. 212, appelaient le Fils, le « ministre » du Père, et ils pouvaient le faire, car ils ne visaient, par cette image, que le caractère de personnalité distincte du Père et du Fils. Et dans le Père, le caractère de principe duquel procède et auquel se conforme le Fils. Plus tard, le subordinationisme voulut forcer la comparaison et voir dans cette analogie une affirmation de l'infériorité du Fils. De lors l'analogie jusque-là orthodoxe prit un sens hérétique et à cause de cela devint de plus en plus rare chez les écrivains ecclésiastiques.

i. l. S. Thoma», fu [foetide Trinitate, q. li. a. 3, ad 5. P. Th. de Réguon, *dr théologie positive sur la «aJutr Tηνυt*, Paris, 1892, t898; ChoUeL *Theses insulnuo* ad y olylatam*, th. XU. xix, xxrv, Lille, 1889; Verant, *fxn coi Mitunun* du «o*-nie du Vatican*, Paris, 1898; Ilontheim, *Instit <tioves th<* · h-CX.T*, n. 511 »q., Fribourg. 1893. et les traités de th. ■offgic d gnutique Dr uno ri (π»·o; B. P. de U Barre. *Lu vu· du dogme catho!upie*, Paris, 1898.

A. CHOLLET.

ANALYSE DE LA FOI, voir Foi

ANANIE ou **AGNANY** (d») Jean, du nom de l'ancienne ville du Liliun et des États pontificaux où il naquit vers la seconde moitié du xiv^e siècle, suivit d'abord les cours de l'Oratorien à Santo Pedro et professa le droit civil et canonique à Bologne, où il fut fait archidiacre. On estime surtout ses *Commentaires sur le F. h. re des Décrétales* et un volume de *Consultations*. Depuis sa mort, arrivée en 1158, dans une extrême vieillesse, on a édité, sous son nom, un traité sur les droits féodaux. *De revocatione feudi alienati*, in-1°, Lyon, 15k», ainsi qu'une dissertation sur la magie et la nature des démons *De magia et malefietis*, in-1°, Lyon, 1609. Jurisconsulte d'une grande érudition. Jean d'Ananie était aussi doué d'une éminente piété.

Feller, *fhogniphie universelle*, Paris, 18V>, t. I, p. 199; Michaud, *Piographie universelle ancienne et moderne*, t. il, p. 87; (ilaire, *Dictionnaire des sciences eccUsiasiqués*, Paris, 187b. t. i. p. (M.

C. TOUSSAINT.

ANARCHIE ou **ANARCHISME**. — I Définition et doctrine. II. Anarchie et collectivisme. III Histoire du parti anarchiste en France. IV. Organisation V. Critique.

L D> FINITION ET noCThINE.— b/M/initûm. — L'anarchie peut se définir : une organisation de la société sans aucune autorité religieuse, familiale, ou politique, où régné l'indépendance absolue de l'individu. La duc-

trine fondamentale de l'anarchie consiste donc à donner à l'individu une liberté sans entraves, en l'affranchissant de tous les liens sociaux et à régénérer ainsi la société par le triomphe du bon plaisir de l'individu. Voilà pourquoi le système anarchiste s'appelle « libertaire » et ses partisans « libertaires ».

2* *Doctrine sociale.* — Le despotisme, disent les anarchistes, n'est pas une forme de l'Etat; il en est l'essence, car il est la personnification de l'injustice, de l'oppression, du monopole. Par conséquent, autorité dynastique ou temporaire, élue ou non élue, pouvoir obéi, juges, policiers, lois respectées, tout cela doit disparaître. Après ces destructions nécessaires la société future s'organisera spontanément, non plus de haut en bas comme dans l'Etat centralisé et capitaliste mais de bas en haut. On verra les individus, suivant la pente de leur nature, s'associer librement en communes indépendantes, celles-ci » grouperont en fédérations de communes et de régions et enfin en une grande fédération internationale. C'est ainsi que l'anarchie sera organisatrice de sa nature, car suivant une formule paradoxale familière à Proudhon : *L'anarchie c'est l'ordre.* Dans la nouvelle société la sécurité régnera sans qu'il soit besoin de recourir à la force publique. D'abord l'anarchie rendra les hommes meilleurs, ensuite on formera, s'il le faut, des associations libres d'assurance pour la protection des personnes comme il existe actuellement des sociétés d'assurance contre l'incendie, la grêle ou les accidents du travail. Quant à la sécurité extérieure, s'il se produit des agressions du dehors, la population tout entière se lèvera et mieux que les années permanentes asservies sous le joug de l'autorité, la nation armée refoulera l'invasion.

3 *Doctrine économique.* — La production et l'échange des richesses s'effectuent par la libre initiative des individus. On formera des associations de métiers indépendantes de la commune qui n'auront d'autres pouvoirs que ceux librement consentis par les membres et pour le temps qui plaira à chacun. Comme ils le font aujourd'hui les individus s'» grouperont en sociétés littéraires, scientifiques, industrielles, agricoles, commerciales, sans faire appel à la contrainte de l'Etat ou à l'oppression de la loi. Pour maintenir dans ces groupes la cohésion nécessaires* tire, la nature sociale de l'homme suffira pleinement.

b *Doctrine morale.* — L'appui mutuel, tel est le fondement moral de la société transformée par l'anarchie. D'après l'enseignement de J.-J. Rousseau, l'homme est naturellement bon, c'est la société qui le deprave; pour se conduire moralement, il lui suffit de s'abandonner à ses instincts innés. Aussi bien la morale anarchiste n'a pour principe ni la volonté de Dieu, ni l'obligation de conscience, ni l'impératif catégorique, ni l'utilitarisme; c'est une morale sans obligation ni sanction. Que l'anarchiste bisse donc s'épanouir en lui la vie sous toutes ses formes, et il fera le bien d'instinct sans pouvoir faire autrement. Quant à la sanction elle disparaît comme une institution inutile et surannée. En effet, la plupart des crimes sont commis contre la propriété; en détruisant la cause on supprime l'effet. D'autre part l'anarchie amènera une diminution notable dans la criminalité. Le nivellement des inégalités sociales l'appui mutuel, la solidarité'exerceront sur les caractères une influence profonde et bienfaisante. Sans doute, il y aura toujours des hommes cruels, grossiers, dominateurs, vindicatifs, mais la contrainte présente est impuissante à réprimer le crime. Au lieu de coopérer au relèvement du coupable, les prisons corrompent et dépravent. Toute idée de vindicte et de punition sociale étant écartée, on traitera les criminels comme des fous et par conséquent on les laissera en liberté comme dans certains villages de la Belgique. On pourra cependant leur appliquer un traitement frugal.

11. Anarchie et COLLECTIVISME. — Parce qu'ils veulent détruire les antiques et traditionnels fondements de la société et la reconstruire sur de nouvelles bases, le collectivisme et l'anarchie appartiennent l'un et l'autre à la doctrine et au parti socialistes. Néanmoins le socialisme anarchiste et le socialisme collectiviste offrent des différences profondes.

1* Au point de vue social. — Pour celui-ci l'Etat ou la société socialisée » est la providence sociale bienfaisante; pour celui-là, au contraire, l'Etat est le mal qu'il faut supprimer au plus tôt. Le but du collectivisme, c'est d'anéantir l'Etat capitaliste au profit de la société qu'il ne faut pas confondre avec lui. La société collectiviste serait seule propriétaire, seule patronne, seul entrepreneur du commerce et d'industrie; toute entreprise privée deviendrait un service public, tout revenu particulier une sorte de traitement, la société devrait non seulement pourvoir à tous les besoins sociaux économiques, mais à toutes les dépenses, à l'éducation des enfants, à l'entretien des vieillards. L'effet de ce régime autoritaire et centralisateur serait d'absorber l'individu dans la collectivité. Les théoriciens anarchistes sont tout aussi mécontents de l'Etat tel qu'il fonctionne aujourd'hui, mais pour le réformer ils se placent aux antipodes des collectivistes : ils s'appuient sur l'individu affranchi et non sur la communauté tout-puissante.

2* Au point de vue économique. — Exproprier les capitalistes, supprimer les rentes, profits, intérêts, mettre en commun les instruments de production, tout cela rentre dans le plan des collectivistes et des anarchistes, mais lorsqu'il s'agit d'organiser le travail et la répartition des produits dans la société de demain, les deux partis ne s'entendent plus. Le régime collectiviste est un communisme autocratique ou chacun a sa place marquée, travaille sous une régie fortifiée par la contrainte pénale et reçoit une part proportionnelle de nourriture, de vêtement et d'abri. Sa formule serait : « A chacun selon son travail. »

L'anarchie allègue la forme de communisme libertaire où chacun travaille sans contrainte, jouit de sa convenance et prend dans le tas ce qu'il lui faut suivant ses besoins. La formule serait : « A chacun selon ses besoins. » Voici, tel que le conçoit Kropotkine, le régime du travail dans la société anarchiste.

D'abord, afin de ne pas effrayer le paysan, on lui laissera provisoirement le lopin de terre qu'il cultive. Plus tard, quand l'anarchie aura relevé sa mentalité, il comprendra les avantages du communisme. Partout ailleurs, de libres groupements de production s'organisent spontanément, font face à toutes les nécessités, satisfont à tous les besoins. Plus de monnaie, car on revient à la forme primitive d'échange en nature entre groupes, entre villes et campagnes. On produit non en vue de rapporter des bénéfices à qui que ce soit, mais pour faire vivre la société. Comme on prend pour point de départ les besoins de l'individu, il n'y aura ni surproduction, ni crises. Au reste, la société future ne contiendra pas de fainéants. C'est le travail du salarié qui est un labeur d'esclavage; désormais on aura le stimulant du bien-être et le travail, loin d'être une tâche abrutissante, deviendra attrayant pour tous. Chacun choisira son occupation : l'auteur composera ses livres, l'artiste exécutera des tableaux. Quant aux travaux répugnants, curer les égouts, etc., eh bien, ils seront accomplis par des machines, comme aux Etats-Unis. Peut-être se rencontrera-t-il quelque paresseux ; alors le groupe le priera d'aller ailleurs. Il y aura bien aussi quelques injustices, Kropotkine nous fait cette concession, mais elles seront limitées et puis par l'anarchie l'homme deviendra non seulement libre mais intelligent, juste et bon.

3* Au point de vue de la tactique, — La question de tactique ne se pose pas moins le socialisme anarchiste que le socialisme collectiviste que la question de principe. Pour

arriver à sutalltuer à TEtot capitaliste la < société no- i
ciu lîm v » le collectivisme pretend employer le» moyen*
<|iw lEt.d actuel lui fournit, entre autres le suffrage uni-
verstd. L'anarchisme veut faire vite, combat la société
par loua les moyen* sans exception ct fait appel a fa
violence. Ses principaux allié* sont ta bombe et la dyna-
mite, il q pour l'action politique cl le suffrage universel
le plus profond mépris. Le collectivisme attend, l'anar-
chisme provoque l'explosion de ta révolution sociale.

III. Histoire ou parti anarchist> is l'imscl —
I" *Lrn ongmet*. — Proudhon esta juste titre considéré
comme le pen· de l'anarchie ; c'est lui, en effet, qui h?
premier a employé le mol anarchie ou suivant *on or-
thographe < an — archie » pour désigner une orga-
nisation sociale sans autorité publique. Itans la société
capitaliste moderne, ainsi raisonne Proudhon, l'ouvrier
ne reçoit pas le produit intégral de son travail, il <.*!
exploité par le patron qui s'enrichit a ses dépens en lui
imposant un sur-travail, non payé. L'ouvrier devrait
pouvoir racheter les produits de son travail, et cria lui
est impossible. Et donc pour que les échanges puissent
se faire sur le pied d'égalité, comme le demande ta jus-
tice, il esl absolument nécessaire que l'ouvrier puisse
travailler et échanger ses produits en toute liberté et
qu'il soit par conséquent affranchi du joug intolérable
de l'Etat. C'est-à-dire qu'il faut proclamer l'anarchie et
supprimer le gouvernement. L'ordre résultera sponta-
nément du libre mouvement des individus débarrassas
des entraves que leur impose le système social existant.
Ennemi de ta propriété privée qu il appelle « l'exploita-
tion du faible par le fort ». Proudhon ta remplace par
li possession assez mal définie des instruments de pro-
duction. Itans les écrits do Proudhon, obscurs, diffus,
remplis de paradoxes et de contradictions, d'une lecture
difficile pour les ouvriers,· ta doctrine anarchiste esl
noyée dans les nuages de ta métaphysique hégélienne.
C'est en Allemagne que l'idée devait se dégage r el deve-
nir populaire, bans les deux ouvrages de lie*s publiée
en 1813, *Ehdonophie der That* et Josiahsmu», l'an.ir-
chie se précise rn un corps de doctrine distincte. L anar-
chie, dit-il. esl la négation de toute autorité dans ta vie
spirituelle et sociale, flans l'Église rt dans l'État. A la
ne-me époque, Karl Griin déclare qu'à l'avenir chacun
travaillera à sa guise La production et ta consommation
ne seront plu* réglées que par le bon plaisir des indi-
vidus. Γη grand nombre de journaux, de revues et de
brochures répandent la nouvelle doctrine et lui suscitent
dr nombreux adhérents dans le peuple el dans la classe
supérieure. Vers le même temps encore un prufe^eur
dr Berlin, Marx Stlncr, dans un livre violent et cynique,
Han Emtigr und win Eujmthuni, Leipzig, s d., en-
seigne que la devise de l'homme liber* n'est pas seule-
ment « ni bien ni Maître », mais · ni Foi ni lη ». Tout
«» que nous pouvons obtenir par tous le* moyens, vol,
meurtre, rapine, coasideruns-le comme notre légitime
propriété.

Mais nous serions trop faibles pour atteindre par
nous-im'inrs les buts uniquement personnels que nous
poursuivons, unissons-nous donc en associations, sans
rien abdiquer pour cela de notre égoïsme,et quittons-
le* aussitôt que nous ne pourrons plus en profiter. Les
théories anarchiste# m· contribuèrent pas peu à la révo-
lution de 1818; aussi ta réaction victorieuse engloba
dans mit* même répression le socialisme et l'ariMrehisme.

2* Lu *fondation du parti*. — Ver* 18(10,le mouvement
socialiste se reveilla dans toutes les |>artie.* de l'Europe
et acquit bientôt une grande intensité. G est alors que le
Busse Bakounine ressuscite ta propagande anarchiste. Il
pousse jusqu'au delire ta hamo de la société. Pour
emanciper la classe des travailleurs, le bulletin de vole
ne suffit plu*, il tant désormais employer ta force, dé-
chaîner tout ce qu'un appelle aujourd'hui mauvaises pas-
sions, instincts pervers, détruire tout ce qui, jusqu a

présent. s>*t appelé orrfre *torini* Après ta révolution,
la société s organisera d*elb*-mémr, a condition de n'ac-
cepter aucune dictature, pas ne-me cell» des révolution-
naires socialistes. Bakounine se ht l apôtre infatigable de
ces doctrines subversives. et en 1868 il fondait l *Alliance
internationale de la démocratie* toridfuite, dans laquelle
*on programme devait être adopté intégralement et «ans
condition. L'zl/hancc éLiit une fédération d 3-*ori;<ti<>ns
publiques rattachées par un lien s^rvt a la direction de
Bakounine; elle obtint, en peu de t^mp-, un dévrioppe-
m«iit énorme, principalement en ll.ilh et en Espagne.

3· l.<i *propagande jtar b· fait*. — \ partir «le 1869
régnait <n Russie une grande agitation Itakounine avait
envoyé m ce pays un émissaire anarchiste. Serge Nets-
chaieff. a-o---in et escroc. Ttans «on f^atrchi-mr révûfa-
luinmtnt', >| expose les principes et la méthode de
l'anarchie. · L· révolutionnaire. dit-il, a rompu absolu-
ment. an plus profond de son être, avec tout tordre
civil actuel, avec tout le monde civilisé, avec les lois, les
u«ages et ta murale. Il en est l'adversaire impitoyable.
Il ne connaît qu'une seule science : la *dntnrîitm*. H
étudie ta mécanique, ta physique, la chimie ct peut-être
la im-flenne, mais ce n'est que dans le but de détruire ..
Son dé>ir sera toujours d'arriver le plu* promptement
et le plu» sûrement possible à ta destruction des ignobles
conditions sociales. Pour lui. tout re qui favorise le
triomphe de la revolution est légitime et tout ce qui
l'entrave cet immoral et criminel. Repais longtemps
les révolutionnaires prênaicnl Tassassrnat comme un
moyen de défense, de représailles, pour supprimer
l'obstacle. Nelschnieff se sert dr l attentat pour exciter
l'attention du peuple, effrayer le bourgeois, avertir le
gouvernement. Il tue pour tuer. Que les victimes soient
innocentes et inoffensive^, peu importe. Le premier i) i
introduit dans l'action anarchiste la *propagande par le
fait* qui a rempli d'horreur le monde civilisé.

4e *L'annrrhtr rt Clntrrnahonale*. — En 18&I, Karl
Marx avait cré*. r.l>«ori<it>nn *inb-mahonalr des Crarait-
leitrîi* dont le but était d'unir les prolétaires de tou* les
pays pour r former la société d après les principes socia-
listes, L *Alliance* de Ilikonnine demanda à entrer dans
Hnterriation&lc en 1809, et ainsi le collectivisme el
l'anarchisme. en tant que partis, curent un point d at-
tache commun. Tout divisait les doux chefs. Marx et
Bakounine : le caractère, ta tactique, les doctrines: au*<i
l'union n eut-elle qu'une durée ephêmt re. Les forces
des deux partis entrèrent en lutte au congrès de M
Haye (1872) où la rupture se fit. Après ta dislocation, lrs
délégués, espagnol», tadgis, du Jura, à la suite d'un
congre* tenu â Saint-Imier dans le canton de Berne
(1872), constituèrent une alliance di * socialistes anti-
autoritaires qui se développa sou* le nom de « fédération
romane ». puis « jurassienne », sans direction centrale.

En 1873. a Gvnrvî», se tint le sixième congrès général
de l'internationale s< parée des marxistes; c'est alors que
pour la première fois le nom d'*anarchie* fut donné à un
parti autonome. En France, l'anarchie se groupe autour
«le deux centres. Itaris et Lyon. La guerre entre la France
cl l'Allemague avait réveillé les haines antigermaniques
du Slave Bakounine rt aussi ses instincte révolution-
naires. H accourait â Lyon pour y tender le comité cen-
tral de l'anarchie et assurer par là le salut do ta France.

Richard rt Cingeret l'accueillirent â bras ouverts. Le
28 septembre 1870, cc comité abolissait l'Etat, la justice,
la municipalité et ses bandes tentaient de s'emparer de
l'hôtel de ville. Quel<|ues jour» plus tard, on priaît Ba-
kounine de repayer la frontière. L insurrection pari-
sienne du 18 mai s 1871, dont Bakounine, dan* sa *Lettre
a un Eranrats* ((*Ettvrea*, Itaris. 1895), avait d'avance
esquissé le programme, a »b* revendiquée â ta fois par
les marxistes et les anarchistes comme ta première
ébauche «le la société future, ta premiere incarnation du
revu humunitairu. Au point de vue anorclusie, ta Corn-

munc prut être considérée comme une gigantesque propagande par le fait destinée à attirer l'attention du monde sur le sort du quatrième État.

50 *L'anarchie en France à partir de 1850.* — Vers la fin de 1879, l'anarchie reçoit une nouvelle vigueur sous la direction et l'impulsion du célèbre géographe Élisée Reclus et du prince russe Pierre Kropotkine. Ce dernier, dans de nombreux écrits et de fréquentes conférences, donna à l'anarchie un système définitif qui fut aussitôt admis par un nombre considérable de groupes. Le parti anarchiste français se forma à la suite du congrès régional de l'Est en 1880, où le parti ouvrier s'était divisé en deux fractions ; les *suffragistes* et les *abstentionnistes*. Il comptait au début peu d'adhérents. La légion anarchiste ne renfermait en 1882 qu'une centaine de personnes. En peu de temps grâce à une propagande active, elle fit de rapides progrès considérables et ne tarda pas à montrer sa vitalité sauvage par des attentats et des essais de révolte. C'est l'incendie par la dynamite de l'église de Ifoirville-Verne (1882), l'explosion du café du théâtre de Lillecour par le compagnon Cyvoct (21 octobre 1882), l'assassinat de Watrin à Decazeville (26 janvier 1886), l'explosion dans le palais de justice de Lyon (1887). Les hauts faits de Ravachol terrorisent Paris pendant plusieurs mois (de mars à mai 1892). Puis c'est la série rouge de Paris : la bombe de Henry au café Terminus à Paris, le *plébicide* de Vaillant à la Chambre de députés, enfin l'assassinat du président Carnot, à Lyon, par Ravachol (21 juin 1891). À ce moment Kropotkine et Élisée Reclus trouvèrent bon de protester contre ces exécutions inutiles ; il était trop tard. Des mesures de répression énergique écrasèrent le parti anarchiste. Il se réveillait à l'occasion de l'affaire Dreyfus. Sébastien Faure dans le *Journal du Peuple*, Urbain Gohier dans *l'Imprimé* menaient une violente campagne contre l'armée, la religion et le clergé. Le camarade Étienne assomme deux gardiens de la paix (18 janvier 1898), un millier de libertaires excités par Sébastien Faure livrent au pillage et à la profanation l'église de Saint-Joseph à Paris (20 août 1899). C'est encore la *propagande par le fait*.

IV. CONSTITUTION DU PARTI anarchiste. — Les anarchistes forment un parti indépendant des socialistes. Au congrès international de Zurich (août 1893), ils ont été exclus à une grande majorité. Le congrès des socialistes allemands de Hambourg (1897) et le congrès international des socialistes de Londres (1897) ont maintenu et ratifié cette décision. Secte peu centralisée, l'anarchie laisse libre chaque organisme local de mener à son gré la propagande et l'agitation. Les compagnons se rencontrent dans leurs petits groupes d'études sociales auxquels ils aiment à donner des noms de mélodrames : *La Torche de liellivillr*, *La Panthère des llatignoles*, *Les Gonzes poilus du Poinl-du-Jour*, *Le Dragicau noir* (Cbaronne), *Les amis de Harachol* (Saint-Chainont), *Les Sangliers de la Marne* (Chatons). Les camarades libertaires se réunissent chez le marchand de vin en soirées familières où l'on chante et déclame des poésies révolutionnaires contre le patriotisme, la religion, les bourgeois, les propriétaires. Ravachol est l'objet d'un culte laïque. À côté de la propagande sédentaire, il y a les *trimardrurs* (de trimard, grande roue) qui vont de ville en ville semer la bonne parole. Ces groupes correspondent entre eux par l'intermédiaire de la presse anarchiste. La première feuille anarchiste, *La Itevolte*, se publia d'abord à Lyon en 1880, mais fut bientôt transportée en Suisse. L'était une feuille hebdomadaire rédigée par les deux grands chefs Kropotkine et Reclus. En 1885, à la suite de l'attentat anarchiste de Berne contre le palais fédéral, elle revint en France et eut comme rédacteur principal Jean Grave, un des publicistes les plus féconds de la littérature anarchiste. La *Hévolte* fut un journal philosophique, ayant des allures littéraires et qui s'a-

dresse à la culture cultivée. Le *Père Peinard* est écrit pour les ouvriers et les gens du peuple. Rédigé par Emile Pougnet, ancien commis d'un grand magasin de Paris, cette feuille grossière parle au peuple la langue du peuple, l'argot des ateliers, souffle la haine contre la religion, la famille, l'armée, la société, et s'occupe d'une manière cynique au crime et à la révolte. Elle publie aussi des caricatures, images hallucinantes — parfois non dénuées de talent — qui gravent dans l'imagination populaire les leçons de morale libertaire.

À l'anarchie se rattache une troisième feuille *L'Endehors*, revue hebdomadaire fondée en 1891 par Zola d'Axa (pseudonyme de Galland). L'*Endehors* réunit une pléiade de lettrés anarchistes et de « décadents », tels que O. Mirbeau, Lazare, Ilamont, qui exercent leur plume à défendre les doctrines les plus subversives. Ces lettrés grisés d'individualisme regardent la société comme un théâtre dont ils sont les spectateurs désintéressés et reçoivent des impressions. Faisant profession de se placer *en dehors* de toute règle, de toute convention sociale, de toute théorie — même anarchiste — ils ne connaissent que leur moi. « Qu'importent les victimes, disait Jean Tailhade, si le geste est beau ! » Les anarchistes de lettres se rattachent à la théorie égoïste de Stirner et surtout à Nietzsche, l'anarchiste aristocratique qui réserve au seul homme supérieur, au surhomme, *Uebermensch*, le privilège de s'émanciper de toute règle et de toute loi. M. Maurice Barres, *Sous l'œil des barbares*, Paris, 1890, a décrit très minutieusement cette psychologie de l'anarchiste de lettres. Son *homme libre*, son « ennemi des lois » prétendent faire du monde leur proie, non plus matérielle, mais idéale, et jouir des exploits anarchistes comme d'un spectacle néonien. C'est une nouvelle forme du dilettantisme.

La presse anarchiste compte quatorze journaux de langue française (mais tous ne paraissent pas en France), deux journaux de langue anglaise (un à Londres et un à New-York), trois de langue allemande, dix de langue italienne, quatre en espagnol, un en hébreu, deux en portugais, un en tchèque, un en hollandais.

V. CROYANCES. — 10 Au regard de la religion, l'anarchie est la destruction de toute idée religieuse ; pour elle, Dieu, l'âme, la providence, la vie future, ne sont que des chimères. Ses principaux articles du credo anarchiste : la suppression de toute autorité divine et humaine, l'anéantissement de la famille monogame et stable, du droit de propriété privée, la réhabilitation du vol et de l'assassinat, sont autant d'erreurs condamnées à plusieurs reprises par les souverains pontifes et en particulier par Pie IX et Léon XIII.

20 *La morale anarchiste* qui en dernière analyse se réduit à cette formule : « Fais ce que veux », est en contradiction manifeste avec les données de la conscience. Dominant le tumulte des passions et la lutte des intérêts égoïstes, la loi du devoir retentit au plus intime de notre être. Il y a des choses que nous *devons* éviter, d'autres que nous *devons* poser, c'est un fait de conscience.

En dépit des théories libertaires, les mauvais instincts, la violence, la haine, la convoitise, l'amour du mal sont en l'homme des réalités, constatées par une observation de chaque jour. Le trésor des connaissances humaines s'accroît sans cesse, le champ de la science s'élargit, la civilisation matérielle est en progrès continu et cependant la moralité ou plutôt l'immoralité de l'homme reste stationnaire. Ce ne sont pas les déclamations creuses des compagnons de l'anarchie qui changeront cette loi historique.

30 *La théorie sociale.* — La théorie sociale des anarchistes doctrinaires philosophiques ou révolutionnaires n'est basée sur le dogme fondamental de la bonté naturelle de l'homme, altérée seulement par l'organisation sociale.

C'est là le paradoxe monstrueux, l'optinisme illusoire de J.-J. Housscau. Frappés des misères qui existent dans la société actuelle, les théoriciens de l'anarchie ne veulent pas en trouver la cause dans les défaillances de la nature humaine, dans les fautes du libre arbitre. Pour rendre l'homme meilleur, il ne suffit pas de détruire l'Etat et la société. Combien de maux ne proviennent ni de l'inégalité des conditions, ni de la répartition des richesses! Non, la nature humaine ne changera pas sous l'influence des brochures d'Elisée Reclus ou de la tombe de Henry. Vouloir fonder une société sans loi, sans autorité, sans justice, sans force coercitive, lui donner comme base unique la libre association, c'est une utopie folle. Au vrai, comment dans cette société future assurer le respect du droit, de la liberté, des contrats? Le droit du plus fort, le triomphe de la violence deviendront bientôt la norme de cette société et le paradis anarchiste sera un repaire de brigands, de voleurs et d'assassins.

Dans l'ordre économique. — Le régime de l'anarchie n'est pas moins irréalisable. Il faut une foi robuste pour croire que la production, l'échange, le prix des denrées vont s'organiser spontanément. Comment la concurrence des groupes serait-elle plus efficace que la concurrence des individus sous le régime de la propriété privée? Abandonner la production à des associations soumises au caprice individuel, c'est une chimère colossale. Sans le frein de l'autorité, sans le stimulant de l'intérêt personnel, l'association de production se réduit à une poussière incohérente et inerte. Au reste, la société coopérative de production suppose un niveau intellectuel et moral supérieur à la moyenne ordinaire parmi les travailleurs; elle exige la soumission à une règle, à une autorité forte et respectée. Pour remplir ces conditions l'anarchie devrait renoncer à ses principes ou changer la nature humaine.

5° *La propagande par le fait* est une conséquence logique de la doctrine anarchiste : l'individu affirme par l'action sa souveraineté absolue, son droit de révolte sans bornes. C'est aussi le triomphe de la brute, le rogne de la férocité animale. D'ailleurs, la *propagande par le fait* n'est pas seulement une manifestation inepte et monstrueuse de sauvagerie animale, elle est encore parfaitement inutile au but que se proposent les anarchistes. Ne doivent-ils pas aussi considérer le *fait* des représailles exercées par le pouvoir et réclamées par la société justement effrayée?

L'histoire de l'anarchie en Autriche, en Italie, en Espagne, en France, aux États-Unis, montre que la *propagande par le fait*, loin de favoriser le développement de l'anarchie, l'a écrasée sous le poids terrible de la répression à outrance.

6° *Causes de l'anarchisme.* — On peut se demander comment un système aussi chimérique, antinaturel et antisocial qu'est l'anarchie, a pu prendre naissance et recruter des adhérents. Il suffit d'observer que l'anarchie a été une réaction naturelle contre le collectivisme, une extension logique de l'individualisme libéral. Au socialisme collectiviste confisquant les droits du citoyen au profit de la société socialiste, l'anarchisme répondit par une déclaration de guerre contre la société et par la revendication de la pleine indépendance de l'individu. Par la bouche de H. Spencer l'individualisme libéral déclarait l'Etat une « nuisance » nécessaire et réduisait son rôle à celui du gendarme chargé de l'ordre intérieur et extérieur : au nom de la liberté individuelle, le libéralisme dit qu'il faut « nuisance », il supprime le gendarme au nom de la liberté de l'individu.

L'anarchie dans les idées a été le fruit naturel d'une science sans Dieu, sans morale, qui a essayé de détruire, sans les remplacer, les traditionnelles règles de conduite de l'humanité. Dans la société actuelle, l'anarchisme révolutionnaire a trouvé un terrain de culture admirablement propice : le luxe insolent des uns coudoyant la

misère sordide des autres, les classes populaires perverties par l'éducation athée, exaspérées par une instruction mal adaptée à la lutte pour la vie et qui fait des générations de déclassés, l'atmosphère voluptueuse des grandes villes, la passion effrénée de l'argent, le dieu du jour, la corruption fascinante de la presse, du roman, du théâtre, les scandales de la Bourse et du parlement, voilà le fumier où a pu naître et où l'est développé le champignon vénéneux de l'anarchie.

On trouve une bibliographie très étendue, principalement des ouvrages mentionnés dans NetL, *Dictionnaire de l'anarchie*. Paris, 1871; Pradoun, *Qu'est-ce que la propriété? La création de l'ordre*, Paris, 1851; Banc, dans *Encyclopédie générale*, art. *Anarchie* Herbert Spencer, *L'individu contre l'Etat*, Paris 1868, introduction du volume; A. Plea. For Liberty, *Banders*. 1872; Benj. il. Tucker, *Instead of a book... A fragmentary exposition of philosophical anarchism*, New-York, 1893; V. K. Yum*, *Anarchism what it is, and what it is not*. Arena, B. nUn, avril 1894; Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Ixqz g, «. ».; M. Bakounine. *La Commune de Paris et la notion de l'Etat, Dieu et l'Etat*, s. d.; Michel Bakounine. *Œuvres*, Paris, 1835; P. Kropotkin, *Paroles d'un révolté*, préface de M. H. d. i. w., s. d.; *La conquête du pain*, préface de E. d. A. Paris, 1894; *La loi et l'autorité. L'anarchie dans la révolution socialiste. Esprit de révolte. Les prisons*, L. Mires, s. d.; *La mort d'un anarchiste*, Paris, 1890; *Elisée Reclus*. *Evolution et révolution*, Paris, 1891; *L'Evolution. La révolution et l'idéal anarchique*, Paris, 1838; Jean Grave, *La Société mourante et l'anarchie*, Paris, 1893; *La Société future*, Paris, 1895; Qi. Maint., *Philosophie de l'anarchie*, Paris. 1889; *Procès des anarchistes de Lyon*, 1883; La revue *La Plume*, numéro du 1^{er} mai 1891, consacré à l'anarchisme; Muller, *Enquête sur les menées anarchistes en Suisse*, Berne, 1885; Schaak, *Anarchy and anarchy*, Chicago, 1887; J. Garin, *Anarches et anarchistes*, 1888; *Ilmdwörterbuch der Sozialwissenschaft*, de Conrad, art. *Anarchism*, par G. Adler; A. Von W. d. n. d. i. u. *Der moderne Sozialismus in den Vennmythen Staat und Amerika* Berlin. 1890; Ilchard T. Dy, *The Labor movement in America*, L. n. d. Y., 1890; *French and German socialism in its limits*, L. n. d. s. 1884; T. b. c. mas Kirku; *A history of socialism*, tendre, 1892; Winterer. *La socialisme contemporain*, Paris, 1894; A. Berard, *Les hommes et les théories de l'anarchie*, dans les *Archives d'anthropologie criminelle*, 13 novembre 1892; G. Tarde. *Foules et sectes au point de vue criminel*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 15 novembre 1892; Hoc O'Squax, *Les coulisses de l'anarchie*, Paris. 1892; Félix Dubois, *Le perd anarchiste*, Paris 1894; B. Garraud, *L'anarchie et la répression*. Paris. 1835; Ilam n. *Psychologie de l'anarchisme social*, Paris, 1895; Albert Dehencour, *Les lettres de noblesse de l'anarchie*, Paris, 1899.

C. Antoinette.

1 **ANASTASE** I (Saint), pape, successeur de Sirice, élu à la fin de novembre ou au commencement de décembre 3118, mort en décembre 3101. Ce pontife, originaire de Hume, très estimé de ses contemporains pour la pauvreté de sa vie et pour ses grandes vertus, était un ami de saint Paulin de Noie, qui tient une certaine place dans sa correspondance. Jaffé, n. 273-274 Il était lu avec saint Jérôme, à la suite duquel il intervint dans la controverse dont la mémoire d'Origène était l'objet. Au moment de son élection, Hulin venait de traduire le *Illecepi* *apxwv* (le *principii*) de l'Origène et de se retirer à Aquilée. Le pape, après l'avoir inutilement cité à Rome, se prononça contre Origène. A cette condamnation, provoquée notamment par le patriarche Théophile d'Alexandrie, se rattachent les lettres d'Anastase à Simplicianus et à Vénérien, évêque de Milan, Jaffé, n. 276. 281. et celle à Jean, évêque de Jerusalem. Jaffé, n. 282. Ces lettres ne permettent pas de préciser le genre de condamnation dont Origène fut l'objet. La lettre à Simplicianus est assez suspecte. Al. Vmcen/i, *In S. Givg. Nysscm et Origenis scripta et doctrinam nova recensio*, Rome, 1865, t. m, c. wiv, p. 286. Il ne semble pas qu'Anastase ait procédé à un examen général des œuvres d'Origène, ni qu'il ait rendu une sentence formelle de condamnation contre lui; mais d'après sa lettre à Jean, il est manifeste qu'il réprouve le livre latin *De principiis*, dont on a soumis le contenu à son jugement. La

connai*-ance sommaire qu'il avait des theories d'Origt ne et Je< dénonciations de Théophile d'Alexandrie, expliquent les expressions vagues de la lettre à Venerius demandant que les »vequus, ses frères, soient avertis *quutr nus Ongrnes eum suo dogmate ab omnibus damnaretur*. Plus tard, Léon le Grand dit seulement qu'Origène a été condamné a bon droit pour sa théorie de la préexistence des âmes. Tontes ces atténuations sont cause qu'Ongene n'a jamais été rangé parmi les hérétiques, encore que certaine* de ses doctrines soient explicitement réprouvées commeconlrairesà la foi catholique. La personne de Rutin était ménagée par le pape An.«-taso, mais sa conduite expressément blâmée. La lettre à Vénérius, tenue longtemps pour perdue el retrouvée parRuelen* en 187!. contient un doge de Libère qui offre une preuve très sérieuse que ce pape ne * est jamais laissé gagna Hicivsie arienne.

Les évêques d'Afrique ayant envoyé une ambassade à Home pour y exposer fêlât de dépérissement de leur lgliM-, An.»-tase leur écrivit en les exhortant à la vigilance contre les doualistes. Les évêques, réunis en synode a Carthage, décidèrent d'agir *Imiter ct pacifier* envers les hérétiques, de permettre que les enfants baptisés par les donatistes fussent admis dans le clergé et do conserver leur situation et leurs honneurs aux clercs donaüstes qui reviendraient i l'Eglise (synode du 13 septembre 401).

Suivant le Litar *pontificalis*, le pape Anastase aurait tranché nue discussion entre prêtres et diacres en déclarant applicable aux prêtres l'ancien usage, *Const, apost.*, n, 57, de se tenir debout cl inclines pendant la lecture de l'Evangile. Ce pape confirma l'évêque de Thessalonique dans la charge de vicaire apostolique pour l Illyricum dont l'avaient investi plusieurs doses prédécesseurs.

Le p-eudo-Isidore a rapporté deux prétendues lettres, Jallé, n. 277-278, du pape Anastase a qui le décret de Gratien impute aussi deux dispositions apocrvphes.

Ib.n 27» 280.

S Jéi^mc. EpteL, vm, *ad ttemetnadem*; χvi. *adPrincipiam*; Jallé. *ht 'i'*tii*. t i, p. 42; *Liber pontificalis*, édit, Inicbonr, t.i, P 2B. LesleltresA Sirnphcianue ol a Jean sont imprimée: dans *P. L.*, t. xx, cnL 08 *q. — La lettre à Véncriua a été publiée, avec beaucoup do taules, par KucIcñh durit* le *mtitiuphilr betgr*, t. vi, 1871. p. 121-129; en la réimprimant rn 1885, le cardinal Pilra, *AualrcUt navisaima*, t. r. p. 402-464. commit de- faute*, de transcription cl attribua la lettre au pape Ana»tasc IL (ne édition plu* correcte a été publiée pur Von den Ghcyn dans la *Revue Whist. ct de lai. rtUg.*, 1899, p. 1-12.

II. iliMMin.

2 ANASTASE II (Saint), pape, successeur de Mini Gélase, consacré très probablement h 2» novembre 496, mort en novembre *98 clenseveli a Saint-Pierre le 19 du même mois.

Ce*1 ut début de -on pontifical qu'eut lieu la conversion d*. Clovis, roi des Francs. On a longtemps tenu pour authentique la lettre de félicitation au roi franc mise en circulation sous le nom d'Anastase par l'oratorien Jérôme Vlnier. Julien Ilavet a démontré que cette lettre, Jallé. n. 715. ne mérite pas plus de confiance que les autres pièces du dossier « découvert » par Jérôme Vignier.

Au moment où Anastase montait sur le siege de Home, les querelle* d-chain-...* en Orient par le monophysisme et par l'empereur Zénon duraient encore. Le successeur de Z' non. l'empereur Anastase (491-518) avait bien promis de respecter b - décisions du concile de Chalcedoine; mais il croyait devoir maintenir par politique ledit dr 482 connu sous le nom d Ilénotique (voir ce mol). Le pope Anastase. prévoyant les Ûcheuscs confluences de rupture* prolongées entre l'Orienl et l'Occident, noua dos négociation- avec l'empereur. Il lui envoya deux d< put>s lrs évêques Cresconius et Germanus. avec une lettre coadlsintc et des instructions probablement plus conciliantes encore. I-a lettre demandait que les noms du patriarche Acacc et des partisans avoues du schisme

fussent rayés des diptyques. Le pape reconnaissait d'ailleurs la valeur des -acrement- conférés par les schi*matiques, el il! consentait que les clercs ordonnés par eux conservassent leur situation : *ultn eos r.r nomine Acucii porlio lÆsionis attingat*. Quant aux légal*, ils entrèrent en rapport avec les envoyés tie l'évêque d Alexandrie qui leur remit une apologie. Les concessions du pape rencontrèrent une forte opposition dans le clergé de Home. A en croire les récits du *Liber pontificalis*, beaucoup de clercs et de prêtres se seraient séparés de la communion d'Anastase à l'occasion de l'arrivée à Rome du diacre Photin de The-*alunique, que le pape aurait admis dans sa communion maigre qu'il fût un parti-an d'Acare. Ces reproches ont trouvé créance puisqu'ils ont valu au pape Anastase une llélrissure dans le décret de Gratien (c. vin et ix, dist. XIX), comme s'il avait fait à Eempereur des concessions contraires i son devoir. Le fait d'une scission dans le clergé de Rome paraît avéré; mais il n est pas douteux que les adversaires d Ana*ta-e n'aient été emportés par un excès de zèle et aveuglé.* par une fausse appréciation de* chose*. Sur le fond même des questions débattues entre l'Orienl et l'Occident. Anastase conserve en somme l'attitude deses prédécesseurs. Il était naturel que Félix III. qui avait dû combattre les personnes mêmes d'Aeace de GoiKtantinople et des patriarches schismatiques d Antioche el d'Alexandrie, ail clé contraint de montrer plus de vigueur et d'énergie qu'Anastase dont la mission était de panser les blessures. Mais Felix III liii-nième, dès qu'il eut à traiter avec un successeur d'Acace sur le siège de Constantinople, prit garde d'envenimer le schisme en se montrant trop sévère pour les personnes. Il mande à Flavita, évêque de Constantinople, qu il consent *ut eorum quos ordinavit vel baptizant Aeacius, salva confessione catholica, pro caritatis Ecclesioe redintegratione nihil pereat*. Jafié.n.(»13;Z< A.,I. LVni, col. 974. Tout pareil est le langage de (iélase. Jallé., n.l>20. On voit ce qu'il faut penser de la prétendue opposition entre la politique conciliante d Anastase et la politique intransigeante de ses deux prédécesseurs : thèse de l art. *Anaslasius* dans le *Dictionary of Christian Biography*, par W. Smith el H. Wace. Quant a l'évêque de Thessalouique, ancien partisan d'Acaco. il s'était s*-paré des schismatiques el avait accepté et fait lire dans son église une lettre du pape Géla-e. Jallé, n. 7 ifi. Anastase n'a donc fait qu accentuer les dispositions indulgentes déjà manifestées par Félix III el par Gélase. Il se montrait ainsi plu* prévoyant que les cercles intransigeants de sa propre ville épiscopale. Il mourut trop tôt pour voir la fin du schisme qui dura trente-cinq années. Le consulaire Festus, envoyé du roi Théodoric à Constantinople, s était fail fori auprès de l'empereur d'amener Anastase à signer l'Hénolique. De* faits d» ce genre ont dû contribuer aux bruits défavorables a Anastase. Mais aucun fait attest» ne permet de soupçonner le pape d'avoir manqué réellement d'énergie. En revanche, il est tout aussi hasirdê d'attribuer la mort prématurée d'Anastase aux agissements de Festus.

Dans une lettre aux évêques de la Gaule, Anastase les exhorte à combattre la fausse doctrine d'apres laquelle les parente n'engendtvraivnt pas seulement les corps, mais procréeraient aussi vu quelque sorte les âmes de leurs enfante. Jaifé., n. 751.

Jaffé, *Regesta*, t. r, p. 06; Duché no. *Liber pontificalia*, Paris 1886, L i, p. 268, Outre le* diver-...* hhloire* générales do l LgtiM>, ct de n>hbc nanaine, voir : Viani, *Vitrdri duc pontefici S. Gelmio I c S. Anaatasio li*, M< drne, IKS ». Sur la lettr» « (Jovis, voir Julien Ilavet, *Qu^honn mérovingiennes*, dans la *Hild. de CËcol- dra clairtes*, t. xlv i, Paris 1885. nu dans les (Xurrea, t. i, p. 69, pari», 1806. Lettres dftiM Thiel, *EpiatuLr Roman, pontif.*, t. i. Brauntiberg, 1H68. j R-?, Gta.

IL Ih MMrn.

3. ANASTASE III, pap»,*, *ucccs*eiir de Srrrgius III, consacré vers juin 9! I, mort vers août 913.

Ce pontife était originaire de Rome; il occupa le ♦.uïit sii'ge a l'époque de la plus grand influence dr marquis Albéric de Camcriupj comte de TuMulurn, époux «le la trop célèbre Maruzir. Anastase n'eut donc aucun rôle politique à jouer durant son court pontificat.

Après l'avènement de l'empereur Alexandre èn Orient, il reçut une lettre du patriarche Nicolas Mysticus d« Constantinople qui cherchait à justifier «on opposition acharnée «nu quatrième mariage du précédent empereur Léon VI (mort des h. II niai 912). La discipline de l'Eglise grecque était «ri effet contraire aux quatrième mariages que l'Église latine permettait sans difficulté. On ne connaît pas dp réponse d'An «stase; s'il répondit, il n« «lut point s'écarter de la conduite suivie déjà par Sergius HI. «pii avait engagé le prélat grec a accorder un»» dispense à l'empereur, ou à le considérer comme l'ayant obtenue.

Il reste une seule bulle de ce pontife, Jaffé.n.3550. qui concède à l'évêque de Verceil l'usage du pallium. L'autre bull.*, Jallé, n. 3551, qui contient un privilège lres étendu pour les archevêques de Hambourg, n'est pas authentique.

Joffé, *Rryesta pannflrum*, f ABE, Ia*ipxlg, 1W8, t. T, p. 448; Huche ne. /.«ber *pontiflcahs*, Par», 1H92, L n. p. 2M. «Juin» les hlMtoirai g. nôruh s de | Égiu-c cl celle* de* papers voir Gregurovius, *Geschichte der Sladl Hoin im MitIntuite.*, t. ni, Stuttgart. 4» édit., p.-VJ; Baxnumn, /)-< /' / /</. » Pdpsti I berfeld, 18C8, t. r. p. 82; Lettres de Nicolas Mysticus, dans Mai, *Sjncitegium lloomunum*, t Xb. p. 287. Rnme, 1844.

H. HEXMER.

4. ANASTASE IV, pape, successeur d'Eugène III, consacré le 12 juillet 1153, mort le 3 décembre 11.Vi.

Conrad, dit de Suburta. du quartier de Rome ou il naquit, était devenu chanoine régulier, abbé de Saint-Ruf au «hocese d'Orléans, puis cardinal-» vèque de Sabine sous Ilonorins II. Électeur du pape Innocent II. il fut son vicaire en Italie après la fuite de ce pape en France (1130-1133). Il était déjà avancé en âge lorsqu'il devint pape, et suivit une politique conciliante. Eugene III avait contesté l'élection de Wichmann de Nautnbourg au siège d« Magdcbourg; Anastase, sur les instance' de Frédéric I*T, consentit à le reconnaître lorsqu'il vint a Borne, a condition qu'il prendrait hn-même le pallium sur l'autel s'il se croyait lé*gitunement élu. Jaffé*. n. 1*924. Eugene avait déposé Guillaume d'York, reconnu par Lucien II, niais précédemment rejeté par Innocent II et par Q k stin U; Anastase lui accorda aussi le p.dhum et mit tin a la querelle. Il écrivit aux évêques, Jaffé, n. 9037, «I au roi de Suède, Jallé, n. 9938, pour leur recommander de payer le cens annuel au Saint-Siège: il reçut à Rome avec honneur, en novembre 1154. le legat que son prédécesseur avait envoyé» en Suède el qui lui succéda bientôt sous le nom d'Adrien IV. Anastas.» accorda des privilèges aux hospitaliers de Saint-Jean et aux chanoines réguliers du Latran. Jaflé. n. 9930. Il fut un pen· pour les pauvres qu il secourut dans une disette.

Jaffé, *Regesta puntiflcum*, 2» édit., I^lptlg, 1888, t H, p. 89; Ducli» -ne, *Lib· r pimtflctilui*, t. n. Part*, 1894, p. 2H! ; Wattcrirli, Pon/i/h'wrn *Homanaruni* vd.T, Lrijodg, !S»,2. t. II, p. 321, <Jregoruvium, *Geschichte d'r Stadt /Mm «m Matolalur*, t. iv, 4 édit., btultgart, 1*90, p. 403; von Ib'Uuwnt, *Geschichte der Stadt Rüih*, Berlin, IH70,l n, p 442; Hcfelo, *Hattoitr desccmi· diet*, traduction Leclercq, Pari*, 1911. l v. \$619; Otto de Freising, *Cimla fridrriri*, Ilmiovn-, 1S67, t. il, p. 10, dîme Ica .Vo·nuuienta Grrinanw, Sert) torve, t. XX.

IL Remuer.

5. ANASTASE, apocririain- de Γ) Jr. romaine, distinct de son compagnon «l« marlyn*. h. moine Anastase «pu mourut le 24 juillet M2. Arrêté à Rome avec saint Maxime rt conduit a Constantinople par ordre de Constant II, il lut d'ibord banni à Mésenibric en 655«ramené ensuit.» a ln capitale en M2 et traîné devant un conciliabule; il eut la langue arrachée et la main droite coupée, puis fut exilé à Thtistinu au pied du Caucaso ou il mourut pour la foi le 11 octobre GM. On connaît

de lui une lettre à Théodore de Gangers sur lew -ouf-france^ des trois cohb-sscurs, suis |r de passages d« s Pères contre le monothéisme, P. G., I. xc. col. IT>-194; une lettre inédite aux moines d A«caton contre '«monophysisme et le monothéisme P.G..L xc. col. 1191.

S. Va iuié.

G ANASTASE (Saint), b«-n»'dictin, n»' a Venire «u commencement du xr mrcle, mort a Joydes, ancien diocèse de Lieux, verw lan 1086. D'une riche famille, il quitta son pay< pour embraser h rie religieuse au Mont-Saint-Micheî; mais l'abbé de ce monastère ayant •lé convaincu de simonie, AnorUse se retira dans une lle voi>in«· four y ït;··η»τ la vie <ri-milique. Saint Hogurs» abb· de Cluny, inform· dr «a ointefé, l'invita a venir habiter son monaslm*. Il y vécut <pt années et fut envoyé par Grégoire VII prêcher h foi aux musulmans r· slew en Espagne. D* retour a duns, il obtint de «on xhbé la permission de vivre en ermite dans une solitude des Pyrénées. Au bout de trois an-, saint Hugues h» rappela : d se mit aussitôt en route, mais fut arrêté par la mort au village de lioydcw. C'est a tort que quelques auteurs ont rangé ce saint moine parmi les disciples de R. n npcr. Il a composé, « n forme de lettre, un petit Tent/é *tur Veicltarisfie* que dom Luc il'Achery publia parmi les œuvre* de Lanfranc de CantorL ry.

Mabillon,' *Acta eanrtvruM ord. S· ûtufdicti*. M«— vr, par* II, p. 487; Act-» *unct., t. vu «cl . p 1125 d· tu CeffUer, *Hlittctft gdn. drt (tuieim cccl/nituri^ue9,Mt*. Paris, 1863» t. xm, p. 407; /*. L., t. c x l ix . æL 433.

R Πεγπττβπτ.

7 ANASTASE Louis Guichard, religieux du tiers-ordre de Saint-Fnnroi', ·lait n« à Sens, ct l'un d>- «es travaux demeurés tnanunrrils est une histoire d· sa ville natale; il lai-o pareillement en manuscrit un traité canonique sur les livres défen<lu*. l-c seul ouvrage qu'il ait publié i?«t l *Histoire* du sorirMontrnie dirisr'e «»n dmr parties, oè *Foη voit 9on origine et les progrès rpir let itinnims on! fait* dàm *différente rnynnies de la chrétienté, mec lrs caractfrte, les aventures, les errenrs et les livres de ceux qui >♦ sont distinguez dans la secte des tocinien*s. in-4*, Paris» 1723. **O**t ouvrage devait comprendre trois parties, mais r.iutrur donne dans «on introduction les motifs qui lui ont f.iit ajourner l'impression de la troisième, renfermant « l'exposition suivie de* dogmes des sociniens f, partie déjà écrite ct approuvée, mais qui ne parut j.imai-. Le P. Anistase mourut dans sou couvent de Picpus. le 15 août 1737.

Feller, Biographe universelle, Paris,18t7,t xtx.art, Gv chard.

P. Édol ahd d Alençon.

8. ANASTASE D’ANTIOCHE, né en Pah dine ct moine au Sinai, devint patriarche d'Antioche, en 559, repoussa en 5G5 l'édit dogmatique de Justinien sur rapbthartodocrtisme, fut banni a Jérusalem en 570 par Justin II et remplacé par Grégoire, abbé du Siuai. A la mort de ce dernier, 51Û, Maurice le rétablit sur la chaire d Antioche; il mourut en 599. Nous avons de lui cinq opu-cules dogmatiques sur la Trinité et l'Incarnation, écrits durant son exil. *De nostris rectis dogmatibus ventatis*, Λ t t.xxtx, col. I3lti-I3til ; quatre homélies, dont li quatrième n'r«l pas authentique, les trois autres >ont douteuses; une homélie à son peuple lors de son retour, le 25 mars 593, Pitra, *Juri» ecclesiastici Cir.vco^eum historia ct monumenta*, in-4*. Rome, 1S68, t. n, p. 25I-257. et divers fragments. Il a, de plus, écrit des traités, aujourd hui perdus, contre Justinien, Jean Philopone. etc.'D'après M. Ehrhard, *Geschichte der byzantmisehen Literatur*, in-8·, Munich, 1S97, p. C0, l'ouvrage *De la iTovidcncc*, contenu dans un manuscrit de Reims, serait peut-être de lui. Souvent cité pur les théologiens grecs postérieur*. Anastase est regardé à caiiH «le son argumentation rigoureuse comme un des orv-curst-urs de la scolastique, S. Va il iiÊ.

9 ANASTASE DE LA CROIX, canne allemand, né à Munster le 9 avril 1701 cl mort en 1761, riant à la fois poète distingué, graveur habile et bon théologien, enrichissait lui-même de dessins et d'épigrammes choisies lc< éditions dc scs ouvrages. H a ainsi illustré : 1· sa *Theologia sacra*, in-fol., Augsbourg, 1738; 2' un in-8· intitulé *Trinum inipерfectum ex perfectо*, ou collection de thèses scolastiques sur la grâce el le pêché, suivant la doctrine de saint Thomas et l'esprit des professeurs de Salamanque; 3e *Effigies Romanorum pontificum* ou biographie des souverains pontife* d'apres des documents anciens, in-fol., Augsbourg, 1751.

Vcith, *Ribliotheка augusfina*, nlpbab. X. p. 1 sq.; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1893, t. n. col. 1283.
C. Toussaint.

10. ANASTASE DE PARIS, capucin, entré dans l'ordre en 1625, fut un prédicateur actif et zélé. Il fit paraître le récit d'une controverse avec le ministre Pasquicr sous ce titre (?) : *Collatia P.Anastasii cum ministro Pasquerio*, in-8·.

Bernard de Bologne, *Ihblioteca scriptor, capuccinor.*, Venise 17,7.

P. Edouard d'Alençon.

11. ANASTASE LE SINAÎTE, prêtre et higoumèno du mont Sinai, vécut au Vît· siècle. Il quitta lres souvent sa solitude pour combattre en Egypte et en Syrie les monophysites, les sévériens et les juifs. H se trouvait à Alexandrie avant 619, puis sous le patriarche hérétique Jean III, 678-685; il parle dc l'empereur Maurice dans son commentaire sur le psaume vi et survécut au moins vingt .ms au VI· concile général, 680-681. Il mourut donc dans les premières années du vm· siecle. Voici h s principaux ouvrages théologiques cl scripturaires du • nouveau Moïse ». 1· *I.Tlodegos ou Via Dux* en 21 chapitres, titre bien choisi par ce controversiale pérégrinanl. *P. G.*, t. lxxxiX, col. 35-309. Bien qu'il ait cru découvrir les sources du monophysisme dans les catégories d'Aristote, Anastase explique d'une manière orthodoxe les définitions péripatéticiennes et accorde la première place aux arguments de raison, qui dans l'ci-posiüon de sa doctrine précèdent fréquemment les textes de l'Écriture et des Pères. — 2· Trois traités fragmentaires Ihpī tou χατ'ειζόνα, *De illo qui secundum imaginem Dei creatus est*, contrôle monophysites.—3" Trois écrits perdus qu'il cite dans *VHodcgos*. — V Γη Imité sur *i'Hcxamrron* en 12 livres, dont le dernier seulement nous est parvenu dans le texte original. *P. G.*, t. lxxxiX, col. 851-1078. Anastase y négligé généralement le sens littéral pour interpréter l'Écriture au point de vue mystique et allégorique el rapporter à Jésus-Christ et a l'Église l'idée fondamentale du récit gém-siaque. — 5· Des *Interrogationes et responsiones*, recueil de difficultés et d'objections auxquelles il répond par des textes des Pères eide la Bible. Dans sa forme actuelle, cet ouvrage n'est pas de notre Anastase, puisqu'on y trouve cites des auteurs qui ont vécu apres lui. comme Nicéphore de Constantinople; plusieurs manuscrits l'attribuent â Anasttse, archevêque de Nieée, mais le fond parait bien appartenir a notre auteur. — 6· La *Disputatio advenus Judxos*, dont Mal lui f.iil honneur, n est certainement pas de lui, car elle fut écrit· plus de 800 ans apres la destruction de Jérusalem par Titus —7° *UOratio m psal-mum* >7, plusieurs sermons et traités ascétiques surdes sujets diver*, mais dont l'authenticité n'est pas toujours sufflamment garantie. —8" Le P. Edm. Bouvy pense, *Échos d'Orient*, Pans, 1898, p. 262-261. que le célébré c cantique funèbre d'Anastase » serait de notre auteur. D'autres poésies qui portent le nom d'Anastase pourraient aussi lui appartenir.

P. G., L lXXXIX. enl. 1-128#; Pltra, *Juris ecclesiastici Grr-corunx historia et monumenta*, in-8·, Home, 1W8, L π, p. 257, 175; Papadop>ulo«-Kmmcu.. Ανάλιχτα l<τοσο).υμit*.·χτ: σταχυολογιχ , in-8*, SaiDt-PHersbourg. 1891, L i, p. 4UÛ-V4,

Kampfmuällrrr, /Λ· *Anastasio Slnaita dissertatio*, In-8*. Wun-bourg, tboû.

S. V.ULité.

ANASTASI Martin, bénédictin, n· a Païenne, et profès du monastère de Saint-Martin de cette ville, exerça la charge de prieur dans presque tous les monastères de son pays. Il fut revêtu de la dignité abbatiale et mourut dans son monaster· de profession en 1661. Nous avons de lui un ouvrage : *De monogamia II. Annie parentis Deipara* seu veritas vindicata*, in-i·, Inspruck, 1639. En outre, sont restés manuscrits les travaux suivants : *Concordia quatuor Erangehstarum ; De septem sacramentis ; De censuris ecclesiasticis*.

Annellinl, *Bibliotheca Benedictmo- CassincnstS*, Assise. 1752, pars II, p. 00: D. François, *Bibhoth. génér. des écrivains de l'ordre de S. Benoit*, Bouillon, 1771, t. i. p. 52; Zlegalbauer, *Hist, rri titterari*» ord. *S. Benedicti*, Augabourg, 1754, t. iv, p. 46, 403, 670.

B. IIEURTEniZE.

ANASTASIO Philippo professa a t'université de Naples le droit civil cl le droit canon Elevé par Innocent XII â l'archevêché de Sorrento, il s'en démit en 1724 el devint patriarche d'Antioche. On a de lui : 1° *Prælectio ad ep. dccr. Lucii III, et solemnîs recitatio ad c. Si aliquis de electione*, in-V», Naples, 1689; 2' *Suprema Itoni, pontificis in Ecclesia potestas propugnata*, réponse polémique aux quatre évêques français qui en appelèrent de la bulle *Unigenitus* au futur concile, in-i°,Bênévenl, 1723; 3· *Lucubrationes in Surrentinorum ecclesias civilesque antiquitates*, 2 vol. in-4°, Home, 1731. Né a Naples le 25 janvier 1656, il est décédé le 10 mai 1735.

Hurler, *Nomenclatorlilerarius*, Inspruck. 1893. t. n. col. 1181.

C. Tôt SSAINT.

ANATHÈME, du mot ἀνάθιμα, en grec classique ἀνάθημα, offrande consacrée à la divinité, est employé avec cette signification, Judith, xvi, 23; Il Mach., ix, 16; Luc., xxi,5; mais a des sens notablement différents dans d'autres passages de la Bible et dans le langage de l'Eglise chrétienne.

1. Dans la Bible. — I· Dans l'Ancien Testament ἀνάθιμα traduit le terme hébreu *hrrém*, du verbe *hdrum*, • retrancher, séparer, maudire ». Il désigne, dit M. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1892, t. l, col. 545, < ce qui est maudit et condamné à être retranché ou exterminé,» Deut., xii, 12-17, soit parla volonté de Dieu, surtout en raison du crime d'idolâtrie, Dent., vu. 26, soit par la volonté des hommes qui vouaient une chose a Dieu el s'obligeaient â n'en plus user el à la détruire. Lev., xxvm, 28, 29. Les peuples, Dont., vu, 1-6; xx, 16. 18; l Heg., xv, 3, 18; ls., xxxiv, 2; xijii. 28; Malth.,iv,6; les villes,Num., xxi, 2, 3; les particuliers, Exod., xxi, 19; Deut., xm. 12. 17; les animaux el les objets Inanimés, Lev., xxvn. 28, 29, pouvaient devenir anathème. I-e champ el quelques autres objets anathématisés appartenaient par suite aux prêtres dc Jéhovah. Lev., xxvn. 21; Num., xvm, 14; Ezech.. XLiV, 2, 9. Si quelqu'un violait l'anathème, en épargnant ce qui devait être exterminé, ou en s'en emparant, il devenait â son tour anathème. Deut., xm, 12-17; Jos., vu. I, 13, 25; l Reg., xv. 9-10-23; Il Mach., xn, 40. Il y avait des degrés dans l'anathème. Quand il (tait tout à fait rigoureux, tous les hommes devaient être exterminés, les villes brûlées sans qu'on pût jamais les rebâtir, les richesses offertes â Jéhovah. Jos.. vi, 17, 19. 21, 24, 26; vm, 28; l Heg., xv, 22, 22; III Reg., xli. 34» S'il <lail moins strict, tous les hommes devaient être mis a mort, mais les troupeaux et les biens ôtaient partagés entre les vainqueurs. Jos., vm, 2, 24, 27; x, 28, 40; xi, 10-15; Deut , n. 32-35; m,3-7. L'obligation de massacrer toutes les créatures humaines comportait parfois des exceptions en faveur des jeunes filles à qui on accordait la vie mais qui tombaient en esclavage. Num., xxxi, 18; Jud., xxi, 11, 12. Voir dans Vigouroux, *Dictionnaire dc la Bible*,

t. i, col. 57\$, l'explication de co* rigueurs. Apre* la captivité de Babylone, l'anathème n'entraîne plu* la mort, mais seulement la perte des biens et l'exclusion de l'assemblée des fidèles ou l'excommunication. Exod., x, 18.

2° *Dan» le Nouveau Testament.* — Celle excommunication subsistait encore au temps de Notre-Seigneur, et il en est question plusieurs fois dans l'Evangile de saint Jean, mais sans qu'elle soit désignée par le terme d'anathème. Joa., IX, 22. xn, \$2; xvj, 2; cf. M.dlh., xvm, 17; Il l'hcss., ni, 1\$. Saint Paul parle d'un châtiment analogue, celui d'être non seulement exclu de l'Eglise chrétienne, mais encore livré à Satan. I Cor., v, 5; ITim., i, 20. Il ne l'appellait pas non plu» anathème. Mais il déclare anathème, c'est-à-dire maudit, voué aux plus grandes peines, et peut-être excommunié de l'assemblée des fidèles, celui qui prêcherait un évangile différent du sien, Gai., i, 8, 9, qui n'aimeraït pas Jésus-Christ. I Cor., XVI, 22. Dans d'autres textes, anathème signifie malédiction, imprécation. Act., xxvi, II, Mare., xiv, 71; I Cor., xn, 3; cf. Hum., ix, 3; Apoc., xxn, 3.

II. Dans l'Eglise. — Le terme anathème eut dans l'Eglise chrétienne un sens analogue à celui qu'il avait dans l'Écriture. Il signifia la séparation d'avec le Christ et, par suite, l'excommunication ou la séparation d'avec son Église.

I-Anathème des conciles et des papes. — Les conciles prirent l'habitude de frapper d'anathème les chrétiens criminels et surtout les hérétiques. Le concile d'Épire (305 et 306) avait déjà formulé la menace d'anathème, can. 52. Mansi, *Concil.*, Florence, 1759, t. u.col. 11. Le concile de Nicée (325), à la fin de son symbole, *ibid.*, col. 668, avaient déclaré anathème ceux qui nieraient l'incarnation du Christ; le concile de Chalcédoine (entre 381 et 384), can. 29, avait menacé d'anathème ceux qui continueraient à mépriser. *ibid.*, col. 370. Le concile de Gangres (vers 360) porta vingt canons en faisant suivre chacun d'eux d'un anathème. Ils sont tous rédigés suivant la formule : « Si quelqu'un... ; qu'il soit anathème. » *Ibid.*, col. 1102-1105. Cette formule fut adoptée aussi dans quelques canons par le concile œcuménique de Chalcédoine (\$51), eau. 2. 27. Mansi, t. vii, col. 381, 392. Depuis lors, elle a été employée habituellement jusqu'au concile du Vatican.

Cependant sa signification a peu varié dans le cours des âges. Dans les premiers siècles, l'anathème ne semble pas différer de l'excommunication. Ainsi en est-il dans les conciles cités plus haut et encore au IV^e concile de Tolède (633), c. 58. Mansi, l. ix, col. 633. Mais, à partir de la fin du v^e siècle, plusieurs conciles distinguent l'anathème de l'excommunication. Le second concile de Tours de 567, can. 2\$. Mansi, t. x, col. 807, veut qu'après trois monitions on récite en chœur le ps. cviii, contre l'envahisseur des biens de l'Église, pour qu'il tombe sous la malédiction de Judas et « qu'il meure non seulement excommunié, mais encore anathématisé et qu'il soit frappé du glaive céleste ». Deux siècles plus tard en 815, le concile de Meaux, can. 56, Mansi, t. vii.col.832, disait : *Anathema a-tenue est mortis damnatio, et non nisi pro mortali debet imponi crimine et illi qui aliter non potuerit corrigi.* Cependant, on admettait que le pardon et l'absolution pouvaient être accordés aux criminels frappés d'anathème, s'ils se repentaient. Voir à ce sujet une lettre écrite en 879 par Hincmar, archevêque de Reims. *Epist.*, xxxvi, l. i, t. cxxn, col. 255. Le synode de Havonne de 877, can. 5, Mansi, t. xvii, col. 338, et celui de Troyes, de 878. Mansi, t. xxn.col. 319, menacent aussi certains excommuniés d'anathème s'ils ne se corrigent. Celui de Haverham, can. 8, Mansi, t. xvm, col. 338, porte même, contre ceux qui violeront une excommunication, un anathème qui sera encouru par le fait même après trois monitions. À la même époque (878) le pape Jean VIII écrivait que l'excommunication sépare de la société de ses frères, *a fraterna societate separatur*, tandis que l'anathème sépare du corps même du

Christ, *ab ipso corpore Christi.* Le Décret de Gratien qui nous a conservé ces paroles de Jean VIII, c. 12, cans. III.q. v, ajoute que ce corps du Christ est l'Église. Ce Décret, c. 23, cans. XI, q. m, fait lui-même entre l'excommunication et l'anathème cette différence, que l'excommunication exclut seulement de la participation au corps et au sang du Christ et de l'entrée de l'Église, tandis que l'anathème exclut de la société des fidèles. Cette distinction semble admise dans une décrétale de Célestin III (f 1198), transcrite au second livre des Décrétales, c. *Quoniam non ab homine*, X, lit. t, *De iurisdictione.* Innocent III (f 1216), successeur de Grégoire VIII, adopte la même distinction entre l'exclusion des sacrements et l'exclusion de la société des fidèles mais en donnant le nom d'excommunication à la peine qui exclut de la société des fidèles. *Lib. II De iurisdictione, c. A nobis, 2, tit. xxv, De exceptionibus.* Un peu plus tard, Grégoire IX (f 1276), *Lib. V Decretalium, c. Si quis, 59, lit. XXI. De sententia excommunicationis*, appelait *excommunication mineure* celle qui exclut seulement des sacrements, et *excommunication majeure* celle qui sépare de la société des fidèles. Il déclarait que c'est l'excommunication majeure qui est portée dans tous les textes où il est parlé d'excommunication. Tel est le droit des Décrétales. Il n'admet plus entre l'excommunication majeure et l'anathème d'autre différence que celle d'une plus ou moins grande solennité dans la manière dont l'excommunication est portée. Depuis lors, l'anathème a été confondu avec l'excommunication majeure, au point de vue du moins de ses effets. C'est ainsi que l'entend le concile de Trente, sess. XXV, *De reformatione, c. in.*

Il n'est pas de ce qui précède que l'anathème peut être porté en punition d'autres fautes graves que l'hérésie. Deux des premiers conciles qui s'en servirent, celui de Laodicée, can. 29. Mansi, l. i, n. col. 380, et celui de Gangres, *ibid.*, col. 570, analysaient pour des fautes de conduite aussi bien que pour des erreurs de doctrine. Au huitième concile œcuménique, tenu à Constantinople en 869 et 870, le consul Léon s'étant refusé à analyser Photius, sous prétexte qu'on ne prononçait l'anathème que contre les hérétiques, l'empereur qui Photius était orthodoxe, on lui dit qu'on pouvait aussi frapper d'anathème ceux qui étaient tombés dans d'autres fautes et il anathématisa Photius. Hefele, *ihst. des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1910, l. IV, § 491.

Ce fait montre que néanmoins l'anathème des conciles était généralement porté contre des hérétiques. Lorsque les canons des conciles frappent une doctrine d'anathème c'est de cette manière : *Ni qui* » *h. rnt...* : *anathema sit*, d'après l'usage reçu, ils définissent que cette doctrine est hérétique, en analysant ceux qui la soutenaient.

2° *Anathème du pontificat.* — Dans son troisième livre, au titre *Onto monimumcandi et absolvendi*, le pontifical romain distingue trois sortes d'excommunication auxquelles répondent trois manières différentes d'absoudre : 1° l'excommunication mineure (elle n'existe plus : voir Excommunication) que l'on contractait en ayant commerce avec les excommuniés, et dont le simple prêtre pouvait absoudre; 2° l'excommunication majeure que le pape porte en lisant une formule déterminée; 3° enfin l'anathème qui est l'excommunication solennelle, qu'on doit employer pour des fautes plus graves. L'évêque revêtu de la chape violette et entouré de douze prêtres qui, au-dessus de sa tête, tiennent à la main des cierges allumés, est assis devant l'autel principal ou en un autre endroit public et prononce la formule de l'anathème qui se termine ainsi : *eum cum universis catholicis, factoribusque suis, a pretiosi Corporis et sanguinis Domini perceptione, et a societate omnium Christianorum separamus, et a limitibus sancte matris Ecclesie in seculo et in terra excludimus et excommunicatum et anathematizatum esse decerni-*

mus rt damnatum cum diabolo et angelis e/us et omnibus reprobis in ignem nternum judicamus, donec a diaboli laqueis resipiscat et ad emendationem et pamh-ntiam redeat, etc. Lotis les assistants répondent : *Fuit, Fiat, Fiat*. L'évêque et les prêtres jettent a terre

cierges allumés qu'ils tenaient a la main, et l'on écrit aux cures et aux évêques voisins le nom de l'excommunié et la cause de son excommunication, afin que personne ne communique a.oc lui par ignorance. Cet anathème dévoue l'excommunié* à l'enfer; mais ce n'est que pour le cas où il ne s'amenderait pas. La formule d'inatheine le dit expressément; d'ailleurs, a la suite de li *a* n inonie de l'anatheme, le pontifical donne celle de la réconciliation de celui qui a été ainsi anathematise.

La cérémonie liturgiquede l'anathemeesl très ancienne. Elle est déjà prescrite dans un canon inséré au second livre de Graben, can. 10û. cans. XI, q. ni, dont l'origine esl incertaine. Catalan, *Pontificale rt/manum prolegomena rt commentariis illustratum*, 2^e édit., Paris, 1852. t. ut, p. 255, voit dans ce canon une lettre écrite a saint Boniface par le pape Zacharie, au milieu du vitr sicde. Mais Friedberg, *Corpus juris canonici*, Leipzig, 1879. croit y reconnaître un fragment de Héginon, abbé de Pruni, â la lin du ix^e siècle. Rrginon rapporte du reste une formule d'anatheme fort semblable a celle qui se trouve dans le pontifical actuel. *Dr ecclesiasticis disciplinis*, I. II, c. CCCcIX. *P. L.*, t. cxxxn, col. #k). Les rites de notre pontifical furent aussi observés par le concile de Quintdineliourg de 1085, pour fanatisme qu'il porta contre l'antipape Guibert et ses partisans. Mansi, L xx, col. 60S.

Outre les cérémonies actuelles du pontifical, on s'est servi parfois d'autres rites cl «l autres formules, en particulier de la récitation du psaume cvi h dirigé contre le traître Judas et les autres ennemis du Sauveur, récitation a laquelle il est fait allusion dans divers conciles. Voir Catalan, *op. cit.*, t. ni, p. 257 »q.t et dom Marten». *De antiquis Ecclesùe ritibus*, Rouen, 1700, I. III, c. n.

3 *Anathème et Maranatha*. — A la lin de sa première Épltre aux Corinthiens. I Cor., xvi, 22. saint Paul dit : « Si quelqu'un n'aime pas Notre Seigneur Jésus-Christ, qu'il soit anatheme. *Maron Atha*, introduisant dans son texte deux tnolsarameens qui signifient : « Notre-Seigneur vient. » Quelques commentateurs ont considercelte locution comme exprimant l'excommunication la plus sévère des juifs. Mais celle opinion n'est pas fondée. Voir Mgouroux, *Dictionnaire de lu Hible*, l. I, col. 519, art. *Anatheme*. Ce sentiment a fait donner le nom de *Maranatha* a une excommunication plus sévère encore que l'anathème et qui remettait le coupable au jugement de Dieu. Benoît XIV, *De synodo ditresana*, I. X. c. I, n. 7, en rapporte divers exemples, emprunte* notamment a des conciles de Tolède du vir siècle. Il ne semble pa* r» pendant que *Vanalhî mr niarahatha* ail eu des effets différents du simple anathème; car il m* remettait au jugement de Dieu que ceux qui ne s'amenderaient pas avant la mort. C'esl du moins ce que nous lisons dans un concile de Bennes de l'an 900. M.insi, t. xvm. cul. I8L Cf. Kéginpn de Prutn, *Dr cedes. disciplinas*, L 11, c. ccccxu, *P. L.*, t. cxxxn, col. 361.

Suri ADntbéme dans U Bibln, Vigouroilx. *Dictionnaire de la ntbt*, art. Anathème, t. t. cul, 515 sq.;tur l'anathème dan» l KgftiM. *Kirchenlejricon*, art. *Anathrma*, 2^e édit.. Iribburg, I. p.ûtMM|.; *Dictionnaire tTarchMogie chrétienne*, t. I, es.l. ItttMtMO; »ur l'anatheme dan» le poatillcal Catalan, *Ponlipoalc Rumanum*, 2^e édit., Pari», 1H52, t m. p. 253 sq.

A VtCANT.

ANATOLE D'ALEXANDRIE, évêque di l indicée, l en Syrie fin du m^e siècle), est un alexandrin, qui a puis- dan* le milieu intellectuel du Didascalée toute la sac.nce de son temps et qui a joui parmi ses contemporains de b plu» haute renommée. Eusèbe, qui la connu, le place sans hesitation au premier rang parmi

les phis doctes, vante son érudition encyclopédique et affirme qu'il a poussé aux dernier» s limites lu connaissance de l'arithmétique, de la géométrie. de l'astronomie, de la physique, de la dialectique et de la rhétorique. Eusrbe, //l. A'. , vu, :i2, *P. G.*, t. XX, col. 724. Soin! Jérunie, dans sa lettre a Magnus, *Epist.*, î xx, *P. L.*, t. xxii. col. 667, le range au nombre «les Grecs qui ont su faire marcher de front et avec succès letude de l'Écriture sainte et la culture des sciences profanes. Aussi ses concitoyens le prirrent-ils d ouvrir une école aristotélicienne; mais il ne parall pas qu'il ail été donné suite à une telle demande.

En 264, étant de passage en Palesliilt. Anatole fut retenu par l'évêque de (adiriée, Thi'olece, qui en fit son coadjuteur el lui destinait sa succession. Mais, en 269, comme il se rendait a Antioche pour le dernier synode, convoqué contre Paul de Samosate. les fidèles de Liodicre l élurent pour leur évêque, en remplacement de son compatriote et ami. Eusèbe, qui venait de mourir. Eusèbe, *H. E.*, vu, 32, *P. G.*, t. xx. col. 729. C'est â Laodicée qu'Anatole acheva sa vie, on ne sait au juste a quelle époque, mais sûrement apres 276, car c'esl l'année ou il compos.) l un de ses plus importants travaux, le Ikp't roû IFâoxa.

Bien que lres erudit, il a peu écrit. Les <{uehpies ouvrages de lui qifEusèbe de Cesar'e a pu lin* porbienl l'empreinte irrécusable de son éloquence et de sa vaste érudition. *Ibid.*, col. 725. Nous ignorons s'ils traitaient des sujets dogmatiques ou moraux et continuaient les travaux «l'exégèse ou de controverse, en honneur â l'école d Alexandrie. Ceux qui nous sont signalés sonl d'ordre purement scientifique, tel que celui en dix livres sur l'*Arithmétique*. Son traité sur la *Pâque* a été surtout célèbre. Il n'en reste qu'une citation, assez longue, il est vrai. qu'Eusèbe a ins»;n t dans son *Histoire*, *H. E.*, vu. 32. *P. G.*, t. xx, col 728, mais qui ne nous permet pas de nous fiiire une id< e exacte el complète de ce comput ecclésiastiipie en dix-neuf années sur la fixation du jour dr la Pâque.

Il » tait encore vanté, un siècle plus lanl. par saint Jérôme. *Dr vir. ill.*, i xxiii, *P. L.*, I. xxiii, col. 685. On y voit qu'Anatole avait soigneusement consulté la tradition juive et lu. sur la question, les travaux de Philon, de Josrphr. de Mu m-c. des deux Agatholuile et d Aristobulr; que la Pâque devait se célébrer apres l'équinoxe du printemps, au moment de la pleine lune. Le *Canon paschalis* publié â Anvers, en 1624, par Bûcher, *P. G.*, t. x, col. 209-222, est beaucoup plus explicite, bien qu'il ne résolve pas la question d une manière satisfaisante et définitive. Malheureusement il n est pas au-dessus dc tout soupçon, comme authenticité. Bucher, y retrouvant le long fragment cité par Eusèbe, ne douta pas que la traduction latine qu il avait trouvée ne lût l'œuvre complote d'Aiuitob». Son opinion fut longtemps partagée par la plupart des critiques Or, dans la premier» moitié «le notre siècle, Idvler a demonlr»'. que celle traduction ne pouvait pas représenter l'œuvre originale d'Anatole, parce qu'elle esl en opposition, sur drs points important* de chronologie, avec le fragment grec déjà connu, mais qu'elle était l'œuvre d'un inconnu du vu^e siècle, assez peu instruit. *Manuel de chronul.*, t. ir, p. 266, et *Éléments de chmuol.*, p.361. En 1880, Ixruscli a rrétlib-le *Liber Analoh de ratione paschali*, a l.<*ip/ig, n'y ajoutant pas plus de foi qu Idelcr et le regardant comme un apocryphe «lu VI* siècle.

Pour lrs n>r^ frainnent» qui noue restent d'Anatole, voir *P. G.*, L x, col. 231-236 et L xx. ad. 72S-72U.

G. Bareii.i.e,

ANCILLON David, protestant, m à Metz le 17 mars 1617, mort à Berlin le 3 septembre 1692. Fil» d'un jurisconsulte protestant, il fut cependant élevé par les jésuite»; m.«ix il n'en persévéra pas moin- dans l'erreur. Il alla â Geneve étudier la philobaphie et la théologie, et se lit

recevoir ministre. La révocation du IV^e d'il de Nantes le trouva pasteur à Metz; il quitta alors cette ville pour l'ancfurt-hiir-te-Mcin. Hanau et enfin Berlin où il fut prédicateur de l'égthe franrabe. Ancillon jouissait d'une grande réputation comme orateur, mais il a peu écrit. Nous citerons cependant de lui : *Ilciahoik fuit le de tout ce qui t'ett passé dans la conférence publique* avec W. Ihdaeirz, évêque d'Aosl, in 4% Sedan. 1657; *Apologie de Luther, de l'ivinglc, de Calvin et de litte*, in-12, Hanau, 106C.

Chariot AncÜlan. *Discours sur U rie de feu M. AnMon* <r ses dernières heures, in-12, Bâle, 10Ü8.

B. Hevrtirize.

ANCYRE (Condio· d'). Trois n unions exiciliatrrs. dont une catholique cl deux heterodox·*. *e sont tenues dans cette cipitale de l'ancienne Galette, l/bicyra/ium des Humains, aujourd'hui *Augura* dans la Turquie d'Asie.

I. Concile orthodoxe rit 314. — Après la mort de Maximin baia en 313, les églises d'Orirnl enfin pacifiées songèrent à réparer les ruines accumulées par b persécution religieuse; des conciles furent réunis de divers côtés. Eusebe, *Hist. eccl.*, l. X, c. m. P. G., t. xx, col. 848. L'un des plus importants fut celui d'Ancyre, tenu lres probablement la première année de la paix, après la Pâque qui suivit la mort de Maximin. Dans les différentes listes qui nous sont parvenues le nombre des évêques présents à cette assemblée varie de 12 à 18, mais ils appartenaient à des provinces si diverses de l'Asie Mineure et de la Syrie qu'on les a considérés comme formant un concile général de T(trient, D'apnrs l'opinion commune. Vital d'Antioche présida; d'autres, se fundant sur le *Libellus synodieus*, comme Th. Zahn dans *Marcellus von Ancyra*, Gotha, 1866, attribuent cet honneur à Marcel d'Ancvrc. Parmi les autres évêques plusieurs portaient des noms illustres ou assistèrent onze ans après au concile œcuménique de Nicéc. Barons, *Annales*, ami. 314, n. 77, 78.

Les décrets du concile d'Ancvrv nous sont surtout connus par le texte grec dont les plus anciens manuscrits remontent au x^e siècle, et par les versions latines qui se ramènent à trois recensions, l'isidorienne datant de la première moitié du v^e siècle, une autre datant de la seconde moitié du même siècle et dite *PrUca*, celle de Dcnys le Pelil faite avant 525. On compte encore une version syriaque et une arménienne. Ces divers textes attribuent au concile d'Ancyre vingt-cinq ou vingt-quatre canons, suivant qu'ils divisent ou réunissent ce qui, dans la recension courante, forme les canons 4 et 5, ou même les cations 22 et 23. On ne saurait admettre l'uu-thenticilê de deux autres canons contenus dans l'édition des Conciles de Labbv, Venise, 1738, t. t. col. 1506.

Les vingt-cinq canons authentiques se ramènent à trois catégories suffisamment distinctes. La première, canons l à 9, se rapporte aux tapri, ou ceux qui étaient tombés pendant la persécution. prêtres, diacres ou fidèles se trouvant dans des conditions diverses de culpabilité. La seconde catégorie, canons lÜ à 15, a pour objet dillérents points de discipline et de juridiction ecclésiastique : mariage permis aux diacres qui, au moment de l'ordination, auront déclaré qu'ils ne peuvent pas vivre dans la continence; droits acquis par les fiançailles; nun-irr gularilê de ceux qui ont sacrifié aux idoles avant leur baptême; pouvoirs des chorévêques; préservation des prêtres contre un faux ascétisme, gnosttque un maiichi-en, qui réprouvait l'usage de la viande, inaliénabilité des biens ecclésiastiques. La troisième catégorie, canons lü à 25, renferme des dispositions jH-nilentiellcb uu peines édictées contre certaines fautes, lres graves pour la plupart : pêchés contre nature; usurpation violente de jlostes ecclêsinstiques par des évêques élus, mais non agréés par la communauté in-

téréWe; manquement au vœu de virginité; viol d'une fernmr mariée ou vioLtlun de h loi du mariage; infanticide; meurtres avec ou sans préméditation; pratiques superstitieuses. Plusieurs de ce décret* ont été insérés dans le *Corpus juru canonm*; ainsi, lrs canons I, 2 et 3 sont résumés* dans le *Decretum*. part. 1, dist. L. c. 32; lis canons 10, 18 et 19 r< produits, part. J. dkL XXVIII, c. 8; dist. XGIL c. 6. part. II, cau>a \XV11, q. t, c. 21.

Les actes du concile d'Ancyre sont importante pour l'histoire ecclésiastique, car ils forment l'un des documents les plus explicites* sur l'existence et l'ordre de la pénitence canonique dans l'ancienne Église. Dans le canon 17 on voit h première classe des p* nilets, appelés ici χχι'Λαζομίνοι, sans doute parce que, hors de l'enceinte sacrée où ils accomplissaient leur pénitence, ils étaient exposés à toutes les intempéries de l'air. Les Iron autres classes de p*nib nte apparaissent plusieurs fois à partir du canon 4; d'abord les *audileurs*, puis les pni«-ternê*, enfin ceux qui *pnrhcipent* à la prière commune, mais non pas encore à l'ullrinde ni à la sainte communion, ces deux dernières choses étant le terme et le couronnement, το τέλος, de la p nitence canonique. C'est à tort que l'auteur du *Diclioiiuaire dz conciles*, publié par l'abbé Migne, prétend lire dans le canon 4 < la coutume qui s'observait alors de difl> rer *Vabscdulion* aux pécheurs, jusqu'à ce qu'ils eu*.*. ni accompli la pénitence qui leur avait été imposée >. Fiemarquons encore que la communion n'est jamais refusée à ceux qui se trouvent en danger de mort, canon* 6 et 22. bu reste, en plusieurs points, nulainn mt canons 1, 2, 21, 23, les déends du concile d'Ancyre contiennent uu adoucissement à la discipline antérieure, <?L dans h plupart des cas. les évêques *ont laissés libres dr modérer la [h*nitruce ou de l'abréger, en avant v^ard à la ferveur des p intente.

Le canon 13, tel qu'il se présente dans le texte grec courant et «urtout dans la traduction qu'un en donne assez communément, soulève un problème délicat.

<p>μηιίτινχι πρισϋντέρου ή διακόνου ήλλχμηδχ τυισ- πο/ιω, χωρί το- ε-πιτρχηνηχι ύζο τοϋ ίπισ- χοπου μχτά γρχμμχτων c* έτιρα «spontis.</p>	<p>Il n'est p... permet aux eher- évAques d'ordonner de» prê- tres ou de* diacre-, ni aux pn'trea de ville. *aiw la per- uu«4no écrit»'delevêque,dans une porvhee autre (que la leur].</p>
---	--

Li première moitié de ce canon n'olTre aucune difficulté. En supposant que les chorévêques eussent vraiment le caractère épiscopal, voir l'article Eveqie. ou pouvait leur défendre de faire dre ordinahuu> sacerdotales et diaconales; même prohibition se retrouve plus tard, en 341, dans le canon 10 du synode d'Antioche m enœniûr. La difficulté porte sur h seconde moitié du canon d'Ancyre; la défense appliquée aux prêtres de ville ne mipposent-elle pas qu'ils pouvaient faire de cts sortes d'ordiuations en dehors des limites prohibées c'esl-a-dire dans leurs paroisse*, et par suite qu'on considérait alors un simple prêtre comme ministre suffisant du sacrement de l'ordre? Lv difficulté s'accroît des nombreuses divergences qu'on rencontre dans les manuscrits grecs et dans les versions ou traductions, comme on peut le voir dans lUckh.un, *The text of the catunis of Ancyra*, t. m des *Studia biblira et eccl&iatica* d'Oxford, p. 139 sq. Ainsi on trouve le datif χωριπιτχοζο. el πρισδντέροι au lieu de l'accusatif χωριπισχόζου et χρισβνηρου πόλιω; άλλα μτ,v pr.ci, au lieu de χλλβ μηδέ; έν ΙκχστΓ. au lieu de iv έτ:ρα zxcootix.

De là suit m'Tessairvmenl que la difficulté proposée recevra des solutions différentes. Toutefois on peut les ramener à deux groupes principaux qui se rattachent au terme ζ^ζσβντέρου ποχιω. les uns y voyant un sujet, les autres un régime. Dans le premier cas, il s'agira d'une défense d'ordonner faite aux pMdres de ville; dans le second, il s'agira d'une defense faite aux

chonorêques par rapport aux prêtres «le ville comme sujets de l'ordination. La traduction française donnée defessus tranche la question dans le premier sens, mais l'interprétation contraire a ses défenseurs et ses autorités. Rackham cite, p. 196 et *215, deux anciennes versions, l'une syriaque et l'autre arménienne, qui la contiennent. On la trouve dans les commentateurs grecs Zonaras et Balstmon, P. G., t. cxxxvii, col. 1160-1161. Dom Chardon la soutient dans son *Histoire des sacrements*, pari. III, c. ut, en donnant comme sens du canon < qu'il est permis aux chorévêques d'ordonner de* prêtres et des diacres dans les endroits du diocèse qui sont confiés à leur soin, mais nullement les prêtres de la ville et des autres cantons ». D'une façon générale, Routh dans ses *Iteliyuiic sacrae*, t. lit, p. 132 sq., et Rackham, p. 192, voient dans les ζρισδυτιοου Α0λ<ω; les sujets, et non les ministres de l'ordination. Dans cette interprétation» assurément probable, la difficulté proposée disparaît pleinement.

Il faut cependant reconnaître que la première interprétation a pour elle la plupart des versions et des commentateurs, mais ils ne s'accordent pas dans l'explication qu'ils donnent du canon 13. Beaucoup, et parmi eux Tillemont, dom Ceillier, Van Espen, Beveridge, s'appuient sur plusieurs anciennes versions, notamment celle d'Isidore, *P. L.*, t. exxx, col. 261, l'ancien manuscrit romain des canons, *Codex canonum*, *P. L.*, t. lxxvii, col. 52, et le recueil ou *Breviatio canonum* de Fulgence Ferrand, diacre «le Carthage au vr siècle, *P. L.*, t. l, CXXX, col. 95», pour déclarer le texte grec actuel défectueux en ce qui concerne la seconde moitié du canon, il faudrait ajouter ζοτιν τι, ce qui donnerait ce sens : Il n'est pas permis aux prêtres de ville de rien faire dans d'autres paroisses que la leur, sans la permission écrite de l'évêque du lieu ; ou. pour ceux qui lisent *h* ιζάστη ζροτζfx, de rien faire dans leurs paroisses en dehors des fondions ordinaires, sans la permission écrite de l'évêque. Solution qui résout encore la difficulté proposée, mais qui semble avoir quelque chose d'arbitraire, car l'addition ποτιν vt ne se trouve dans aucun des manuscrits grecs que nous possédons, ni même dans toutes les versions latines, par exemple, dans celle de Denys le Petit, *P. L.* t. i.xvu, col. 165; celles qu'on invoque semblent moins une traduction du texte qu'une interprétation dont la valeur ne s'impose point.

Reste donc à expliquer la leçon grecque courante qui, dans l'état présent de la critique textuelle, est encore, en substance, la meilleure. Dans la seconde édition allemande de sa *Conciliengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1873, l. 1. p. 232-233; trad. Leclercq, Paris, 1907, t. 1, p. 313-313, l'éditeur a signalé l'opinion qui consiste à entendre le mot /ετοποτον:« non de l'ordination proprement dite, mais <le l'institution. Dans l'un et l'autre membre du canon il s'agit d'un pouvoir que les chorévêques et les prêtres de ville semblent pouvoir exercer librement dans leur paroisse ou diocèse propre, tandis qu'une permission écrite de l'évêque du lieu est requise en dehors du territoire soumis à leur juridiction, ce pouvoir, commun aux chorévêques et aux prêtres de ville, ne peut être que celui d'élire, de déléguer, d'établir. Cette solution serait fort simple, mais il faudrait légitimer dans le cas présent cette acceptation restreinte du mot ετοποτον, contraire à l'interprétation commune et à la lignée des synodes postérieurs qui ont parlé des chorévêques et de leurs pouvoirs en matière d'ordination.

Aussi, dans la seconde édition du *Kirchenlexikon* de Welzer et Welte, Fribourg-en-Brisgau, 1882, t. i, col. 807, le même éditeur a proposé une autre solution, signalée par J. Peters, professeur d'histoire ecclésiastique au séminaire de Luxembourg, dans la *Thcologischlie Quartalsschrift* de Tubingue, 1871, p. 320. Les prêtres de ville mis ici en opposition avec les chorévêques et supérieurs

à ceux-ci en matière d'ordination, seraient non pas de simples prêtres, mais les évêques, prêtres de ville revêtus du caractère épiscopal et jouissant pleinement de la juridiction attachée à ce titre. Il leur serait simplement défendu d'ordonner des prêtres et des diacres dans d'autres diocèses (pie le leur, sans l'autorisation écrite de l'évêque du lieu, tandis que défense générale serait faite aux chorévêques d'ordonner des prêtres. Ou des diacres, discipline maintenue au synode d'Antioche *in cncæniis*. Petau a dit quelque chose de fort approchant, *Br ecclrsiast. hiérarchie*, l. II c. Xi, mais on peut surtout invoquer l'autorité de Pholius, *Syntagma canonum*, tit. i, c. XXIX, P. G., l. civ, col. 552; il oppose, en effet, aux chorévêques les évêques mêmes : Χωρχπισζόποι μή ιξιίνχι πρισδυτέρου η οίαζόνον χίροτονεϊ/ άλ>χ μην μη# ιπισχόποι πόλχω ... Avec cette interprétation, préférable peut-être à toutes les autres, la difficulté proposée disparaît, même à s'en tenir au texte grec courant sans rien changer ni ajouter.

Du reste, quoi qu'il en soit de ces diverses explications et de leur valeur respective, aucune n'autorise à soutenir que les Pères du concile d'Ancyre aient supposé dans de simples prêtres le pouvoir d'ordination sacerdotale ou diaconale, et l'antiquité n'a jamais attribué ce sens à leur 13^e canon.

II. Synode de l'Asie Mineure en 358. — Réunie à l'instigation de l'évêque Georges de Nicomédie, cette assemblée eut pour président Basile d'Ancyre. Autour de lui se rangeaient Eustathe de Sebaste, Hyperechius et autres du même parti, en tout une douzaine d'évêques de ce petit groupe (pii formait comme l'aile droite du semiarianisme. L'importance et la grande signification de cette assemblée fut d'être une réaction officielle contre l'arianisme strict et une sorte de transition entre celle erreur et la doctrine orthodoxe de Nicée. Dans une lettre synodale conservée par saint Epiphane, *Ær.*, l. xxi, 2-11, *P. G.*, l. XLII, col. 403-426, les membres de cette réunion déclarent nettement que le Verbe est le Fils de Dieu dans le sens strict du mot, qu'en conséquence il n'est pas une créature, mais semblable au Père en substance, ὁμοιο χρα' οὐσίαν; puis dans une série de dix-huit anathèmes, ils rejettent tout à la fois la séparation trop grande établie entre le Père et le Fils par les anoméens, l'identité entre le Père et le Fils, et, en particulier, Γυίοπατωρ des sabelliens, enfin le terme de *cimtusdaniel*, Γύμοοούσιο du concile de Nicée. Dans le synode de Sirmium, tenu en la même année X^e 8, les députés d'Ancyre firent prévaloir leur sentiment et donnèrent ainsi lieu à la troisième formule de Sirmium. C'est aux évêques du synode semiarien d'Ancyre que s'adresse saint Hilaire dans son livre *Br jynodis*, n. 12-25, 88-91, soit pour approuver la plupart de leurs anathèmes, soit pour répondre à leurs difficultés au sujet du terme ὁμοοούσιο. *P. L.*, t. X, col. 189-500, 510-515.

III. Concile arien en 375. — Celle assemblée, réunie après la mort de l'empereur Valentinien par Démophilus, vicaire du préfet du prétoire dans le Pont et la Cappadoce, est sans importance. Les ariens y déposèrent, pour leur substituer de leurs écritures, plusieurs évêques, entre autres saint Grégoire de Nysse. Voir S. Basile, *Epist.*, cxxxvii et cxxxix, *P. G.*, t. xxxii, col. 887, 892.

IV. Concile de Constantinople en 381. — Collections conciliaires surtout celles de l'histoire de l'Église et de l'histoire de l'Église où l'on trouve le texte grec le* anciennes versions latines d'Isidore, de Denys le P^e lit et de Gentien Hervetus; B^end^e, Xuv ggezqv upc *Paidre Ur rnonuni*, *Ux** rd, i(H2, in-fol., UI, p. 375 sq., texte grec et traduction latine avec les commentaires faits au moyen Age par le* Grecs Balat^{rion}, Zonaras et Ariatène, le tout reproduit dans Migne, *P. tr.*, t. cxxxvii; Brun*, *Bibliolh. ecclrt.*, Berlin, 1830/t. 1, p. 66 sq., et Boulh., *tfliquin* sacne*, Oxford, 18W, in-H., l. ni. p. 4'6 sq., texte grec avec diverses notes; Pitra, *Analecta sacra*, t. iv, p. 213 M], VU sq., version syriaque et traduction latine ; B. B. Hackliain, op. cit., texte grec suivi d'une étude, et traduction latine des versions syriaque et arménienne.

Jl. COMMFVTAînF.S — Von Efljcn. *Coinnmitar* in canonc* *ft decreta*, Cokgita, 1755. p. l»7 *! el dan mlj *Optra*, l^uxiin, 1753, l. in, p« *ll sq.; Beveridge, *op, cil.*, L n, part ll. Adn U- tfones In canone.* ennaïl Ancyrani; BorbM, *Dir^ynode von Ancyra*, dun.» *ThrOloguche QiUirlabchrift* do Tubingue. 1821, p.899 sq.; surtout llefele. *Ihit dee concites*, trad, français* par Jxjclercq, l I, p, 2JH-326, 903-908« Voir nua*i, pour le ren- Miignoinonts bibliographiques en généra). LH. Chevalier, *Mper* pUff dm sources historiques du moyen Oye*, *Topwbibtlogra- ;i*r*, au mol *Ancyre*.

X. Le Bachelet.

ANDÉOL DE LODÈVE entra dans l'ordre des capucins en 1605 ct mourut â Lyon en 1653. Sa carrière religieuse fut entièrement consncr* e a la conversion des protestants < en Auvergne, Bourgogne, Bresse, Dau- phiné, Velay, Gévaudan, haut ct bas Vnarczel ès hautes Cévennos du diocèse do Mondes; et dans ce but il eut occasion · de mettre en lumière divers traites de dévo- tion ct de controverse », dont plusieurs ne sont ici rap- portés quo sur la foi des bibliographes de l'ordre : — -Somme de la doctrine chrétienne enseignée par l Eglise catholique, romaine, avec un abrège des erreurs et des heresies qu'enseigne l'Eglise prétendue réformée des Calvinistes, in-V, Lyon. 1633. — Conférence amiable entre deux bons François, l'un catholique, et l'autre de la religion prétendue reformée, par M. Claude Houx, théologien, in-18, Lyon. 1637, p. 78. — .Diris amiables donnez à ceux de la religion prétendue reformée, in-12. Lyon, 1637, p. 24-220 — *Defense du purgatoire et de l'honneur des ecclesiastiques ct des religieux, mesprise: ct calomniez sans raison parles ministres de la religion prétendue reformée*, in-8®, Tournon, 1638, p. 298 — *Demandes justes et raisonnables que les catholiques font aux sectateurs de Calvin pour les retirer de leurs erreurs et les préserver de la mort éternelle*, *ibid.*, 1638. — *Motif de la conversion a la foi catholique de très noble dame Alexandrine de Robiasch, veuve du sieur Gardiron*, *ibid.* — *Exercices spirituels pour les nou- veaux convertis*, in-8», Lyon, 1638. — *Estât déplorable des églises prétendues réformées de France*, in-12, Lyon, 1638. — *Adoration du vray Dieu, où est manifesté l'aveuglement de ceux de la religion prétendue réfor- mée gui refusent d'adorer, servir, aimer et craindre Dieu, honorer ses SS, et ubeyr à son Eglise*, in-12, Tournon, 1638. — *Communion des biens spirituels entre les bons catholiques*, *ibid.*, 1639. — *Méthode pour gagner avec fruit les indulgences*, Lyon, 1639. — *Somme des indulgences accordées aux Réguliers*, Lyon. 1610. — *Perfection chrestienne à laquelle doivent tendre les fidèles qui désirent entrer en paradys et louyr de la gloire éternelle*, in-8®, Lyon, 1612, p. 16- 405-9. — *Exercices spirituels pour ceux qui désirent servir Dieu et l'aimer de tout leur cœur*, in-8®, Lyon, 16*3. — *Le père de famille sage el prudent*, *ibid.*, 1646. — On lui doit aussi les *Statuts de l'archiconfrérie du T, S, Sac/ement pour le diocèse de Mende*.

Bernard do Bologne, *Ribliutluca scripturum ord. min. ca- puccinorum*, Venise, 1747.

P. Edouard d'Alençon.

1. **ANDERSON** Lionel, ou **MUNSON**, ne vers 1620, riait lils d'un gentilhomme du Lincolnshire. D'abord protestant, il se convertit, et reçut l'habit do- minicain à Paris au printemps de 1658, lit profession a Bornhem l'année suivante, et n vint rn Angleterre vers 1665. après avoir été· ordonné prêter. Il résida surtout â Londres. Il riait estimé a la cour, el connu personnell- ement de Charles H. Accusé· par Date* d'avoir trempé- dans h· prétendu complot papiste, il fut arrêté et jugé en 1679. Condamné· a mort, il fut gracié par le roi, ct exilé. Il lit alors un voyage en 'Terre-Sainte, et à son retour fut complètement gracié· par Jacques II. en 1686. Il accompagna son royal bienfaiteur sur le continent apr< s l., Révolution, et revint ensuite à Londres ou il mourut en 1710.

Ouvrages : *A Treatise on the temporal power of the Pape.* — *A Treatise m defence of the oath ofallegiance.* L esprit de ce* deux ouvrages est donné- par ces paroles que Anderson prononça lors de son jugement : « Quel- ques-uns auraient voulu me voir excommunié pour avoir écrit en faveur de la juridiction temporelle du roi sur tous M's sujets (indépendamment du pape). »

Gillow, *Riog. diet, of English catholics*, l>·η<l*ḃ., en cours de publication, L II.

A, Gatard.

2 ANDERSON Patrice jêsuit· éco-s.»*, n , Elgin ou a Morav en 1575 admis au noviciat d*a Borne en 1597. fut missionnaire en Angleterre. En 1615, il remplit le premier la charge du recteur du college de* Ecossais a Home; de retour dans >a patrie, il fut arrête, emprisonné à Edimbourg. nV-chapp-i au dernier supplice que par l'in- tercession du manjuis d Efliat, ambassadeur de France, et mourut à I-ondn *. le 21 septembre 1624. — *The ground of the entholtke and roman religion in thr word of God. With the antiquity and continuance throf, troughout all Kingdnmes and ages. Collected out of divers confe- reurrs, thseources, ansi disputes... v ith sundry Rishops and ministers of Scotland*, 1623, in-i*. L'ouvniqe devait avoir «leux autres parties.

Dr Backer et Sommervogel, *Fhbl. de la O de Jc.sue*, L I, cul. 313014.

C. SOXMERVOOEL,

1 **ANDERTON** Laurent, jésuite anglais, n» dans lc Lancashire on 1575. était ministre anglican, quand il abjura l'hérésie. Admis au noviciat de Bonn· en I604. il passa quelques années au collège anglais â Rome, re- tourna en Angleterre ct mourut dans le Lancashire, supé- rieur de la mission, le 17 avril 1612. Il a laisse trois ouvrages de controverse, qui sont anonymes : *One God, one Faith*, 1625. in-8»; *The progenie of ailholicks and protestants*, Rouen, 1633, in-S»; *The triph* cord.; ora Treatise, proving the truth of the roman catholic reli- gion by the Rible*, Saint-Omer, 1634, in-te.

Do Bnekr et Sanni· rvngol. *Rd>t. de la (?· ḃ»** L I. cul. 31L3I5, ct a|>|x>nd»cr du I. I. p. 5.

C. SOWMERVOGEL.

2. ANDERTON Roger, laïque angl (i-. oncle de Laurent Anderton, «lunt le» ouvrages lui furent longtemps attribués faussement. On dit que Roger Anderton mou- rut en 1610. Il existe un*. liste d ouvrages, ju nombre de 25, qui lui sont attribuée par son tils Christophe. Mais comme plusieurs de ces ouvrages de controverse ont été sûrement écrits par d autres, il est probable que Roger en a été seulement l'éditeur. Il existait en etb t en 1624 en Lancashire une imprimerie clandestine sou- tenue par la famille Anderton, ou s'imprimaient beau- coup do livres catholiques ; on y imprima en particulier ceux de Liurent. Cette imprimerie fut prokibh inenl ré- tablue par Roger, apr* s avoir été· supprim e par le gou- vernement.

GUlow, *lliogr. diet, of English catholics*, Lmdrcs, en cours de publication

A. Gvtard.

3. **ANDERTON Thomas**, bénédictin anglais. Né en Lancashire on 1611, il tit profession au monastère de Saint-Edmond â Pari* en |>30. el y fut successivement maître des novices, sous-prieur el prieur. H fut ensuite prieur de Saint-Benoît a Saint-Malo, pins devint de nou- veau prieur de Saint-Edmond. Il mourut en Angle- terre en 1671. Il écrivit l'ouvrage suivant : *History of the Iconoclasts, during the reign of the emperors Teo Isauricus, Constantin Copivnimus, Leo the 4th, Cons- tantin and Irene, Leo the Armenian, Michae, Ralbus, Theophilus, Michael 111, and Theodora*, s. L, 1671, in-S·.

(·ill w. *Hiog, diet, of English catholics*, Londres, en cours do pubcaliun.

A. Gatard.

ANDEXER IncqueB, bénédictin, né à Raltenberg, Je 3 septembre <757, proies de l'abbaye de Hecht, en Tyrol, enseigna la théologie dans ce monastère dont il devint prieur et où il mourut le 22 novembre 1818. lie cet auteur nous avons : *Assertiones exjure eerlestaitiro*, in-8\ Inspruck, 18Û1; *Positione* ex theologia cl jure ecclesiastico*, in-S®, Insprack, 1805.

Scriptore O. S. Benedicti tn tuipcrio Au triaco-Hungarico (1750-1880),p. 3.

B. Πκί ητΕηίZE.

ANDLAW Henri, noble baron catholique, ni en 1802, à Fribourg (grand-duché de Bade), ardent défenseur des droits de l'Eglise et de ses intérêts en Allemagne; lit entendre ses éloquentes revendications au Parlement aussi bien que dans les congrès catholiques dont il présida, trois fols de suite, les importants travaux. En dehors <les brochures et articles de revue qu'il écrivit contre les adversaires de la religion dans son pays, il importe de signaler encore *Gedanken meiner Musse fiber die Emfiasse (1er Kirche auf Eamilie, Gemeinde uni! Stoa*t, fasc. 1, Fribourg, 1859; fasc. 2. Mayence, 1860, 1861 ; rt surtout *Priesler!huni und christliehex Lcben nid Rücksicht auf die grossen Fragen der Gemcart*, Mayence, 1805.

Hurler, Xumencuitor literarius, !neprurk.1S95. t. ni. col. 1453.

(λ Toussaint.

ANDRADA DE PAYVA Diego, illustre théologien portugais, né a Coimbre, en <528, d une des plus nobles familles du Portugal, se Ht bientôt remarcpiier comme le plus éminent des professeurs de l'université de cette ville, par ses talents variés, sa passion pour l'étude et son ardente piété. Encore jeune, il fut envoyé au concile de Trente par le roi Sébastien et y acquit une grande réputation de profond théologien ct <l orateur lres éloquent. Ce fut lui qui préçliu devant la docte assemblée le deuxième dimanche après Pâques, en 1562. Pendant les travaux du concile, il lit paraître son premier ou wage spécialement dirigé contre les protestants et nommément contre Chemnitzius : *Orthodoxarum guæstionum libri decem adversus hæreticos ct contra Kemnitii petulaittent audaciam*, dont l'édition in-P», Venin-, 156», est devenue extrêmement rare et louche les points suivant* : 1° apologie de la Compagnie de Jésus; 2" interpretation de l'Ecriture ; 3® péché; §1 libre arbitre; 5· loi et évangile; 6* ju*ti(ication ; 7- cène; 8" pénitence, confirmation ct extrême-onction ; 9" culte des saints ct des images; 10· célibat; en un mot, lu theme des travaux du concile. Son adversaire Keinnitius avant essayé de lui répondre, il le prit de nouveau a parti dans *Defensio Tridentinæ fidei libri sex, advenus hxrctia/rum detestabiles calummas*, in-P», Lisbonne, 1578; Cologne, 1580; Ingolstadt, 1392. <k>lte apologie est de tous points plus solide et plus pressée que la précédente; elle valut à son auteur les félicitations et lus remerciements du souverain pontife et elle for·a même Ivemnilius â proclamer la science et l'éloquence entraînante du son adversaire. Le V· livre, qui traite de l'immaculée conception de la très sainte Vierge. est plein d'intérêt : on y trouve les systèmes, opinions et explications d'une multitude de savants. On doit encore a Andr.ida. *De conciliorum auctoritate*. et 7 volume* de sermons portugais qui prêtent parfois â la critique. car il admet le salut des anciens philosophes par une connaissance vague du rédempteur. Il mourut en Portugal en 1578.

l'clkr, *Biographie universeUc*,Paris. 1815. t. η. p. Γ4 ; Michaud, *Biographie umversetU unetennt· cl modurur.*, Pari», (811. t. il. p. 117. Pzdlavicini, *Huit du concile d» Trente*, «dit Migne, Paris, 1815. t. Hl. p. 1'81; Glane. *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques*, Pens, 1368, L i. p. 99; Hurler. *Nomenclator hteranu.I*, tnspruck. 1892, L l. Col. 20.

C. Toussaint.

ANDRASSY Antoine, né cri Hongrie l· 9 . ptem-Lre 1742, entra dans la Compagnie de Jésus ou il resta

jusqu'à *a suppression, devint évêque de Rosonnu, en 1780. Comme il ne voulut pas sacnliur h - principe* do la morale et les droits de l'Eglise aux caprices du l'em-pereur Joseph II. les biens de son évêché furent sé-questrés en 1796 et il dut se retirer «Lins un couvent de franciscains, d'où il continua a gouverner· son diocèse ut ou il mourut le <2 novembre 1799. lia publi< : *Apprudix subnexa censura* tentanhms demonstrationis trium propositionum de pirnah transitu i*x religione Honqano-ratholu'a ad evangrliram*, édita* a Λ Jos. Szrnyerrs, Bude. 1790.11 a aussi laissé, en manuscrit, une *Defensio canonum cmicihi l'rit/emfini* «pii s arrête â la XIII session.

A. Pogany. *Honmmrntuui Ant. Andrunsy episcopo erectum*, Pcfeth, INF4; L. Vnrady, *Thratrum fidelitatis*, Agrmn, 17W; G. Stnihomer, *Sermo funebria*, Agratn, 1BHU; *Knx hmlexthum* 2· édiL, Fribourg-en-Brisgau, 1832, l. i, p. 817 <q.

A. Vacant.

1. ANDRÉ, né à Marseille, appartient quelque temps â la congregation de l'Oraloire. Il fut bibliothé-caire du chancelier d'Aguesseau dont il publia les œuvres. Outre une édition des *Pensées* de Pascal in-12. Pari*, 17S3, on lui doit : l·» une *Ilrfutation du nourri ouvrage dr J,J. Rousseau intitulé Émile*, in-12, Paris, 1762. Des deux lettre# dont su compose celte réfutation, la première répond aux attaques de Rousseau contre les miracles, la seconde â ses théories rationalistes sur la révélation en général et la révélation chrétienne en |μ γ·liculh r. Cet ouvrage, comme tous les autres écrits do l'ablH* André, parut sans nom d'auteur; l'ouvrage ano-nyme qui lui fait suite dans l'édition Dcsaint el Saillant, Paris, 1763, et qui a pour titre : Ao *divinité dc la re-ligum chrétienne vengé.e des sophismes (te .I.-J. Bous-von, seconde partie dr la Réfutation d*Emile*, est de D. Deforis; 2" *L'esprit dc Jf. Daguet, ou précis de la morale chrétienne tirée de ses ouvrages*, in-12. Paris, 1761; 3 *La morale de TEvangile en forme d'élévation à Dieu*, 3 vol. in-12, Paris. 1786.

Ho fer. Xouretl·. *Biographie générale*, Paris, 1855; Ilurter, *Xuvimclnlur hicraniLx*, Inspruck, 18(6. t. in, col. 21*5.

V. Oni.ET.

2 ANDRÉ Antoine, né en Aragon, entra dans l'ordre des frères mineurs el enseigna â runiversilé de Paris les opinions de Duns Scot. Il mourut vers l'an 1320. On le surnomma *doctor didcifluus*. Voici ceux de ses ouvmgcs qui oui été plus Lard imprimés : |«> *Qutcstianes in XII metaphipieorum Aristotelis libros*, Pari*. I»95; Venise. 1513, 1723; — 2' *In libros VIII physicorum et m libros prrihermemas Aristotelis ; quirstiones se.r principiorum Gilberti Perretani ; super arte veten, hoc est in Isagogen Porphyrii, etc. ; m hhrum divisionum Boethii; tractatus de syllogismo*, Venise, l i8i), 1509; Bologne. 1(80; Lucqites. 1517; — 'P *Tria principia rerum naturalium*, Venise, 1517;— in (*Junctiones mer-curiatos seu commentarius super regulas piris*, Rouen, 1509; — 5* *Commentaria in IV libros Sententiarum*, Venise, 1572,1578.1581. Ce commentaire, relativement lres clair, est un abrégé du commentaire prolix de Duns Scot. Andr· s'applique à rendre les opinions du docteur subtil, évitant de se prononcer, lorsque Scot esl resté hésitant, et le Miivanl toujours pas â pas.

Ilann nu. *Histoire de la philosophie scolastique*, 2' édit., Paris, 1880. L n ;C. Jourdain, *Lu philosophie de suint Thomas d'Aquin*, PnriH, İK'A, t. n. p. 138 sq ; *Kirchenle.nkon*, 2· édit . Fribourg-flo-Brisgau, 1882, l. i, p. K28.

A. Vacant.

3. ANDRÉ Esprit,né âCavaillbn, dans h· Condat-Ve-naissin, dominicain a Avignon dans hi premiere moitié dn XVtll· siècle. On a de lui : *Cmiriliarum ircitmentenrum notio generalis, sen compendium synndieum eluci-dationibus historicis, dogmaticis, t rifieis illustratum*, 2 vol. in-8". Le premier qui contient les conciles géné-raux d'Orient a paru a Chaml»éry âpre* 1710. le second qui renferme les concile* dOccident a probablement

été publiée au même lieu plusieurs années plus tard.

QuKil-Echard, *Scrip. ord. /wtrd.*, t. II, p. 100; Hurler. *Λ*ο-meiclaïur lilertinus*, L n, c1. >v/.

4 ANDRÉ JEUN, n° * Xativa ou S-in F< Iip . «L.η* le royaume de Valeur». Musulman d'origine il rmbra--a l. religion chrétienne en 1587 ut rerut la pn-tri*... Apr>..* la priM* de Grenade, il vint en cette ville à la d» mand, dr Ferdinand h Catholique et travailla non mii> -ucc» - a la conversion des Maures. On lui doit une traduction du Coran en langue espagnole, bans un autre ouvrage. *Confusion fie la secta inalunnctana*, η-K. Séville, 1537, i) relève les erreurs, le» contradiction» et l-* absurdités du niahoiniHihinr. Ce livre, traduit en diverse» langurs, en français par Guy Le Fèvre de la Bodrrie '1571 .est friqiiemiqrriit cité par les auteurs qui ont écrit contre le mahométisme.

M. Antonio, *Bibliotheca Hispana vetus*, Madrid. 17**«, t. π* Hurter, *Nomenclator htreatitut* Inepmck, 1809, I. |v ; M« rrii. *Grand Dictionnaire*; Brunet, *Manuel du librairr*. Pw. 1UÛ.

V. ÜBLfX

5 ANDRÉ DE CÉSARÉE. On n'a pas encore d»-terminé à quelle époque vivait cet archevêque de G-arie en Gippndoce. L. |* dates données flottent entre le v. et le ix^e siècle; il est plus probable cependant qu'il a écrit dans la seconde moitié du vi. siècle. La mention du pscudO'Aréopagiledont les écrits apparaissent vers 533. lrs allusions aux invasions des Huns qui dvvastejvnt h Cappadoce en 508, le silence sur Origène provoqué par les querelles orignistes de Palestine, 521-55\$, le style et le contenu de son ouvrage en sont des preuves suffisantes. Andri. a écrit le premier comm<*nLnn. en grec sur l'Apocalypse, qu'Arétas, son succe«“iir sur le siège de Césaric, a pillé vers l'an 895 rt auquel les exégètes byzantin* se reportent toujours comme à une mine inépuisable. André y développe le triple sens historique ou littéral, trupologiqu et anagogique qui répond, selon lui, à h triple division du composé humain, le corp-, laine et l'esprit. Il affirme expressément, el a plusieurs reprises», l'inspiration de l'Apocahpse en m* basant sur les témoignages des anciens comme Pépias, Irônêe, Hippolyte, Methodius et autres écrivains d'égale importance, qui reconnaissaient également l'apotrc saint Iran comme l'auteur de ce livre. A ce titre, le commentaire d Andri est des plus précieux, pour les nombreux extraits qu'il nous fourmi des premiers Pères de l'Église grecque, qui avaient approfondi avant lui la question du livre scellé et dont les ouvrages riont pas été retrouvée. L édition grecque du commentaire sur l' \fwalypse avec traduction latine de Pell.m en 1596 a été reproduite dans *P. G.*, t. evi, col. 215-186.

Sur In vir d'André et les éditions de son cuivrage voir Kntm-hocher, *Grtchichte dre bi/zantiniichm Literatur*, Munich, 1^97, p. 12M3I ; llt'inri rh. /b-H-KncyMopidie. Lripdg, 1896» t. I. p. 51Vs»1U; WoUe, *Kirchmtea'ikun*, I. t. col. 83ti832.

S. \ Aftllf..

C ANDRÉ DE CONSTANTINOPLE, dit ausside Péra, archevêque de ColosBos*Rhodo. C.< personnage, un de ceux qui ont travaillé le plus activement à (union des l-gli-rs grecque rt latine depuis h. concile de Constancejusqu'après celui de Flonmcr, riait Grec d'origine, do langur rt do religion. Étant déjà très versé dans la lilt» rature de sa nation, il abandonna le schisme rl entra dans l'ordre des frrrrs-pnkhrnr» Il appartint à la congrégation des frères pèrègrinants pour le Christ, destinée à l'évangélisation de l'Asie, rt risida au couvent <lr Péra, faulmurg de Constantinople. Eudémon-Jran. <| fi gue de Manuel II Paléologue près du concile dr Constance, s'adjoignit André qui gagna aux Grecs les boum - grâces dr Martin V ct servit <rlnr» rprtrte aux ambassadeurs de l'empereur d'Orient. Il prononça dt* vant le pape et le concile un discours en faveur de l'union. *Andréas Cun»tanlitu>pulttan\ii /rater ont.*

pr.r.d Sermo rccitalsu Constanti? trnipnr? ronrihi g-lierait» Incip. : Si qus» vcalrum*, Vieillit-, liibl. imp r.. Latin», 5 lte2, Col. 2L-3L

Andri* accompagna h » envoyé» grecs »·η Italie, rt le 10 juin l i2fi. Martin V l· nornma amha*-adeur aupre- de l'empereur d'OrienL Se· lelu>- de enhmer lui donnent

régnnanti H de** frere.» unis d'Arménie, tilre qu il po«- » dait (m ivanl cette date. Il est dor* au*-i quah* fbl dr Malire du Sacré Palan. Il remplit cet opice de l<25â 1132. Andri ramena de Constantinople tes délégués d» J«an Paléote/ue il, et n»gocà, pr*-5 de Martin V. les condition- a h u mu- de» grecs en Unite. Martin V, nai doute r ·£ηπIp<·η--Γ ses-service*, te nomma a l év«*clié dr 8utn. 28 février i\$29, mari il ne prit pas possession <lr c». Par contre. EogrAC IV te <teri-gna, 2 nui l VM. pour l archevérité de Rhudce, ou de Colosses, comme di-uienl tes latins en souvenir du colo-H d<- Rfi od.*.

Andri lit purtie d- l'ambassade <pe te pape envoya à Bàlr pour arrêter te mouterm-ot Mdiisniabqur du concile. L andM<>ade y séjourna do l \$ août au 10 septembre l \$32. Andri prononça, te 21 août, en Ciwur d- s droits pontificaux, undi-cours édite parmi tes actes du concile.

Nous r>-lruuvon* l'archev^qur de Rhod»*s pendant l'automne «te l au concile de Ferrare ou les deux Églises bime »4 grecque sont en presence poor discuter la question de leur union. Andr.* est nn des comims-saires désignés par les latins pour disputer avec les grecs. CV-l lui qui prononce, le 11 octobre, te discours d'ouverture, et supporte plu- partieubemnent te poids des disputes avec Lte--an<>n el Marc t.up;HHnis d Epbese sur la qn« -bon de l introduction du *Pdax/ue* dans le symbole des latins, Andri aecmnp.igna te concite a Florence, lors de sa Irm-lation, mais v eut peu d'activité. Il est |armi les l'rrcS signataires du d» cret final,. 6 juillet l b

A la suite du concile, Eugene lA' envoya rarchev«-pje de Rhodo comme légal en Orient afin de lra\ailier a h r union des Élises qui n avaient pu- encore conclu l'union. Scs travaux furent courontx- de μ μ τ<- car Eugene IV, dans des teltres du mois d août l \$15. constate que fi'- cfiorte d \ndr> ont ramené â l unit»- ecclésiastique Timothee, métropolitain des Chaldéens. el Éli r, évoque des maronites. Lh puis l \$45on pt ni la trace d Audri de Constantinople.

Indépendamment d»» son activité littéraire dans les conciles, \ndre a composé en grve deux traités restés manuscrits, mais conservés dans la bibliothèque Vatican»'. Ils sont relatifs aux débats avec tes grecs. Le premier, adressé a Be>sarioii. est relatif à l'essence et a l'operulion divine d'après saint Thomas; 'Avêpssa χρχίειισχ<»ηο*4 Ροοου χ-ολογιχ ακο&χηχη χ-> τών συν- του μυχχρίτου Hâtai χρο τον μπτροζηίτην \ χχ ι Βισσχ- l·i ' τ; | i. mrf évergéia; Le second est un dialogue dédié aux citoyens de Methone el compose pour rifuter b lettre que Marc d'Ephese avait adressée a Georges Schobrius contre tes nies et le* sacrifices de FÉglise romaine :

Ροόου «ai Mdpxau 'Εζχσιου οιχλογο . Marc répondit i Andri* dans son Vvr.ppqr tx^c.

Oniltf-Ecturd. *Scrip. vrd ptTrd.*, t. l. p. 80t: E. Cc û * n». aleriri *sut* <*«nrUjo Ui Flrrnze, Florence. 1869, p. 14-15, 2fi*27, XUH, x x v ih x w i; Ku/L *wd.* pned., L ni, p. ÎU. tVQ. dUO; C. Kubel, *Hierarchta cutholicm* L l, p. AO: *X/onumniia conciliorum* j *iimidium sreuh drctmi* Vienne, t g 1838. p. 118; A IU viu-. A»»*»ute.<< ccelc^a^nct. ad ann. 1132» n 27-30, 73; tlaynaldi. *Annales ecclrsiaitfici* ad ann. IHt, n. f»; l<Û5. n. 21; J. Haller, *ConciHitm /Uwilir»Mr*, Bj lo, t. tt, 1897, p 1tU-2<7; Hardmiin. CoriciL,Llx,pas!Ûn>; Mansi, *Conçût* l. xxix. xx.At, |wlx>u q; Mignr. *P. G.*, L <xx. cal. l(175.

P. Ma mhix net .

7. ANDRÉ DE CRÈTE (Saint) naquit t Damas vers le milieu du vit. siècle cl embrassa la vie monastique

dans un des monastères de Jérusalem, d'où son surnom de *Hirrusolynüitain*. Le patriarche de la ville sainte, Théodore, l'envoya comme son délégué au sixième concile œcuménique de Constantinople, en 680. L'attitude d'André dans les querelles doctrinales de son temps n'est pas encore parfaitement établie. Après avoir combattu l'hérésie mnnothélite, Andre paraît lui avoir été favorable sous Philippique Bardanc, 711-713, puis être revenu, apres la chute de cet empereur, â des sentiments orthodoxes. Sous l/*on l'kaurien, on retrouve An<ln· parmi les défenseurs des saintes images. Il était devenu archevêque do Crète vers 710. Il mourut vers 720. L'Eglise grecque l'a mis au nombre des saints et l'honore le 4 juillet.

André de Crete passe pour avoir été l'un des meilleurs orateurs ecclésiastiques de l'époque byzantine. Les vingt-deux discours de lui, publiés jusqu'à ce jour, sont écrits dans une langue harmonieuse, pleine de poésie et d'onction; leurs divisions sont claires et précises; ils contiennent beaucoup de doctrine, el surtout quand il s'agit d'homélies, un très grand nombre de citations de l'Écriture. Scs panégyriques, vraisemblablement composés d'apres des travaux antérieurs, réunissent, dans des proportions à peu près égales, l'histoire, liloge cl l'exhortation morale. De ces divers discours, cinq ont pour objet des fêtes de N.-S. J.-C. : un, sa Circocision, sa Transfiguration, et le dimanche des Palmes; deux l'Exaltaion de la Sainte-Croix; quatre sont consacrés à la Nativil * de la très sainte Vierge, trois à sa Dormition ou Assomption, un a son Annonciation; un encore a la résurrection de Lazare, à la décollation de saint Jean-Baptiste, à l'apôtre sainl Tite,*â saint Georges le martyr, à saint Nicolas évêque de Myrc, à saint Patapios. Viennent ensuite une homélie sur la parabole du pharisien el du publicain, et un très long discours sur la vie de l'homme et les leçons de la mort. Γη panégyrique de l'apôtre saint Jacques «frère du Seigneur· a été imprimé pour la première foison 1891.

Mais André, archevêque de Crete, est beaucoup plus célèbre encore comme poêle religieux ou hymnographe. On lui attribue l'invention ou, du moins, l'introduction, dans la liturgie, du *canon*, composition poétique habituellement lormée de huit ou neuf odt's successives,divisées elles-mêmes en strophes ou tropaires. Le plus célèbre de ces canons, cl la principale œuvre Imnno-graphique d'André, est le *Grand Canon*, ainsi nommé principalement à cause de son étendue. Il comprend en elle! 250 strophes reparties en neuf séries d'odes écrites chacune sur un rythme différent, mais se terminant toutes par le *Théotikion* ou strophe en l'honneur de la Mere de Dieu. Pendant cette longue série de vers, l'âme coupable el pénitente adresse vers Dieu un appel anxieux â sa miséricorde; à grand renfort de textes et d'exemples tirés de l'Ancien el du Nouveau Testament, c'est toujours* li même pensée qui reparaît, de (immense fragilité humaine ct de la miséricordieuse bonté de Dieu qui seul accorde le salut. On a reproché à André, dans ce grand canon pênîU'ntiel, de la subtilité, des longueurs, d»'s Comparaisons forcées : on ne peut lui refuser d'avoir parfois atteint aux plus haut* sommets du lyrisme chrétien, par exemple, dans ce passage de l'ode V : « La lin approche, ô mon âme, elle approche, et tu n'y pens· - pas, tu n'es point préparée. Le temps presse, lève-toi, ton juge est la près de la porte·. Ainsi qu'un songe, ainsi qu'une (leur, le temps de la vie s'enfuit el disparaît. Mon âme, ô mon âme. réveille-toi. pourquoi dormir encore? Deviens à des sentiments meilleurs afin qu» le Christ notre Dieu le pardonne. » Les hymnograph» s post· rieurs reganb*nl André de Crete comme kur malin· et leur modelé; à leurs yeux, rien n'égale la pur* t de la forme, l'élévation de la pensée, la douceur hannonieu«p du rythme dont il avait trouvé le secret. Ils l'appellent un < astre radieux », il» le comparent a

un soleil étincelant. L'un d'eux s'écrie dans une hxinne composée en son honneur : « Qui pourrait redire vos sublimes enseignements, pontife du Seigneur, rempart des Cretois, ô André heureux en Dieu ? Vos vers onl re-tenti comme la cithare. Il n'est point de langue qui no doive s'avouer vaincue devant le charme de vos paroles, é» André inspiré de Dieu! » Pitra. *Analecta sacra*, t. r, Paris, 1876, p. 626. Aujourd'hui encore l'Eglise grecque fait, en carême, et â deux semaines différentes, l'office «lu grand canon; la première fois elle le partage entre les quatre premiers jours de h première semaine; mais la seconde fois, au jeudi qui suit notre quatrième dimanche, il est chanté* tout entier. On doit encore â l'archcvêqm» d· Crète plusieurs autres *canons*, sur la conception de sainto Anne, sur la nativité de Marie, sur la résurrection de Lazare, sur les chaînes de saint Pierre, sur li fête de la Mcsopentccôto (25· jour apres Pâques); des *triodia*, ou canon* à trois odes seulement, pour la semaine sainte; des *idionirlcs*, ou antiennes ayant une mélodie originale, pour plusieurs fêtes «le N.-S. et des saints, et même des vers iainbiques.

Les œuvres imprimées d'André de Crète sont reproduites dans *P. G.*, I. xcvn, col. 805-1 iH, à l'exception du sermon sur l'apôtre sainl Jacques « frère du Seigneur » publié pour la première fois par Papadopoulos-Kcraineus dans les'AvâHxxa 'iπορολομπιχη σταχυο-/ογιάζ, t. i, Saint-Pétersbourg, 1891, p. i-Γ», du canon sur les chaînes de saint Pierre publié* pour la première fois par Pitra, *Hymnographiede l'Eglise grecque*, Home, 1867, p.XLVI-Li, cl reproduit par AV. Christ, *Anlhologia graca carminum Christianorum*, Leipzig, 1871, p. 157-161. Une partie du grand canon se trouve aussi dans Christ, *ibid.*, p. 117-157. Ouln· les <>*uvres imprimées d'André de Crète, on trouvera dans *P. G.*, *ibid.*, col. 802, 803, la liste de dix-neul discours encore inédits â laquelle il faut ajouter une seconde homélie sur Lazare, une homélie sur saint Zacharie père de saint Jean-Baptiste, et un panégyrique des saints martyrs de Crete.

Λ. Ehrhaifl dans Krumbadier, *Geschichtr drr byzantmischen Litrrrutur*, 2' édit., Munich, 1817, p. Ito-ICO, cl Knnbnchcr, *ibld.*, p. 673-674; N%Nill< s *Kalrmdarium manuale ulriusyue Ecclrsiir*. Inqirurk, 1KI7, l. II, p. 147-153; E. Marin, *Les moines d' Constantinople*, Parie, 1KII, p. 497-198,512; W. Christ, *Anthüloyia gr.rci carminum Christianorum*, p. χι.π;<). Hardenhewer, *lwa Peret de l'Église*, trad, (ranç., Paris. IBtn), t. m, /Actionnaire d'archeulogic chrétienne, l. i.col. 2034^2041.

E. Mar in.

8. ANDRÉ DE LA CROIXfCnrmc sicilien,enseigna d'abord dans un scolastical de son ordre la philosophie et la théologie, devint professeur d'exégèse à l'université de Padoue, «ot se rendit célèbre dans la suite par ses é-lo<|jients prédictions et ses vertus apostoliques. Ayant pa*sé, dans un désir de plus haute perfection, chez les carmes déchaussés, il fut le sujet d'une vive querelle entre les deux branches du Carmel. Pendant quatre ans, elles défendirent devant les Congrégations romaines leurs droits respectifs sur le talent et la personne de l'eminent religieux «pii. cédant au désir du souverain pontife, dont il était également très estimé, reloni na à l'ordre de sa première» profession et y mourut le 23 décembre 1675. On a de lui : *Compendiosir tahus jdiilosophiiv disputationes*, excellent abrégé* de philosophie thomiste, in-12, Naples, 1613; *Commentaria m /-«*, et *II* Summa' thcologicae S, Thoniaj*, » vol., Gênes, 1650. Dans ce dernier ouvrage, l'éditeur avait inséré, â l'insu de l'auteur, un traite *De Homano ponh/tee*, qui fut mis à l'index *donec corrigatur*, par décret «lu 20 novembre 1663, et «pii reparut corrigé, Home, 1663.

Hurler, *Nomenclator htcraryiu*, Inspruck, 1893, t. n, col. 18.

C. Toussaint.

O. ANDRÉ DE LA MÈRE DE DIEU, provincial el définitcur général doTordre des carmes «léchaussés, né à Palencia, dans la vieille Castille, appartient à celle nombreuse et illustre série des professeurs de Sala-

manque, dont il fut une des principales gloires. Continuateur du grand cours de théologie morale entrepris par son collègue, le P. l'ranrois de Jpmis-M irie, il en a rédigé les vol. n, m et iv. Sont aussi do lui : *be sacramento ordinis, de sacramento matrimonii, de censuris*, in-fol., Salamanque, 1668; *De legibus, de justifiā, de dominio, de restitutione rt contractibus*, 3 vol. in-fol., Lyon, 1070; *De statu religioso, de horis canonici', dr vota, dr privilegio et simonia*, 4 vol; in-fol., Lyon vt Madrid, 1709. Il mourut en 1671.

Glaire, *Dictionnaire de** «cienrr < rccM>iaefn/io<, Pari», 1*04, t. i. p 1h! ; Hurter, *Nomenclator literurius*, In*pruck, 1893, l. U, col. 167.

C. TorsSAINT.

10 ANDRÉ DE NEUFCHATEAU, vécut dans le courant du xiv^e siècle, entra chez les frères mineur» «le Lorraine et enseigna la théologie avec une habileté et une souplesse qui lui valurent le surnom de *Doctor ingeniosissimus*. Il était né à Neufchfiteau (Vosges), rt avait exercé dans son ordre la charge de provincial. Son seul ouvrage est intitulé : *Commentarium in librum primum Sententiarum*, in-fol., Paris. 151 i.

CasimirOudin, *De scriptoribus ccriesir antiquis*, L^e >pdg, 1722, t. m, p. 099; Glaire, *Dictionnaire des sciences ecclesiastiques*. Paria, 1868, t. i, p. lui.

C. TOUSSAINT.

11. ANDRÉ DE SAINT-JOSEPH, l pagnol, mort vers 1708, a publié : *Cnsol theologico j/ assemblea catholica con toda la theologia moral*, 2 vol. in-fol.. Madrid, 1695, 1708.

Hurter, *Nomenclator literarius*, 2' édit., Inspruck, 1893, L II, col. 917.

A. Vacant.

12. ANDRÉ DE SAINT-THOMAS, r.lirieux n-guslin, né à Gênes, mourut vers 1654. On a de lui : l *br mortuorum suffragiis et animabus in purgatorio*, Gênes. 1636; 2° *De divina essentia*, 2 vol., Gênes, 165» : 3» *L'incerlczza accertata circa la prædestinazione delt huomo*, Gênes, 1651.

Hurter, *Nomenclator literarius*, 2 édit., Inspruck. 1892, t. i. col. 389.

A. Vacant.

ANDREUCCI André-Jérôme, jésuite italien. ne a Viterbe, le 13 novembre 168», admis dans la Compagnie le 25 octobre 1701. professa les humanités et la rhétorique, la philosophie et la théologie. Il fut. pendant trois ans, confesseur de l'évêque de Pax ie ct résida ensuite à Home, ou il dirigea la Congrégation des cas de conscience pour des prêtres au Gesù. Il y mourut le 13 juin 1771. Il a publié un bon nombre de dissertations de théologie, de droit canonique ou de liturgie, sous son nom ou sous l'anonyme: *De sacrosancta) usu eucharistie crebrius aut ninus laids concedendo*, Home, 1723 et 1733. in-8 ; — .4.<>>-*t'uines morales ex tractatu de piimtentix ministro cum aliquibus casibus*, 1724, in-12; — *be cultu ct vncrahone SS. eucharistie sacramento exhibendo*, 1727, in-12; 1733 et 1736; — *Dr episcopo titulari seu in partibus infidelium*, 1732, in-1.; — *De venerabili eucharistia, ut sacrificium est*, 17.13, in-V.; — *De uberiori fructu sacrificii in loco sacro*, 1735, 1n-k;— *De tuenda pace ct concordia inter episcopum rt capitulum, theorien et praxis*, 1737, 1n-lo; — *De pratomdanis upostolicis e numero participantium in curia Homana*, 1712, in-4°; — *De titulo ad sacros ordines*, 1743, in-V.; — *De cambio obliquo quod nuperis temporibus passim usurpari consuerit*, 1743, in-8.; — *De vicariis basilicarum Urbis*, 1744, in-ift; 1754, m-8°; — *De vicario apostolico*, 1715, in-12; — *De cardinali regulari professo ex Online militari S. Joannis hicrosolymitani*, 17i6. **in-1**— *De invocatione sanctorum*, 1750. in-12; — *De episcopis cardinalibus suburbicariis*, 1752, in-1'; — *De recidivis*, 1751, in-i.; Lucques. 1841, in-12: — *De requisitis et non requisitis ad lucrandas indulgentias*, 1579, in-12. Cea

dissertations on traités furent réunis par l'auteur avec quelques autres, soit dans *Dissertationem tari» canomco-theologicir*, Home, 1746, in-\$\ soit dans : *Hterarchia ecclrsmdna in arias eiujj partes durinbuta et canonico theologice exposita*, Horno, 1766, in-4., 3 vol. — Lr P. Andreucci a encore fait paraître : *Memoriale confessoriorum, live de meramento et ministro ponitenti», res omnis moralis in breve per as^rfioncs coacta, ut memori» inhtreat*, Pavie, 1725; in-12. Borne, 1731. Venise, IZH; Tyrnau, 1737, 1733. 1742, 1747 (fri éditions do Tyrnau n'ont qu'un titre raffraîchi.) — *L'oblizzazione che a ogni pastore ad istruire il sua psgydo mil,· voie délia fede*, Ascoli, 1728, in-I2. — *Brwe istruzione per i confessori*, A*coli. I729, in-12; — *Il culu dorufa a Dto, ovrero istruzione sopra le trr virlu tcologali*, Borne, 1729. in-12; Venise, 1734. in-12, — *Memoriale dette cote chedei v awrrtire un sacerdote il quale assiste ad un infermo prr ajutarlo a ben morire.Nome*, 1738, I7i2. 1718. in-1 J

De Barker rt S-muen >^rl. DdiL de la O dr t. i, col. 33JOÜ. l. vm, O/L 1GW.

C SoMurnvoGhL.

1. ANDREWS Gultlaumo, imprimeur anclois catholique, nê le 15 décembre 1773, mort le 7 avril 1837. ardent champion de la fui, unit ses efforts â ceux de Jean Milner, vicaire apostolique de Londres, pour Caire reconnaître et respecter les druis rt h liberté de l'Église catholique en Angk terre, au moment on elle commençait à y reprendre vie. A diverses repris.-, il publia, dans ce but, bon nombre de brochures, fonda *The orthodox Journal*, lo l f juillet 1813. rt *The catholic vindicator*, en 1818. et autres revues intermittentes, suivant le* Ix^oins «K li p. h-miquir. Son style et ses arguments sont d'une grande vigueur; s ils irritèrent souvent ses adversaires, ils les réduisirent plus d'une fois au silence. A mentionner parmi ses plus nunarquables publications : *The catholic sdu.ol-book*, in-8., Londres, 1814. manuel destiné a pr* *cner les jeunes étudiants catholiques des erreurs contenues dans leurs livres classiques;— *The historical narrative ofthe horrid plat and conspnOcy of Tituw Oates*, in-8*, Londres. 1816; — *The Aston controversy*, Londres, 1822,1823;— .l *rhthical and historical m irw of Fox^s book of martyrs*, 3 vol. in-S**, Londres. 1824; — *Floicden's history of Ireland, from The invasion by Henri II, to the union u ith Great Britain*, Londres, 1831.

Hurter, *Nomenclotor turn mus*, tnupruck. 18(6. t in.c l. 723.

C l.:i ».viNI

2 ANDREWS Lancelot, tlv olop n anglican, né à Londres vers 1555, mort le 25 septembre 1626. l) étudia à Cambridge et devenu ministre se livra â la prédication. Ses sermons le lirent remanpier par la reine Élisabeth qui l'admit au nombre de ses chapelains. En 1601, il devint doyen de Westminster et il reçut successivement de Jacques H lesévêcht-s de Chichester, d'Ely et de Winchester. Il fut un des auteurs de la traduction anglaise de la Bible entreprise par ordre de Jacques l r; *Biblia ex hebrteo et grxco in anglicum conversa sermonem jussu rt auspiciis Jacobi l Magn« Britanni» regis*, in-fol., Londres, 1612. Le même monarque le chargea de répondre au cardinal Bellarmin, qui. sous le nom de son secrétaire Thomas Tortus, avait réfuté l'ouvrage intitulé : *Triplici nodo triplex cuneus sive apologia pro juramento fidelitatis*. in-12, Londres. 1609. où ce prince réclamait pour les rois toute autorité* sur le clergé de leurs royaumes. Le livre d'Andrews a pour titre : *Tortura Torti sive ad Mathan Torti librum responsio*, in-4\ Londres, 1669. Bell.irmin ayant répliqué par *Apologia Boberli .S. lL E. caixlmahs Bcllarmim pro responsione sua ad librum Jacobi Magnx Britanni» regis cujus titulus est Triplici nodo triplex cuneus*, in-»', Hume, 1609, Andrews écrivit : *Hesjionsio ad apologiam cardinalis Bcllarmim quam nuper edidit contra prxfato-*

went moniZorinm *Jacobi Regis Angite*, in-i*. Londres. 1610. Parmi les autres ouvrages de ce théologien nous mentionnerons : *in decent prircepta decalogi*, in-fol., Londn *. 1612. *De articulis rynodo (Lambcthano) oblatiejudicium : una cum rr/iscra censurm l)*. Barrett *de certitudine salutis*, in-12, Londres, 1651.

Xarration on the life ami death ofbishop L. Andrews, in-V. L. rwtrr*. 1650; Isamceon, *Life ofbishop Amtrr(r**, in-8', Londn s, 1829; Somtnervogel, *Bibl. de la <?* dr Jésus*, Bruxelles 1890. L I, col. 1211-1215.

B. ИЕІ ПТМНХ.

ANDRIANI Zoehoriejhéologicnitaliendu xvr Mede. On a de lui XX. *altaris sacri/itii /lerspicua expositio*, in-X, Brixen, 1573. Cct ouvrage m deux livras contient la réfutation des différentes erreurs el l'exposé des théories catholiques sur le sacrifice de la messe.

Hurler, *Xonvnclator Itirrarius*, In-pruck, 1892. t. i. col. 17. V. Oni.Fr.

ANDRIES Jean-Bnptlstc, théologien allemand né en 1836, mort en 1X72, appartient quelque temps à la Compagnie de Jésus. On a de lui : 1^{er} *Petra Romana*, Hatisbonne. 1869, ou sous le pseudonyme de P. Hndis, il soutient la thèse de l'infailibilité; 2^e *Cathedra romaaua*, Mayence, 1X72, étude inachevée sur le souverain magistère des papes d'après la définition du concile du Vatican; 3 *Alph. Salnicronis doctrina de jurisdictionis episcopalis origine ac ratione*, Mayence, 1X71.

Hurter, *Nomenclator litcrarius*, Inrprndc, 1896, t.m, col. 12-11. V. Orin.

ANDROUTZIS Louis, né à Famagoiiste, dans file de Chypre, entra au college grec de Home, h. i mai 1697. à l'âge de treize ans. Il y étudia les lielles-leltres el la philosophie, obtint le diplôme de docteur en celle dernière science, et quitta l'établissement le 27 décembre 1704. *quia phtisi laboraret*. *Archie. du Collège grec*, t. xiv, fol. 43. Les atteintes de la maladie ne l'empêchèrent pas de prendre le grade de docteur en théologie, d'accepter une chaire a Puniversité de Bologne, et d'écrire bon nombre d'ouvrages étendus et de dissertations qui lui ont assuré un rang distingué panni les théologiens modernes. Le plus nunarquable de ses ouvrages fut dirigé contre le patriarche de Jérusalem Dorithée. En voici le titre ; *Grwcia de s. rumana sede prtvclurr sentiens, sue responsio ad Dosdheuni patriarcham Hierosolymitanum* (grec-latin). in-4», Venise, 1713. AndruuLus y démontre, en trois livres, l'institution divine de la suprématie pontilic.de dans la personne de * lint Piem., la transmission de celle suprématie aux successeurs du prince des apôtres, et la légitimité de l'autorité pontificale. Celle dernière partie est purement polémique. Voir J. A. lubricius, *Bibliotheca grieca*, in-h, Hambourg, 1737, t. x, p. 420. Les autres ouvrages d Aiidroutn* sont, par ordre de date : 1^{er} *Consensus turn grrctu. tum latinor. patnmi de processione Spiritus Sancti ec Edm, contra Dusilheitm patriarch. llieros.. in-i'*. home, 1716 (gr.-lal.); — 2^e *Perpetua rcclcsiiv Jo-clnna dr infallibUilate papa. in decidendis ex< uthdra fidri guxtùnibus extra cunt ilium trcumrnicum et ante fidelium acceptionem*, m-4», Bologne, 1720. — 3^e *L7e-meitma ~unslitnliu Unigenitus ccclrsia: traditionum vindex*. in-i., Bologne, 1723; — 1^{er} *Peremptorium iconomiuhor per lac. Piccimtm revivicctidts*, in-t*, \r-ni-<'. 1730; — »^e *itratm panegyrica de divo Andrea tju-uno*, in-1^{er}, Hume, 1731; — 6^e *l'indicte sermonid ô'. lldcfium archirp. Toletani de perpetua virginitate tff partitritmiie Dei Genitricis Maroc*, in-X', Horn.. 1/i2, — *Specimen philosophia: moratis expressum m p . ta>diurd/us legibus ct rirfitibu* gentiliu Griv-lucum*, in-V. Horne, 177» — Andruut/is, au rapport de l dinciu*, composa encore plusieurs autres ouvrages demeurés tmdib. *Bibiolheca grxca*, Hambourg, t. x, p. «2U, edit. Harlès, L XI, p. 152. L. Pl ut .

1. ANDRY Claude, frrn. du suivant, entra d ins l. tat ecclésiastique el se lit remanjuer par ses polémiques avec les prob^stants. On a notamment de lui : 1^{er} *A<m-vclU. nie'lhude pour tixiitrr avec ceux qui sont sépaes de l'Eglise romaine*, in-12, Lyon, 1706, en le> fanant répondre par oui ou non aux questions qu'on leur pose el en prenant, chaque fois, acte de leurs aveux; 2^e *La religion prétendue refomiée dévoilée*, in-12. Lyon, 1706; deux ouvrages adressas à M. Pictet, d'abord ministre puis recteur de l Acad» mic de Genève, savoir : 3^e *L'hérésie des prutestans et la sévérité de l'Eglise catholique mises m évidence*, 2 vol. in-12, Lyon, 171 i, el 4^e *Réplique à M. Pictet en confirmation du livre* (ci-dessus n° 3), 2 vol. in-12. Lyon, 1716; il indique les témoignages des ministres protestants ct de leurs uni-versih-s en faveur do l'Eglise romaine, rappelle et r« iule les erreurs des réformés et s'attache surtout â établir la présence réelle; 5^e enfin, *La religion protestante convaincue*, in-12, Lyon, 1716, ouvrage qui, pas plus que les précédents, ne contient rien d'original et d» nouveau.

Hurt» r, *Xomcnclator litcrarius*, 2^e édit., Inspnick, 1893,1 il, col. 721.

J.-B. Μλ ιιτ ιν .

2. ANDRY Nicolas, dit de Boisregard, né à Lyon en 1658; entra d'aliorddans l'étal ecclésiastique, puis se destina à la médecine, fut re< u docteur à Heims en 1(?J3, a Paris en 1607. enseigna au college de France, fut nommé par scs collègues, en 1721, doyen de la faculté de médecine de Paris; puis, a la suite de discussions prolongées, déposé pir eux de ses fonctions; il mourut à Paris le 13 mai 17i2, cl non 1752 comme le prétendent quelques-uns. Outre des ouvrages de littérature et de médecine dont on u a pas â s'occuper ici. il a laissé : 1^{er} *Le régime de caresnic considéré par rapport à la nature du corps et des aliment*, in-12. Pans, 1710, il y réfute l'opinion qui prétend que la nourriture maigre esl plus saine et plus nutritive que les aliments gras, enfin que l'abstinence esl le meilleur moyen de se bien porter; il montre par là que le carême, c'est-à-dire le jeûne el l'abstinence ont bien vraiment un caractère dependence; 2^e *Traité des alimens de caresme*, 2 vol. in-12, Paris, 1713, ou il traite plus minutieusement les mômes questions.

Hurter, *Xoincm lutor literarius*, Inspruck, 1893, t. n, col. 725.

J.-B. Munis.

ANFOSSI Philippe, «lominicain. né à Taggia, dans la province de Gènes, mort à Home, l » mai 1825. Apres le retour de Pie VH dans ses EtaLs, Anfossi fut nommé par le pape, en 1814. vicaire général de l'ordre des frères prêcheurs, et l'année d apres, maître du Sacré-Palais (1815-1825). Il négocia en cette qualité avec Lamennais les corrections a faire à son *Essai sur Vindiflér-rence* (I82I-IX23). Anfossi a ••U. un des plus fermes défenseurs des droits de l'Église romaine contre lu gallicanisme, très divers d'ailleurs, de .Scipion Hicci, Vincent Palmieri. Guillaume «le la Lu/erue,etc. Il a publié : 1^{er} *J)ifesa della boita Auctorent fidm mini st trnt~tuno le maggiori questioni cho hanim agitatu in questi tempi la chicsa*, Home. 1810. 3 vol. in-8-»; Home, 1816; — 2. *Mûtivi per vui d P\adn\ E\öippv]. .1[η/oiM]. ifumrn'uanu] a creduto di non putere aderirr aile Quattro proposition gallicane*, [Home,] 1813,2 vol. in-8-»; — 3. *La ragiun. r la frde. in γο INi ô con E V\.*.(.' [<tet cipr) fier la sua disserta?unie nulla lege, del divortia, Koine, 1814, in7H ; — 4. *Il revisure rireduto, riposta alla revisione del opusculo intitalato « Ixi ragume. e la /rde in coHera s*, Koine. 1814, in-80;—5. *Luunto politico-religimo osta la caltohca religione considerata nei suoi rapporti colla civile socirta*, Koine, 1822(1» édit.), in-8-»; — 6. *Iai rciuiita dei hem ecclesiastici*, Home, 182i. in-8%

Hurter, *Xum^ntator ht^rariui*, t m, cU. 753; <.

/>r> In(b.r lier vci bulcncn Budun, Botm.

1UH, 1226.

1^{er}. Ala x ü ONXKT.

1. ANGE. — I. Les anges d'après la sainte Écriture. II. Angélogologie d'après les Pères. III. Angélogologie dans l'Eglise latine depuis le temps de* P«*n* jusqu'à saint Thomas d'Aquin. IV. Angélogologie de saint Thomas d'Aquin et «bs scolastiques postérieurs. V. Angélogologie chez les Grecs. VI. Angélogologie chez les Syriens. VII. Angélogologie chez les Arméniens. VIII. Angélogologie parmi les avorroistes latins. IX. Angélogologie dans les conciles. Doctrine de l'Eglise sur les anges.

I. ANGES (Les) d'itpriri la sainte Écriture —I. Existence. II. Nature, lit. État IV. Fonctions. V. Culte.

I, Existence. — L'existence des anges est affirmée dans toute la Bible. Ils sont désignés déjà dans la Genèse, xvi, 7, 9; χιχ, I, 15; xxi, 17; xxn, II, 15; xxiv, 7, <0; xxvui, 12; xxxi, II; xxxn, 1; xi.vui. IG. par leur nom habituel de *MaVdk*, messenger, qui a été Induit par le terme grec ἀγγελος, doit sont venus le mot latin <mgelus et le mot français *auge*. Ds reçoivent quelquefois aussi d'autres noms, comme fife de Dieu. Job. I, 6; ir, I; esprits, Ps. ci, 6, Ilebr., r, 14; saints, Dan., vin, 13; anni'c des cirux. II Esd., rx, 6. Les anges sont, en effet, représentés par l'Ancien et le Nouveau Testament comme formant une multitude innombrable, tien., \xxvin, 42; xxxn, 2; Dan., vu, 10; Matth., xxvi, 53; Hebr., xn, 22; Apoc., v, II. Les livres antérieurs à la captivité de Babylone ne désignent aucun ange par son nom propre. Les livres inspirés postérieurs nous en font connaître trois: Gabriel. Dan., vm, 16; ix, 21; Luc., i, 19, 26; Michel, Dan., x, 13, 21; χιί, I; Judc, 9; Apoc., xn, 7; Itaphaël, Tob., ni, 25, etc. Le IVe livre d'Esdras. le livre d'il» noch el le Talmud indiquent d'autres noms d'anges dont nous n'avons pas à nous occuper. La pensée que les anges sont partagés en diverses classes ou chœurs se manifeste déjà dans la Genèse, où il est question îles chérubins. Gen., ni, 21; cf. Exod., xxv, 22; Ezedi.» x, 1-20. Isaïe nous parle des séraphins. Is., vi, 2, 6. Saint Paul des principautés, des puissances, des dominations, Eph., 1, 21; Col., I, 16; des vertus, Eph., i, 21; des trônes, Col., I, 6; des archanges. I Thess., IV, 15; cf. Judo. 9.

II. Nature. — Le» anges sont des êtres personnels difirrents de Dieu el des hommes. Cela résulte des fonctions qui leur sont attribuées el dont nous nous occupons tout à l'heure.

Ie *Infériorité* (tes anges vta-d-vw de Dieu. — On a prétendu que les anges sont des divinités d'un culte polythéiste antérieur au mosaïsme. el qui auraient été rabaissées au rang de demi-dieu par suite du triomphe de l'idée monothéiste chez les Hébreux. Haag, *Théologie Inblifue*, Pari», 96, p. 339. Mais c'est ta une hypothèse ouïe gratuite fondée sur des rapprochements plus ingénieux qu'exacts. On a dit encore que dans les plus anciennes apparitions la personnalité de l'ange qui apparaît ne so distingue pas de celle de Jéhovah, dont on lui donne l»' nom. Haag, *ibid*. Il y a là un problème rxégétique qui ser.uétudié au mol THÉOPHANIE; mais le nom d'ange et de Jéhovah, donné parfois au même personnage des theophanies, ne prouve pas qu'on attribuait aux anges la nature divine. Dans une foule de textes lres clairs et aussi anciens, ils sont en effet considérés comme de simpli s serviteurs du Très-Haut. Voir plus loin leurs fonctions. Sans doute, la Genèse n» raconte pas expressément leur création comme celle de l'homme; mais on peut croire que cette création est exprimée nu premier verset dr ce livre où il est dit que Dieu créa le ciel. Celte interpretation est admise par Exod., xx, II; II Esd., IX, 6, et phi*. formellement encore pur Ps. cm vin, 209; Dan., ni, 57, 58; Col., i, 16. D'ailleurs, b. caractère monothéiste de l'Ancien et du Nouveau Testament ne saurait se concilier avec une antre notion des anges.

2' *Supériorité des anges* de l'hoηη'. — Les anges apparaissent ordinairement sous une forme humuirm et avec le vêtement blanc des prêtres. Daniel,

ix, 21, donne même à Gabriel te nom d'homme; mais toutes les circonstances des récits bibliques témoignent qu'on leur attribue, une nature autre que celle de l'homme; car ils liabitent le ciel. Gen., xxi, 17; xxn, H; ils apparaissent et disparaissent *ubitemenL JmL, vi, 12, 21, ils ont une puissance «nrhumainr, Gen., xxrvr 7, 10, etc. Quelque- trxies décrié, nt i·χρη·*-Αη'·ηΙ qu'ils sont supérieurs à l'homme. Pju vm, 6; Hebr., h. 7; Il Petr., n. il.

> *Spi»-ituabb: d^s anges.* Si l'Ancien Testament et le Nouveau nous r» présentent les anges sous une forrnt? humaine, ils montrent en meme temps, par des indications de plus en plus précises, que ces êtres supérieurs n'ont pas de corps matériel comme l'homme. Pour n'ètrv pas exprimées par des formules philosophiqm s et abstraites, ces indications n'en sont pas moins cLûres. Lang»» qui se tient devant Balaam est invmNe a ses yeux, tant qu'ils n'ont pas it» ouvert- par le Soigm tir. Num^ xxn. 31. Lange qui était apparu à Gédéon disparaît subitement. Jud., \1, 21. *1» même que celui qui annonce la naissance de Samson. Jud., xiu, 21). L'ange Itaphael s'évanouit aussi sous les regards de- deux Tohie. Tob., xn, 19. Les anges qui apparurent à Abraham avaient accepté le repas qu'il leur avait préparé selon les mœurs de cet âge hospitalier, Gen., xvn, 8; mais celui qui se montre plus tard à Manu» déclare qu'il ne mange point. Jud., xin, 16. « Fbpluiei dit aux d»mx Tûbie qu'il n'a mangé el bu avec eux qu'en apparence. *Jbid.f* 19. Dans tes Évangiles, répondant aux > iilducé-ens, Jésus leur dit qu'après la résurrection, les saints seront sans »*poux el sans épousés et qu'ils rvs^ mbb'rnn^ous ce rapport aux anges de Du u. Matth., xxn, 30; Marc., xn, 25. Luc., xx, 35, 36. Il est bon de remarquer que ks s idduci. ns. qui interrogeaient Jésus en cette circonstance, rejetaient et que les plmrisiens admettairnL comme une seule et même doctrine, l'existmce des anges rt cell» de* esprits. Act., xxii, 8. Jv mis approuvait sur ce point les Pharisiens, Matth., xxxt, 30; il enseignait donc ta *pirtuabt>' des auges Ot enseigiwtm nt est aussi formulé «tans plusieurs autres fextes du Nouveau Testament qui appellent les anges dfes esprits. Lue, X, 20; Ib br., i, 14; Apoc., iv, 5; cf. Act., χχιu. 6, 8.

On a voulu, à la suite du livre d'Ilenodi, voir des angos dans h * fils de Dieu, qui. selon la (fenese. vi, 2. a contractèrent avec b^ tilles d·^ hommes des unions d'ou naquirent les géants. Cette interpretation est t n désaccord avec la doctrine de Jésus-Christ «tans l'Évangile. Elle ne saurait non plus s'autoriser de la conception des anges que nous présentent le Pentateuque et le livre des Juges. L» s tll> de Dieu, dont il est ici question, ne sont donc point des anges : ce sont des descendants du vertueux Seth.

III. Et at. — Les anges sont repn-sentés dans tes «livres de ta Bible comme habitant le ciel. Gen., xxi, 17; xxn, il; Tob., xn, 20; Matth., xxn. 30; Marc., xn, 25; Ilebr., xn, 22; comme se tenant aupn s du Irène de Dieu. Job, i, 6; n. I; Tob., xm. 15; Luc., i, 9. Le livre de Tobit* dit qu'ils -e nourrissent d'une nourriture invisible à l'homme. Tob., xn, 19. Jésus-Christ assure qu'ils voient constamment la face de son Père. Malih., xvni, 10. Ils possitlenl «lonc la vision b atifique ou ta béatitude céleste. Cct état de bonheur a-t-il été précédé pour h s bons anges d'un étal d'épreuve? L Ecriture l'enseigne equivalcmment, en pariant des démons; car elle nous apprend qu'ils seraient au nombre des bons anges, s'ils n'avaient olTens» Dieu et mérité, par cette faute, d'être précipités en enfer. Il Petr., nr V; Jud<, 6, II.

IV. Fonctions. — Les anges remplissent des fonctions auprès de Dieu et auprès des créatures.

1° *Fanctmns auprès de Dieu.* — Nous venons de dire qu'ils sont dans le ciel. Ils forment la cour du Très-Haut-lob, 1,6, n, 1. Üu vu distingue sept qui se tiennent

devant son trône, Tob., xn. 15, parmi lesquels Raphaël, *ibid.*, et Gabriel. Luc., I, 9. Mais il en est des millions d'autre* qui l'entourent et le servent. Dan., vi, 10; Apoc., v, 11; ni, 11. Ils chantent ses louanges. Is., vi, 3; Apoc., iv, 8, v, 11, 12; vu, 11; se prosternent la face contre terre pour l'adorer. Apoc., vu, II; font brûler de l'encens sur l'autel qui est devant son trône. Apoc., Vin, 3. Images sensibles empruntées tantôt à la cour des rois d'Orient, tantôt au culte du temple, pour exprimer les hommages que les esprits bienheureux rendent au Très-Haut.

2* *Fonctions auprès des créatures.* — Les anges sont, vis-à-vis de créatures, les exécuteurs des décrets du Tout-Pu / c-n . xvt, 7; χτχ. I; xxi, 17; xxn, 15. Num., xxn. 22; Jud., η, I; vt, H; xm, 3; II Rcg., xxiv, 6; I Par., xxi, 12; Tob., m, 25; Dan., xiv, 33; I Mach., vu, 4L Dieu se sert de leur ministère pour faire connaître ses volontés, Gen., xxn, 15, Num., xxn, 35; Jud., vi, 12; xm, 13; III Rcg., xm, 18; IV Reg., i, 3; Zach., i, 9; et pour assurer les succès des missions qu'il confie aux hommes. Gen., XXIV, 7, 10; Exod., xxm, 20, 23; xxxn, 31, xxxiii, 2. De leur côté, les hommes attribuent fréquemment au secours des anges les faveurs qu'ils ont reçues de Dieu. Gen., xlviii, 10; Judith, xm, 20; Dan., m, 95; iv, 22; II Mach., xv, 23. L'Ancien Testament parle d'anges qui sont chargés des intérêts des divers peuples, Dan., x, 13, 20, en particulier de Michel, ange du peuple juif, Dan., x. 51; xn, 1; Judr., 9; le Nouveau Testament semble dire que les anges, sous le commandement de Michel, protègent l'Église universelle, Apoc., xtl, 7; et même, suivant une interprétation, qu'il y en a un qui est préposé à la garde des églises particulières. Apoc., i, 20; π, I *q. L'Ancien Testament racontait comment les anges venaient en aide aux hommes, même pris individuellement. Tob., in, 25 sq. Les fidèles du Nouveau Testament croient que chaque homme a un ange gardien, Act., xu, 15, et cette croyance est ratifiée par le Sauveur. Matth., xviii, 10. Beaucoup d'écrivains rationalistes admettent que la doctrine des anges gardiens dérive du mazdéisme et quelle aurait été introduite chez les Juifs, à la suite de la captivité de Babylone, Mais on en trouve les premiers éléments dans les plus anciens livres de la Bible; car, au point de vue doctrinal, il n'y a pas de différence entre l'histoire d'Agar et celle de Tobie. D'ailleurs la conception des anges ou *fravashis* est bien différente dans le mazdéisme de celle des anges dans la Bible. Les *fravashis* sont des âmes des morts qui restent avec les vivants. Les anges de la Bible n'ont jamais rien eu de la nature humaine, et leur habitation ordinaire est le ciel, *l'œuvre de l'histoire des religions*, septembre-octobre, 1899, p. 271, 272. La diversité de ces conceptions montre que l'angélogie biblique n'a pas été empruntée à l'angélogie du mazdéisme.

Saint Etienne, Act., vu, 53; vn, 53; et les Épltrés de saint Paul, G.IL, ni, 19; Hcbr., n, 2, attribuent la promulgation de la loi mosaïque aux anges. L'Épltré aux Hébreux part de ce fondement pour établir la supériorité de la loi nouvelle donnée au monde par Jésus-Christ. Hebr., i, II. Elle démontre en même temps, Hebr., i, la supériorité du Christ, fils de Dieu, Hcbr., I, 5, sur les anges, qui sont simplement des serviteurs, Hebr., i, H; cf. Matth., iv, 6, II; xxvi, 53; xxvm, 2; Luc., iv, 2; Eph., i, 20, 21; Col., n, 10. comme si, dès ce moment, il avait été nécessaire de mettre les chrétiens en garde contre l'erreur des gnostiques futurs qui devaient faire du Christ un être et attribuer ainsi notre redemption aux anges. Les saints du Christ sont même présentés comme supérieurs aux anges; car ceux-ci seront jugés par eux. I Cor., vt, 3. Suivant saint Paul et saint Pierre, non seulement la loi chrétienne ne ni pas des anges; elle est encore ignorée d'eux, tant qu'elle ne leur a pas été manifestée par les révélations faites aux hommes. Eph., ni, 10; I Tim., m, IG;

I Petr., I, 12. Cependant, les anges restent dans le Nouveau Testament les messagers de Dieu. Matth., i, 20; il, 13; xxvm, 2, 5; Luc., i, 11, 26; il, 9; xx, 13; Joa., xx, 12; Act., v, 19; vm, 26; x, 3; xn, 7; xxvn, 23. Ils ont été réconciliés par le sang du Christ. Col., i, 20. Ils ont la mission d'assurer le salut des prédestinés, Hebr., 1, 11; ils combattent le démon qui vomirait perdre l'Église du Christ, Apoc., XII, 7; ils se réjouissent de la persévérance des justes et de la conversion des pécheurs, Luc., xv, 7; ils accompagnent les âmes dans l'autre vie. Luc., xvi, 22. Au jugement dernier, ils seront les ministres du Christ pour séparer les bons des méchants. Matth., xm, 19; xvi, 27; xxiv, 31; Marc., vm, 38.

V. *Culte des anges.* — Saint Paul met les Colossiens en garde contre ce qu'il appelle la religion des anges. Col., n, 18. Cette religion dérivait peut-être de l'erreur qui semble avoir égalé les anges au Christ, Hebr., 1; elle consistait peut-être aussi à leur rendre le culte d'adoration qui doit être réservé à Dieu et que Tange de l'Apocalypse refuse de recevoir de saint Jean, Apoc., xxn, 9, comme Lange à qui Manuë offrait jadis un chevreau, lui avait dit de l'offrir en holocauste? au Seigneur. Jud., xiii, 15, 16. Cependant l'Écriture ne condamne point les honneurs rendus aux anges, comme ministres de Dieu, et les prières qu'on leur adresse. Jacob prie l'ange qui l'a protégé. Gen., xlviii, 16; cf. Ose., xn, 4. Moïse, Exod., m, 5. et Josué, v, 13, 11, ôtent leur chaussure par respect pour l'ange du Seigneur et l'Apocalypse nous représente les anges qui offrent à Dieu les prières des saints. Apoc., v, 8.

Suarez, *Opera omnia. De angelis*, t. II. Paris, 1856; Petau, *Dogmata theologica, De angelis*, L m, iv, Paris, 1835, 1866; dom Calniet, *Dissertation sur les bons et sur les mauvais anges*, in tête de «m *Commentaire sur saint Luc*, Paris, 1715, p. xxvii-xi. MU; *Uchwane, Dogmengeschichte: Vornicunische* Zn1, 2, t. d'it., Fribourg-en-Brisgau, 1892, §7, p. 37 sq.; Vigoureux, *Dictionnaire de la Bible*, article Ange, t. I, col. 576 sq. Nous indiquerons parmi les auteurs protestants et rationalistes : Haag, *Théologie biblique*, in-V, Paris, 1870, p. 338, 4II. 459, 497; Slapfor, *Les idées religieuses en Angleterre*, in-12, Paris, 1878, p. 51-55.

A. Vacant.

II. ANGÉLOGIE d'après les Pères. — I. Creation des anges. II. Nature des anges. III. Nombre des anges. IV. Hiérarchie angélique. V. Séjour des anges. VI. Ministère des anges. VII. Ange gardien. VIII. Culte des anges.

Pendant les six premiers siècles de l'Église, deux ouvrages ont spécialement traité la question des anges : l'un, de la fin du II^e siècle, *Ilcπâ ἀγγέλων* de Clément d'Alexandrie, annoncé dans les *Strom.*, vi, 3, *P. G.*, t. ix, col. 219, peut-être resté à l'état de projet, mais que nous n'avons pas, si Clément a tenu sa promesse; l'autre, de la fin du V^e siècle ou du commencement du VI^e, le *Ikpc τῇ οὐρανία ἱεραρχία* du Pseudo-Denys. Le premier aurait pu nous donner la clef de certaines difficultés qui enveloppent la pensée d'Origène; le second nous permet de mesurer le chemin parcouru. Les progrès réalisés, les solutions acquises, et aussi de constater ce qui manque encore à l'angélogie et le départ qui restera à faire entre des opinions destinées à disparaître et les vues qu'il faudra mettre en pleine lumière. Donc, jusqu'au Pseudo-Denys, on peut dire que l'angélogie n'a été ni directement, ni surtout pleinement, abordée par les Pères.

Les Pères, cependant, ont tous parlé des anges, mais en passant, d'une façon incidente. Les renseignements fragmentaires qu'ils nous fournissent permettent d'entrevoir la manière dont ils concevaient le monde angélique plutôt que de s'en faire une idée exacte. Il précède. Car bien des points ont été laissés dans l'ombre; et, parmi les questions incomplètement abordées, plusieurs ont été résolues en sens divers. On se trouve en face d'hésitations, d'hypothèses, parfois même d'opinions erronées, dont il faut dire tout ce qu'il faut; peu d'idées

arrêtées, point d'enseignement fixe. À cela rien d'étonnant : l'Écriture et la tradition sont, en effet, presque muettes sur la plupart des points qui sollicitent l'attention et la curiosité; les définitions font défaut; le terrain solide manque. Et, dès lors, chacun en est réduit à ses propres sources, interprète l'Écriture comme il peut et comme il sait, spécula librement sur des données insuffisantes ou suspectes; et il est facile de reconnaître l'influence de certains apocryphes ainsi que de la philosophie néoplatonicienne. Bref, défaut d'unité dans les vues, d'accord dans les conclusions. Cependant plusieurs points resteront acquis, dont le Pseudo-Denys et Mini Grégoire le Grand seront les premiers à profiler; et, sur ces données assez riches quoique incomplètes, les futurs théologiens du moyen âge pourront élaborer d'organiser scientifiquement l'angelologie.

Au lieu de suivre pas à pas chacun «les Pères, pour savoir ce qu'ils pensent du monde angélique, mieux vaut, semble-t-il, grouper les renseignements sur chacun des points à examiner : c'est le moyen d'éviter des redites et d'avoir une réponse immédiate sur telle ou telle question. Nous traiterons donc : 1° de la création des anges; 2° de leur nature : spiritualité, intelligence et liberté; 3° de leur nombre; 4° de leur organisation; 5° de leur séjour; 6° de leurs ministères; 7° de l'ange gardien; 8° du culte des anges.

1. Création des anges. — Qu'il y ait des anges et que ces anges aient été créés par Dieu, ce sont là deux vérités que les Pères regardent comme appartenant au domaine de la foi. Car, à leurs yeux, il n'y a qu'un seul être incorré et éternel. Dieu; par là ils écartaient les théories gnostiques ou manichéennes.

Mais à quel moment ont été créés les anges? La Genèse ne le dit pas; elle se contente de raconter la création du monde visible; et si elle parle des jours et des êtres qui se succèdent, c'est, avait dit Philon, par un simple artifice littéraire; car, à vrai dire, tout a été créé simultanément. Cette pensée de Philon, dont Clément d'Alexandrie s'est fait l'écho, *Strom.*, vi, t. I, G., l. ix, col. 369t n'a pas été acceptée par tous les Pères. Il était entendu que la Genèse n'a fait que rapporter fidèlement l'histoire de la création. Et dès lors, on en conclut que les anges existaient avant l'homme, avant même les astres, puisque, à l'apparition des astres, ils se mettent à louer Dieu. *Job*, xxxviii, 7. Reste à préciser le moment.

C'est Origène qui, le premier, a posé la question. Il avoue n'en pas trouver la solution dans l'enseignement ecclésiastique. *Quando isti (Angeli) creantur vel quales, aut quomodo sint, non satis designatur. De peine.*, l. I, *proœm.*, 10, *P. G.*, l. xi, col. 120. Il donne en conséquence son opinion personnelle : Dieu n'a pu rester un instant sans faire acte de bonté et de puissance; de plus le monde actuel n'est que la suite de la déchéance d'un monde antérieur, *ibid.*, l. III, c. v, 3, *P. G.*, l. xi, col. 327; par suite les anges, faisant partie du monde antérieur, ont du être créés avant le monde actuel.

À sa suite, la grande majorité des Pères grecs ou latins a accepté cette solution de la création antérieure des anges, tout en reprouvant la théorie origénienne de la déchéance (voir plus haut, col. 996). Saint Basile la donne comme vraisemblable. *In Hexamerum*, homil. I, 5, *P. G.*, t. xxix, col. 11. Saint Grégoire de Nazianze affirme que Dieu a d'abord créé les anges (*Iræi.*, xxxviii, 9, 10, *P. G.*, t. XXVI, col. 320, 321. Saint Chrysostome le laisse clairement entendre. *In Genes.*, homil. n, 2, *P. G.*, t. un, col. 29; homil. viii, 2, col. 71; *Ad Stag.*, i, 2, *P. G.*, t. xiv, col. 427. Saint Ambroise pense comme saint Basile, *Uexaem.*, I, 5, *P. L.*, t. xiv, col. 131; saint Hilaire, *In Psalm.* CXXXI, 8, *P. L.*, t. ix, col. 772; *Cant. Au. rent.*, vi, *P. L.*, l. x, col. 612; saint Jérémie, *In TU*, i, p, t. xxvi, col. 560. L'auteur des *Questions à Antiochus*, q. III, *P. G.*, l. xxviii, col. 601, rap-

pelle à deux opinions : les uns disent que les anges ont été créés le premier jour, les autres avant. Il ont été créés, voilà tout. Car Moïse, connaissant le penchant des juifs à l'idolâtrie, s'est bien gardé de parler des anges dans la Genèse pour ne pas exposer les juifs à quelque acte idolâtrique. Avec moins de réserve. Cassiodore qui a connu et entendu Jérôme et Chrysostome, affirme comme une opinion générale que *ante conditionem hujus visibilis natiuræ spirituales atlestesque virtutes Deum fecisse... nemo fidelium dubitat. Col. 17, 7, P. L.*, t. Aux, col. 711.

Cassien exagérerait. Car déjà existait une opinion contraire, celle de saint Épiphane. Celui-ci, qui était loin d'être un partisan d'Origène, regardait comme un principe absolument certain qu'avant le ciel et la terre il n'y avait pas de création. Il accordait volontiers, à cause du texte de *Job*, que les anges avaient été créés avant les astres, mais non avant le ciel et la terre.

Un autre adversaire d'Origène, Théodore de Mopsueste (t. 428), repoussait l'intervention de la création angélique. Son ouvrage sur la création est perdu; mais nous pouvons en croire Philoponus, fin du v siècle et commencement du vi, qui le réfuta sur ce point en particulier pour embrasser le sentiment de saint Basile. *P. G.*, t. cm, col. 1216. Basile de Seleucie (v. 158), se rappelant lui aussi le passage de *Job*, conclut d'affirmer que les anges existaient au moment du *Fuit hur. Orat.* i, 2, *P. G.*, t. i. xxxv, col. 31. Quant à Théodore de Cyr (v. 158), il juge superflue la question de savoir si les anges ont été créés avant ou avec le ciel et la terre. Toutefois voici son opinion, conforme à celle de son maître, Théodore de Mopsueste, et son étrange raisonnement : tout ce qui a un commencement a une substance circonscrite, même l'ange, mais sa nature incorporelle; [car] suite une telle substance ne peut être que dans un lieu. Or, avant la création du ciel et de la terre, il n'y avait pas de lieu : donc il ne pouvait y avoir des anges. *In Grægorii*, q. III, *P. G.*, t. LXXX, col. 82.

Cette opposition de quelques Pères grecs n'empêcha pas l'Orient de rester fidèle, sur ce point, au sentiment d'Origène. En Occident, seul, saint Augustin aurait pu contre-balancer l'opinion des Pères latins. Il la connaissait, mais n'osa pas la condamner comme contraire à la *regula fidei*. Ce qu'il demandait à sauvegarder avant tout, et avec raison, c'était le dogme de la création des anges. Il estimait que, dans l'ordre des êtres créés, les anges sont les premiers; et de bonne heure, il s'était demandé : *l'uni in tempore facti sunt, an ante omne tempus, an exordio temporis* ? Sans répondre pleinement, mais rassuré qu'il était sur la question métaphysique de la nature du temps, il avouait que c'était là un mystère impénétrable. *Dr Gen. Imp.*, vu, 8, *P. L.*, l. xiv, col. 222. Il revient plus tard, conclure que l'Écriture est muette, à moins de voir les anges dans le mot « ciel » du premier verset de la Genèse, bien qu'il préfère le voir dans le mot « lumière ». *Dr Hier. l. h.*, xi, 9, *P. L.*, l. xli, col. 325. Mais, sachant que les anges ont loué Dieu au moment de la création des astres, il penche finalement pour la création simultanée de tout en principio *creavit Deus cælum et terram, quibus nominibus universalis est significata creatura, spiritualis et corporalis, quod est evidens. De civ. Dei*, XI, 33, *P. L.*, l. xu, col. 317.

Après lui, Gennade, moins hésitant, précisa que les anges ont été créés après le ciel, la terre et l'eau, pendant que les ténèbres enveloppaient les eaux et que les eaux enveloppaient la terre. *De eccl. dog.*, x, *P. L.*, l. XU, col. 1215. La raison? C'était pour ne point laisser oisive et sans emploi la bonté de Dieu; raison (qui rappelle celle d'Origène, mais conclusion différente).

Le Pseudo-Denys met Dieu au-dessus des êtres qui sont dans l'éternité ou dans le temps, c'est-à-dire au-dessus des anges et des hommes. *De div. num.*, v, 10.

P. G., t. ni. col. 825. Dieu a ainsi pour mesure l'homme ; Linge, Γὰς> ; l'homme, le temps. Pachvinère, *Par.*, v, 10, *P. G.*, t. ill. col. 853. Don il suit quo la cr> l'ioD des anges est antérieure à celle du temps et des êtres mesures par le temps. *Dr dir. num.*, x, 3. *P. G.*, t. in, col. 940. Quant à saint Grégoire le Grand, il se prononce en faveur de la simultanéité. *Jfur.*, xxxn, 16. *P. L.*, I.1.XXVI, col. 645.

lit <le a savoir si tous b's anges ont rtc créée a la fois ou successivement: ceci est une autre question. Quelques Pen's ont cru à la propagation des anges les uns par les autres entre autres Grégoire dt Nysse qui affirme que, si l'homme n'avait pas péché, il se serait propagé sans rapports sexuels, à la manière des anges, mais qui avoue ignorer le mode de propagation de ces derniers. *De hum. op.*, xxil, *P. G.*, t. XLiv, col. 189. Celaït aussi la pens< de l'auteur des *Dialogues*, attribué à saint Osaire *Died.*, ni, *P. G.*, t. xxxvm, col. 997. Mais on ne peut voir li que des opinions isolées. L'opinion générale était que tous les anges ont été créés simultanément Voir en particulier Chnsoslomc./h *Eph.*, homil.vn, *P. G.*, t. l x ii ; Throdoret, *Ditr. fab.*, v, 7, *P. G.*, t. i.xxxin, col. 469.

IL Nuire des anges. — / *shhituautê*. — Les ang< loplîanîes, deux passages de l'Ecrilurc, Gen., vi, et P< cm, 5. ce double principe que la spiritualité absolue n'appartient qu'à Dieu et que tout ce qui existe est corps *aliquo modo*, ont entraîné les Pères dans des affirmations plus ou moins erronées.

Les anges sont-ils des esprits? — Oui. — Sont-ils de put< esprits? — Non ; Dieu seul est un pur esprit. Les anges sont donc impliqués dans la matière. — Dans ce cas, peut-on les dire corporels, matériels? — Oui. répondent un grand nombre, mais avec cette restriction que leur corps n'est pas comme h< nôtre; car la matière, dont il est composé, est bien supérieure à celle de l'homme. — Non, répondent presque tous les Pères grecs, ils sont ασώματοι, ev/ot, mais pas complètement spirituels. D'autres distinguent : oui, si on les compare à Dieu; non, si on les compare à l'homme; car leur corps, au lieu d'être grossier, est étlirré, lumineux, céleste, spirituel. En un mut, l'absolue spiritualité de l'ange n u pas été nullement affirmée par les Pères.

I J n surir. — D après h Genèse, vi, 2, les '•rlohini oui contracté union avec les filles des hommes et ont donné naissance à la nice des géants. Qui Mint le« *benr-Mohim*Ÿ Les Septante, Aquila. Syrnaque et Théodotion traduisent par « fils de Dieu ». Mais, d'une part, certaine* copies des Septante portaient a anges de Dieu », et cVtait la traduction familière aux juif*, comme en témoignent Philon et Josêphc; d'autre part, le Pseudo-Enoch avail compos< tout un ruman sur la chute des anges. Or, pendant un certain temps, il fut regardé comme Écriture : d'où son influence Mir la littérature chrétienne. Terlullien, *Dr ctdi. pm.*, t. 3, *P. L.*, t. i, col. 1307; Origène, Jh *Joan.*, VI, 25, *P. G.*, t. xiv, col. 273, le citent, bien qu'ils sachent qu'il est tenu en suspicion par quelques-uns. Saint Ihbire v fait une allusion dédaigneuse. In *PsaL*, cxxxtli, G, *P. L.*, t. ix, col. 748. Et lorsque saint Jérôme le rejette panni les apocryphes, In *l d.*, i, 12, *P. L.*, I. xxvi, col. 574. le nul était fait.

Car h lhcIipusc influence du Pscudo-ftnoch est visible dan* Justin, qui croit au commerce charnel des anges, *Jxd.*, il 5. *P. G.*, t. vi, col. 432; dans Athénapore. qui dit que le chef d> In matière a manqué de diligence et de probité dans l'accomplissement de ses fonction*, et qu< se* compagnons sont tombés dans le péché charnel, *Leg.*, 24. *P. L.*, t. vi, col. 948; dan* Irenée, qui proclame s<ns doute le* anges «wir eornr, mais leur suppose un corps qui les a rendu*, après leur chute, capablsd* s'unir âdesfrmms, ConZ./urr., III. xx. 4, *P. G.*, t. vn. col. 94»; dans Tertullien. qui affirme que ces doo torr» Dci.omafores/oumcrHm.Dr *uiol.*, ix, *P. L.*,

t. i.col. 1)11, *ad/dias hominum de calo ruerunt, Dr cuit, fem.*, i. 2, *P. L.*, t. 1, col. 1305, *quos legimus a Deo rt cirlo txctdisscob concupiscentiamfeminarum, Dr virg. vel.* vil, *P. L.*, t. II, col. 899; dans Clement d'Alexandrie, qui nous apprend que < les anges ont péché en abandonnant la beauté de Dieu pour la beauté qui passe », *Pied.*, m, 2. *P. G.*, t. vm, col. 576, par un ncle d'incontinence, *Strom.*, in, 7. /*. *G.t* t. vill, col. 11GI, cl nous les repn^sente adonnés à la volupté et révélant aux famines les secrets de l'avenir, *Stnnn.*, v, 1, *P. G.*, t. ix, col. 24; dans Cypncn, qui les accuse d'avoir enseigné aux femmes l'irl menteur du maquillage, *Dr hub. virg.*, 14, *P. L.*, t. iv, col. 453; dans l'auteur du *Dr singularitate clericorum*, *P. L.*, I. iv, col. >57; dans Lactance, qui déclare les anges contaminés, *Jhv. m t.*, n, 15, *P. L.*, t. vi, col. 333; et dans Ambroise, qui attribue leur chute à l'orgueil et aussi à la concupiscence charnelle. *Dr virg.*, 1, 8, *P. L.*, t. xvi. cul. 203.

Logiquement, tous ce* Pères « lai» nt fore<* d'admettre la corporéitr des anges. Ils Tudmettent, en cllet, mais ils n'entendent pas une corporeité grossière comme la nôtre; car celle-ci les choque. Voici comment s'en explique Terlullien. Pour lui, tout ce qui est, est corps *sui generis; nihil est incorporeale ni*i quod non est. De car. Chris.*, xi, *P. L.*, t. n. col. 774. Ia's anges ont donc un corps. Lequel? Il le donne clairement à entendre. Sans doute les anges *non venerant mori, ideo ner nasci, Dr car. Chris.*, VI, *P. L.*, t. II col. 764, rt *canxtat angelos carnem non propriam gestasse, utpale naturas substantde spiritualis et, si corporis alicujus, sui tamen generis. Dr car. Christ.*, vi, *P. L.*, I. n, col. 765. Ce sont des substances spirituelles, des esprits. *Apolog.*, 22. *P. L.*, t. i, col. 405. Mais l'homme est *adflalus Dei generosior spiritu corporali, quo angeli cauAliicrunl. Adv. Marc.*, ii, 8, *P. L.*, t. n. col. 25»4. *invisibilia illa, quacumque sunt, habent apud Drum et tuum corpus rt suam formam, pñ quæ soli Deo visibilia sunt. Ade. Prax.*, /, *P. L.*, L li, col. 162. Done ni corporitr grossière, ni spiritualité absolue, telle est In pensée de Terlullien.

Mais que pensait Origène de la spiriluatilé des anges? Si quelqu'un devait l'admettre, il semble que c'est bien lui. grâce h sa théorie sur li création. Il considèrait d'ailleurs le passage de la Genèse, vi, 2, comme allégorique, il l'entendait des âmes désireuses de s'unir à des corps. *Cunt. Cela.*, v, 55, *P. G.*, I. xi, col. 1267. Cependant h question qu'il se pose n'est pas de savoir si les anges sont des esprits, mais s'ils ont dfs corps : question, dit-il, nullement tranchée par l'autorité de l'Eglise, délicate et diffleile, embarrassante, et pour la solution de laquelle il se contente de proposer ce qu'il juge de plus raisonnable. Voir Ame, col. 995. L'ataolucspiritualité n appartenant qu'à Dieu. *Depriuc.*, I. I,c.vi, 4, *P. G.*, t. xi, col. 170, et le principe d'indMdiation et de localisation étant le corps pour l'âme, *Cout. Cels.*, VI, 71, *P. G.*, t. xi, col. 1405, il croit que les créatures invisibles, bien qn'incorporelles, se servent d'un corps, *Deprtne.*, I. l V.c xxx n. *P. G.*, t. xi, col. 401, car aucnnecréture ne peut vivre sans une substance matérielle. *Deprmc.*, \ 11,c. il, *P. G.*, I. xi, col. 186 sq. Par suite, l'ange a un corps, In *Juan.*, c. XX, 22, *P. G.*, t. xiv. col. 687, mais un corps bien supérieur à celui de l'homme, se nourrissant d'nliments intellectuels, In *Jofin.*, c. Kin, 34. *P. G.*, t. xiv, col. 457; le repas des nng«s à Mambré n'étant qu'une figure. *De oral.*, 27, *P. G.*, t. xi. col. 513; un corps d'une telle subtilité qu'il peut être proclamé spirituel, tel que sera celui des « suscités; un corps éther>», semblable à une lumière brillante. In *Matth.*, c. xvii, 30, *P. G.*, I. XIII, col. 1570. De It lie sorte qu'Origène semble distinguer dan* l'ange deux choses comme dans l'homme, l'esprit et la iniitière, el que la formule de sa pensée serait La «un mtr : l'ange n'est pas un corps, mais un esprit uni u un corp* très subtil.

2. *Depuis le iv^e siècle.* — Pour ce qui regarde le texte de la Genèse, la traduction « fils de Dieu » au lieu de « ange* de Dieu » s'inquiète de la langue; et, grâce à J. Africain, *Chroii.*, n, P. G., L x, col. GG, dans ce* lihr Dieu on vit des hommes. Telle fut, rn particulier, l'opinion de Vautour des *Dialogues*, attribués à saint C*-taire, *Dial.*, i, q. xlvhi, P. G., t. xxxvm, col. 918; de Basile de Séleucie, Or., vi, 2, P. G., t. i.xxxv, col. tM); de Pliilistn., *Hier.*, 108. P. L., t. xn, col. 1226; de Chrysoslome, *In Genes.*, honni, xxn, 2,3,/* G., t un, cul. 187; de Cyrille d'Alexandrie, *In Genes.*, 11, 2, P. G., t. i.xi.x, col. 51-53; *Adv. Jul.*, ix, P. G., t. lxxxi, col. 954; *Cont. anthr.*, 17, P. G., t. lxxvi, col. 1107; de Théodore!, *lu Genes.*, q. xi.vn, P. G., t. lxxx, col. 147.

Parmi les Pères latins, saint Hilaire, qui dit k s anges spirituels de leur nature, *lu Psal.*, cxxxvn, 5. P. L., t. ix, col. 786, conclut néanmoins à un· certaine substance corporelle, à cause du principe de localisation. *Λαηι et animarum species, sive oblinentium corpora, sive corporibus exulantium, corpoream tamen natarx suit substantiam sortiuntur, quia omne (puni creatum est, in aliquo sit ncesse est. In Matth.*, v, 8,58, P. L., t. IX, coi. 916. Saint Ambroise pose ce principe général : *Nos autem nihil materialis compositionis immune atque alienum putamus, prêter illam solam veneranda? Trinitatis substantiam. De Abrah.*, n, 8, P. L., t. xiv, coi. 482. Saint Jérôme «carte l'idée d un corps grossier et charnel, mais il admet une enveloppe éthérée, aérienne; car nos corps, après la résurrection, doivent briller comme ceux des anges. *Epist.*, i.xxv, 2, P. L., t. xxii, col. 687.

Saint Augustin connaît l'interprétation donnée au passage de la Genèse. Une première fois, il pose la question sans la résoudre : *Virum possint angeli, cum spiritus sint, corporaliter coire cum feminist De cir. Det.* xv, 5. P. L., t. xu, coi. 468. Il la reprend, *ibid.*, xv, 23, pour dire que les anges sont des esprits, car il esl écrit, Ps. cm, · : *Qui facit angelos suos spiritus.* Mais il n'ignore pas le sens donné au psaume cm, 5, par Tertullien, *Adv. Marc.*, n, 8» P. L., t. n, col. 294' Origène, *De prine.*, I. II, c. vm, 3, P. G., t. xi, col. 222, et Jérôme, *lu Dan.*, vu, P.L.,\, xxv, col. 532. Faut-il voir dans les *ministros suos ignem urentem* un corps, ou simplement le feu de la charité? Il répond : *Ambiguum est.* Ce qui rembarresse, ce sont les apparitions des anges racontées par l'Écriture. Aussi n'ose-t-il rien affirmer *Non hinc aliquid audeo definire.* En tout cas, il ne croît pas au commerce charnel des anges. Il avoue que les anges, dans leurs apparitions, avaient un vrai corps. *Scrm.*, XII, 9. P. L.,/L. xxxvm, col. lük Il avoue également qu'ils se nourrissent «lu Verbe. *De lib. arb.*, ni, 30, P. L., t. xxv, col. 1286. Les anges sont des esprits : ont-ils un corps? Il ne sait, il laisse la question sans solution. *Epist.*, xcv, 8. P. L., t. xxxm, col. 355. On sent qu'il est sous l'influence des Pères qui l'ont procédé* ainsi que de la philosophie néo-platonicienne. A la suite d'Origene, il en vient à regarder les anges comme composés d'esprit et de matière. Dans le *De Trinitate*, n, 7, P. L., I. XLII, col. 853. il dit que les anges peuvent *corpus suum, cui non subduntur sed subditum regunt, in species quas velint accommodatas atque aptas actionibus suis, mutare atque vertere*, et il se demande, *ibid.*, m, 4, col. 870-871, si, pour paraître, ils ont emprunté une forme corporelle à la créature ou s'ils ont simplement transformé leur corps pour l'accommoder à leur mission; mais il ne veut pas trancher la question de savoir s'ils agissent *manente spirituali su» corporis qualitate*, ou si *ipsa propria corpora transformant in quod voluerint, accommodate ad id quod agunt. Ibid.* Malgré tant d'hésitations, saint Augustin prête un corps aux anges: *Cum essent corpus, non caro, Senn.*, CCCLXII, 17. P. L., t. xxxix, cul. 1622, mai* pas un corps semblable à celui de l'homme, car celui-ci, en comparaison,

est un corps nirt, rnérne quand il e*t uni à l'Ame. *In Puai.*, i.xxxv, 17, P. L., t. xxxvn, col. W64. El c'est à ce corps des anges que doit ressembler le corps de l'homme ressuscité; il sera alors aérien, étbéré, *Epist.*, ix, 3, P. L., t. xxxm, col. 72, céleste, spirituel, angélique. *In Psal.*, cxlv, 3. P. L., l. xxxvn, cul. 1185, et *Itetract.*, I. 2u. P. L. l. xixii, «ûl. frjii.

Li (m nsén) de saint Augustin *ur cHlc spiritualité relative des anges ne s'aurait faire doute, car on la n-lrouve dans l'un de scs meilleurs disciples, Fulgence «l· Du-p· (468-533). Celui-ci aflirme bien que les mget ne Hint pas associés à «l· * corps terrestres. *De fid. ad Petr.*, 30, 3t, P. L., t. XL, col. 762, 763; mai* il croit à leur composition. *Plane ex duplici eus* (les anges) *r^ie subdanha asserunt magni rt docti vin, id esl ex spiritu inc^r-poreo, q ut a Dei cuntt^mplatione nunquan. recedunt, et ex corpore, per quod ex tempore honumbis»*

rrnf. Ce corp* est élhén·, de feu pour les anges, d lir pour les démons. *De Trmit.*, ix. P. L., I. lxxv, col. 505.

Un contemporain d'Augustin, bien quo connaissant la doctrine de Chnso^toiw.' el repoussant b fornication des anges, Cassien, dit : *Lâcr.t pronuntiemus nonnullas esse spirituales naturas, ut sunt angeli, archungr,i, catterxxque virtutes, ipsa quotpse amma nostra, i^l ende. aer iste subidis, tamen incurjHircsr nullatenus aestinandx sunt. Habent enim secundum se corpus, quo Subsistunt, licet multo tenuius quam nos; nam sunt curpara secundum Ajuntoli sententiam ita dicentis : rt corpora cxtUslia et corju/ru terrestria. Coll.*, VII, 13, P. L., t. xjxx, col. 684.

Au vi siècle, Fauste de Riez, en Gaule, écrit : *Et quia non solum tiiuma, sed etiam angelorum imisibilis ciclestisque substantia, sieut localibus spoliis continetur, ita auctore «uo airporra esse... approbatur, Epi*.*, iv, P. L., I. LViii, coi. 817; et Pierre Chrv>o-logue, en Italie, dit du démon qu'il n'a ni membres ni sens, *cum bmuis et aerea natura cai-urm neseant... vehd aura spirans. Serm.*, lu, P. L., t. LU, cul. 315. Enfui Gennade, *De cedes, dog.*, xi et xii, rappelle ces deux principes qui dominent toute la question, chez les latins : *Ni^il incorporeum el invisilnle natura credendum, nisi solum Deum*, et *Creatura omnis corporea est. Angeli ct omnes cxlesles virtutes corporeir, licet non carne subsistant. P. L.*, t. xlii, cui. 1215, 1216.

Tout did· rent est le langage des Pères grecs a partir du iv^e siècle. Ici, les anges *unl proctanu-s incorporels, immatériels spirituels, ἀτῶρανοι, δίουÀot, vvtùpxva. Hom· lie sur la Théoplunie, P. G., t. x, col. 1180, Tile de Bostra, *Cnnt. Man.*, i, 21, P. G., L xvm, col. 1096; Didyme. *De Sptr.Sauc.*, i, 5, 6, P. G., t. xxxix, cul. 1037. Éusèbù de C· sarw Es appelle Χογερ,* χησιν, ἄσωμάνου νο&ρὰ , iυλα χχλ xâvrc xx'Jaoà πνιύμχτχ. *Dem. exang.*, iv, I. P. G., t. xxn, col. 252. Il oh* rvc que le feu. par lequel ils sont désignés dans le psaume, n'est pas un feu matériel et terrestre, ni même une substance comme l'air, mais une métaphore, car ils soul des natures spirituelles et raisonnables 'ocpxâ xx\ loycxxi

Prsep. evang., vu, 15, P. G., t. xxt, cul. 552. Basile, *Hum. quod D· us non sit auctor muli*, 9, a soin «le distinguer la nature intelligible de la corporelle el de ranger les anges dans la pivmivre. P. G., L xxxt, col. 319; il la qualifie de simple et d immuable. *In PmjL*, xuv, I, P. G., t. XXIX, col. 387. Grégoire «l· Nysse pense comme lui. Pour Chrysoslome, l'ange est χσόαατχ, ment* le démon. *De laud. Paul.*, homil. vu. P. G., I. L, col. 509. H traite d'absurde et d· blasphématoire l· cumimTCv charnel des anges, à raison de leur incorporé!Uî, *In Genes.*, homil. xxn. 2, P. G., I. lui, cul. 187-188; et il explique les angelophanirs jiar l'apparence de termes hum ones. *ZA· cunyubt.*, vu, 6, P. G., I. xi vm, col. 765. Théodore!, comme Chrysoslome el pour les mêmes raisons. repousse le commerce* rbarnvl de* anges. *In Gene^i.*, q. XLvn, P. G., l. lxxx, col. ik>. La manne n'esl pas

appelée pain *de** anges parce que les anges s'en nourrissent, car une nature incorporelle n'a pas besoin d'aliments. *In Exod.*, q. XXIX. *P. G.*, t. i.xxx, col. 257. D'après lui, h's anges sont sans la moindre composition. *In Genes.*, q. xx. *P. G.*, t. LXXX. col. 10k

Ainsi donc à entendre ces Peres grecs, à prendre leurs expressions au sens strict, on pourrait croire qu'ils enseignent la spiritualité absolue des anges; il n'en est rien. Car l'auteur des *Dialogues*, attribués à saint Cyrille, se posant la question de savoir comment les anges, étant incorporels, ont pu s'unir à des femmes et apparaître si souvent, tout en traitant d'absurde ce prétendu commerce, leur prèle un corps très subtil, conforme à leur nature. *Dial.*, i.q., XI^{III}, *P. G.*, t. xxxviii, col. 918. Basile lui-même estime que leur substance est un esprit aérien ou un feu immatériel, *ifptov ζινυμα, πυρ αυλόν*, qui leur permet d'être localisés et d'apparaître. *De Ūpir.S.*, xvi, 38, *P. G.*, t. xxxii, col. 137. Nous parlons, dit-il, de l'unité de l'homme. ce qui ne l'empêche pas d'être le composé de lame et du corps; de même nous parlons de l'unité de l'ange, mais nous n'entendons pas l'unité de sa nature, ni sa simplicité. *Epist.*, 1, 8, *P. G.*, t. xxxn, col. 219.

Saint Grégoire de Naxianze appelle bien les anges des esprits intelligents et intelligibles, *voe* νοεροι, νοητοι*, il les dit simples, *iz/ol*, *Orat.*, xxxi, 15, *P. G.*, t. xxxvi, col. 119, et incline par suite vers leur spiritualité absolue, mais il hésite sur leur nature. Il nous apprend, en effet, qu'ils sont des esprits intelligents, uniquement saisissables par l'esprit, *νοερά πνεύματα νό μόνω >ηπτά*, ou un feu sans matière et sans corps, *πυρ αυλόν και ασώματος*, ou telle autre nature qui doit se rapprocher de celles-là. *Orat.*, xxxviii, *P. G.*, t. xxxvi, col. 320. Mais ce qui le fait hésiter, lui aussi, comme tant d'autres, c'est le psaume ciii, 3, *qui facit... ministros suos ignem urentem*; dans ce feu, il ne voit que les fonctions purificatrices qu'ils remplissent à notre égard. *Orat.*, xxviii, 31, *P. G.*, t. xxxvi, col. 72. La pensée de Cyrille de Jérusalem n'est pas douteuse. Car de ce principe : tout ce qui n'a pas un corps dense, épais, est esprit, il conclut que le démon est un esprit. *Catech.*, xvi, 16, *P. G.*, t. xxxij, col. 839.

Comme on le voit, la spiritualité absolue des anges aurait plutôt été en latin que nettement et résolument affirmée par les Peres grecs. D'autre part, les Pères latins ne se prononcent que pour une corporalité très relative. La divergence n'est pas aussi grande qu'on pourrait le croire. La vraie formule pour le plus grand nombre serait celle-ci : comparé à l'homme, l'ange est spirituel; comparé à Dieu, il est corporel. On serait tenté de la reconnaître dans ces mots de Théodote : « Les anges ont des corps, mais comparés aux corps terrestres, ils sont sans corps et sans figure. » *Frag.*, n. 14. dans Clément d'Alexandrie, *P. G.*, t. ix, col. 663. Elle se retrouve, en tout cas, sous la plume de saint Grégoire le Grand : *Ipsi* (les anges) *comparatione quidem nostro-rum corporum, spiritus sunt; sed comparatione summi et incircumscripti Spiritus, corpus*. *Nor.*, n. 3, *P. L.*, t. lxxxv, col. 537.

La spiritualité absolue des anges est cependant, sinon formellement exprimée, du moins supposée dans l'œuvre du Pseudo-Denys. Pour l'auteur de la *Hiérarchie céleste*, l'ange est de tous les êtres celui qui, par sa nature, se rapproche le plus de Dieu : il est intelligent, intelligible, simple et sans figure aucune. Quant aux formes sensibles sous lesquelles on le représente, ce ne sont que des symboles appropriés à notre intelligence pour nous faire comprendre sa nature et son rôle; car on ne peut sans erreur lui attribuer la moindre propriété matérielle. si belle qu'on la suppose. *De cal. hier.*, xv, G., l. ni, col. 328-310. L'immatérialité des anges est clairement soutenue par Licinianus, évêque de Carthage (582-602). *Epist.*, II, *P. E.*, t. LXXII, col. 691-699.

Et saint Grégoire le Grand, malgré la formule citée plus haut, se prononce pour la spiritualité absolue : *Quis sanus sapiens esse spiritus corporeos dixerit? Dial.*, IV, 29, *P. L.*, I. lxxvii, col. 368. À ses yeux, la nature spirituelle de l'ange n'est pas un composé : *Spiritualis autem natura non ita est quae ex mente et corpore composita dupliciter non est*. *Mor.*, n. 7, 8, *P. L.*, t. lxxv, col. 559. *Angelus namque solummodo spiritus; homo vero et spiritus et caro*. *Mor.*, iv, 3, 8, col. 612.

II. COXX.HSSAXCE DES AXGES. — Les anges étant des créatures intelligentes supérieures à la raison humaine, doivent connaître et mieux connaître que l'homme. Mais comment connaissent-ils et que connaissent-ils?

1° *Mode*. — Le mode de connaissance correspond à la nature de l'être connaissant. Par conséquent, les partisans de la corporalité relative des anges seraient amenés logiquement à revendiquer pour eux un mode de connaissance sensible; et les partisans de leur spiritualité auraient dû expliquer comment ils entendaient la connaissance intellectuelle des anges. Mais ce sont là des problèmes qu'ils ont négligés. Cependant l'auteur des *Questions aux orthodoxes*, q. lxxvii, *P. G.*, I. VI, col. 1317, attribue à toutes les substances créées et raisonnables deux modes de connaissance, l'un sensible par lequel ils se connaissent eux-mêmes ainsi que les autres êtres créés, l'autre intellectuel par lequel ils connaissent ce qui est au-dessus d'eux. À la question précédente, il avait dit que l'ange connaît l'ange, non par la vision, mais par une perception sensible, *κατά αίσθησιν*.

Mais pour trouver le problème posé et résolu, il faut arriver à Augustin qui l'aborde, grâce à la philosophie platonicienne, dont il était imbu. Voici sa solution : des l'instant de sa création, l'ange, lumière créée, adhère au Verbe, lumière créatrice, le voit et s'y voit; il se voit aussi en lui-même. *De Gen. ad lit.*, iv, 32, 50, *P. E.*, t. xxxiv, col. 317. Quant aux autres créatures, l'ange en possède deux connaissances, l'une infuse par laquelle il voit le créé dans l'Incréé, dans le Verbe, raison immuable et cause de tout ce qui est, l'autre acquise par la vision directe du créé, non plus dans le Verbe, mais dans le créé seul. *Ibid.*, col. 313. La première, plus noble et aussi plus parfaite, il l'appelle *matinale*; la seconde, *vépérale*. Dans le Verbe, sagesse de Dieu, type idéal, la créature lui est connue plus clairement qu'en elle-même, comme il s'y connaît lui-même mieux qu'en soi-même; parce (puisque dans le Verbe résident, éternellement immuables, les causes et les raisons essentielles des êtres, et qu'il est mieux de connaître un objet dans la raison de son être. *De civ. Dei*, xi, 29, *P. L.*, t. xlii, col. 313. Mais la vision angélique du créé, du sensible, ressemble-t-elle à la nôtre? Il n'ose se prononcer : *Neque, sicut pecora, solo sensu corporis vident angeli hire sensibilia; sed, si quo sensu tali utuntur, agnoscunt ea potius quia melius noverunt in ipso Dei Verbo*. *De Gen. ad lit.*, n. 8, 17, *P. L.*, t. xxxiv, col. 219. Saint Augustin est le seul Père (qui ait imité cette question du mode de connaissance.

2° *Objet*. — L'objet de la connaissance angélique est le même que celui de la connaissance humaine; c'est Dieu et le monde créé. L'ange connaît Dieu, mais ne saurait le comprendre, au sens théologique de ce mot : tous les Pères sont d'accord sur ce point. Mais connaît-il les mystères de l'ordre surnaturel, l'avenir, la pensée intime de l'homme? Ici, les divergences éclatent et les réponses divergent.

Les Pères sont d'avis, en général, que la connaissance de l'avenir et du cœur humain appartient exclusivement à Dieu. Tertullien y voit la caractéristique de la divinité. Que le Dieu de Marcion, dit-il, prouve sa divinité : *ut et futura pronuntiet et occulta cordis revelet*. *Adv. Mart.*, v, 15, *P. L.*, l. n, col. 510. Novation, *De Triait.*, 13, *P. L.*, t. nt, col. 908, et saint Fulgence de

Flu«pe, *Ad Tras*», n, 16, *P. L.*, I. lxxv, col. 26V, prouvent la divinité de Jésus-Christ, parce qu'il connaissait le secret des cœurs. Saint Hilaire dit que la connaissance de la pensée humaine n'appartient qu'à Celui dont il est écrit qu'il sonde les reins et les cœurs». In *P»aL*, cxxxix, 3. *P. L.*, t. ix, col. 817. C'est l'avis de Casnien, *Coll.*, vil, 13, *P. L.*, l. lxxxv, col. 683, et de Cyrille d'Alexandrie. In *Joan.*, n, j, 49, *P. G.*, t. lxxiii, col. 221. Il en est de même pour la connaissance de l'avenir; cc qui fait dire à Tertullien : *Idoneum testimonium divinitatis veritas divinationis. Apol.*, 20, *P. L.*, t. I, col. 391. Ix-s anges ignorent l'avenir, écrit l'auteur des *Dialogues* attribués à saint Césaire, *Dial.*, l, q. xijv. 14, *P. G.*, t. lxxxviii, col. 913; de même, Isidore de Pélu.se (v. siècle), *Epist.*, l, *P. G.*, l. lxxviii, col. 308.

Quant à la connaissance des vérités surnaturelles, des mystères, c'est aussi l'avis général des Pères que les anges ne la possèdent que par révélation. Mais quelques-uns ont prétendu qu'ils ne la doivent qu'à l'enseignement de l'Église, conformément au texte de l'*Épître aux Éphésiens*, ill, 10, Origène, In *Luc.*, homil. xxiii. *P. G.*, t. xxi, col. 1862; Grégoire de Nysse, In *Cant. cant.*, homil. viii, *P. G.*, t. lxxv, col. 917; Jérôme, In *Ephes.*, m, 10, *P. L.*, l. lxxvi, col. 183. Saint Chrysostome est formel sur ce point: il y revient plusieurs fois, In *Joan.*, homil. r, 2, *P. G.*, l. lxxix, col. 26; homil. xv. 1-2, col. 18; In *Ephes.*, homil. vu. I, *P. G.*, l. lxxii, col. 50; In *Tim.*, i, homil. xi, 1, *P. G.*, l. lxxii, col. 551. D'après lui, les anges n'ont connu l'incarnation qu'après sa réalisation, après nous et par nous, a il y a, dit-il, une foule de desseins de la providence que les Vertus ignorent et qu'elles ont appris avec nous.» « Car, dit l'apôtre, la grâce m'a été donnée pour que les principautés et les puissances connaissent maintenant pour l'Église la sagesse si féconde en ressources de Dieu. » « M'entendez-vous? C'est maintenant et non autrefois que ces intelligences ont connu ce mystère. C'est avec nous et par nous que les puissances d'en haut ont connu les secrets de notre roi. » *Cont. anoni.*, homil. iv, 2, *P. G.*, t. lxxviii, col. 729. Même interprétation dans Théodore, In *Ephes.*, m, 10, *P. G.*, t. lxxxii, col. 529.

Deux autres passages de l'Écriture de dialogue *Attollite portas...* *Quis est isle rex gloriæ?* Ps. lxxviii, et la question *Quis est iste qui venit de Edom!* Is., lxxviii, 1, ont été appliqués par les Pères à l'Ascension. A la vue de Jésus-Christ montant au ciel, les anges s'étonnent et demandent quel était ce personnage; ils ne le connaissent d'une pas encore. Justin, *Dial.*, 36, *P. G.*, t. I, col. 533; Grégoire de Nysse, *Orat.* in *Àfiens.*, *P. G.*, t. lxxvi, col. 691; Ambroise, *De fld.*, tv, *P. L.*, t. lxxv, col. 619, Jérôme, In *Isai.*, 17, *P. L.*, t. lxxiv, col. 610; Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XIV. 21. *P. G.*, t. lxxxiii, col. 858; Théodore, In *Psalms.*, lxxiii, *P. G.*, t. lxxx, col. 1033. Selon Chrysostome, les anges se sont réjouis de la réconciliation des hommes avec Dieu. Ils descendent, impatients de voir cet étrange spectacle, un homme entrant au ciel. *Hom. in Ateens.*, l, *P. G.*, t. I, col. 119. Saint Cyrille de Jérusalem dit que les anges voient Dieu, non tel qu'il est en lui-même, mais autant que cela dépend de leur intelligence, et chacun proportionnellement à sa capacité, capacité qui augmente à mesure que l'ordre, auquel ils appartiennent, est élevé dans la hiérarchie. Ils ne connaissent pas la génération éternelle du Verbe. Qu'on interroge, dit-il, les anges du premier ciel; ils répondront : interrogez ceux qui sont au-dessus de nous; et l'on pourrait ainsi interroger, si c'était possible, les trônes, les dominations, les principautés et les puissances, personne ne répondra. » *Cat.*, vi, 6, *P. G.*, l. lxxlii, col. 516; *Cal.*, vu, 11, col. 618. Peter observe justement (pie ce langage des Pères doit s'entendre, non des mystères en eux-mêmes, mais des circonstances de temps et de lieu qui ont entouré leur manifestation dans l'histoire de l'Église.

Encore ici. Augustin est le seul à avoir tranché ces questions relatives à l'objet de la connaissance angélique; et il l'a fait conformément à la théorie platonicienne. D'abord il convient, dans un endroit, que Dieu seul voit la pensée intime de l'homme, *Scrm.*, cxxi.iii, 5, *P. L.*, t. lxxxviii, col. 1145; mais, ailleurs, il affirme que les anges connaissent, malgré nous, nos pensées secrètes. *De Gen. ad lit.*, xn, 22, §8, *P. L.*, t. lxxxiv, col. 473. Ensuite il estime que le démon, grâce à l'expérience de certains signes cachés à nos regards, peut lire plus loin que nous dans l'avenir, sauf à se tromper souvent, tandis que les anges ne se trompent jamais. Car ceux-ci l'ont dans les lois éternelles et immuables de Dieu les révolutions des temps et connaissent par la participation de l'Esprit divin cette infailible volonté, où la certitude est aussi absolue que la puissance. De civ. *Dei*, ix. 22, *P. L.*, l. lxxi, col. 271. Enfin, par le seul fait qu'il accorde à l'ange, dès sa création, la vue de la lumière créatrice et la connaissance, dans cette lumière, de tout ce qui est, il semble admettre dans l'ange la connaissance des vérités de l'ordre surnaturel. « Ce n'est pas une parole sonore qui enseigne Dieu aux saints anges, mais la présence même de l'immuable vérité, le Verbe. Le Verbe lui-même, et le Père, et leur Saint-Esprit, et l'unité inséparable de la Trinité, et la singularité des personnes dans l'unité de substance, un seul Dieu et non trois dieux : toutes ces vérités leur sont mieux connues que nous-même à nous-même. » De civ. *Dei*, xi, 29, *P. L.*, t. lxxv, col. 313. *Vec illud eos latuit mysterium regni cadorum, quod opportuno tempore reuelatum est pro salute nostra, quod ex hac peregrinatione liberati eorum coetui jungamur.* De *Gen. ad lit.*, v, 19, *P. L.*, t. lxxxiv, col. 331. Donc, d'après Augustin, et contrairement à Chrysostome, les anges n'ont pas appris avec nous et par nous certains mystères, tels que celui de l'incarnation, mais ils les connaissaient d'avance, tout comme celui de la Rédemption et de la Rédemption.

Le Pseudo-Denys pense, sur ces questions, à peu près comme Augustin, et, vraisemblablement, sous la même influence platonicienne. Pour lui, l'intelligence des esprits célestes est en raison directe de leur élévation dans la hiérarchie, de leur rapprochement avec Dieu, source de lumière, de leur participation à la vie de Dieu. Elle connaît les choses sensibles, mais d'une manière purement spirituelle. Et comme c'est par les anges que Dieu a communiqué aux hommes sa loi, ses ordres, la révélation de l'avenir vides mystères. De *cast. hier.*, iv, 2. *P. G.*, t. ni, col. 150. en particulier de celui de l'incarnation, *ibid.*, IV, 4, col. 181, les anges ont donc connu toutes ces vérités avant l'homme.

Saint Grégoire le Grand, moins habitué aux questions d'ordre métaphysique, n'aborde pas toutes les faces de ce problème de la connaissance angélique. Néanmoins, il tient pour certain que les anges, quoique envoyés en mission, ne perdent pas le privilège de la vision béatifique, In *Evang.*, homil. lxxxiv, 13, *P. L.*, t. lxxvi, col. 1227. et quand il écrit *Quid est quod tu nesciant, ubi scientem omnia sciunt*, *Dial.*, l, 33, *P. L.*, t. lxxviii, col. 375, on est en droit de conclure qu'il leur accorde une connaissance anticipée des mystères de l'Incarnation et de la Rédemption.

///. *volonté et utilité des anges.* — Créatures intelligentes, les anges ont eu nécessairement en partage le libre arbitre; mais leur liberté a été soumise à une épreuve : les uns y ont succombé, les autres en ont triomphé. Mais l'épreuve subie, les anges fidèles ont gardé leur liberté, apanage de leur nature. Et alors, la question qui se pose est celle-ci : sortis victorieux de l'épreuve, les anges sont-ils désormais fixés dans le bien, confirmés en grâce, récompensés par la gloire, c'est-à-dire incapables de déchoir? Ou bien peuvent-ils encore mesurer de leur liberté?

Les Pères admettent que les anges ont été créés saints

et justes, élevés à l'état surnaturel, puis éprouvés; mais ils ne s'accordent pas sur la nature de leur état apres réproûve. Tous proclament ce principe que Dieu seul est incapable de p-'-chrr, ἀναμάτητο. Or. dans l'Apocahp>e, il est question d'anges blâmés pour leur négligence. Ils pensent de plus que la rédemption s'applique sans distinction â toutes lrs créatures et que le jugement, pour être vraiment général, doit s'appliquer mémo aux anges. A*cc de tels éléments de solution, on comprend que la faillibilité des anges ait été une opinion courante pendant les quatre premiers siècles.

D'après Ignace d'Antioche (*f*107), les anges doivent croire au sang de Jésus>-Christ sous peine d'être jugés. Τὸν μὴ ζιστευσωσ:ν ἡ το αἰμχ Χριστοῦ, χακζῖνοι χρίσι ἐστιν. *Smyr.*, vi, I, edit. Funk, *Pair*, apo^oL, TuLingue, 1887, I. t, p. 238. C'est donc qu'après la rédemption leur sort n'est pas encore fixé.

Clément d'Alexandrie croit qu'ils ont été criés avec une nature excellente el élevés â l'ordre surnaturel, mais qu'ils ont dû, pour s'y maintenir, demander la persévérance a Dieu, *Strom.*, vu, 7, *P. G.*, I. ix, col. 456; que <.> négligents sont tombés, i6u/., col. 9*5, que ces derniers ont révélé aux femmes les siTrel* de l'avenir qu'on devait tenir cachés jusqu'à l'avenement du Christ. 07/ > n>., v. 1. *P. G.*, t. ix, col. 2\$.

Tertullien. sous l'influence du Pseudo-Enoch, prend à la lettre I Cor., XJ, 8, 10, et veut que les vierges soient voilées *profiter angélus*. *De virg.* tr/., 7, *P. L.*, I. ij. col. 899. Il suppose donc les anges capables encore de succomber.

Origène, bien qu'il connaisse le texte de l'apôtre et qu'il tienne en suspicion i autorité du Pseudo-Énoch, hésite devant le témoignage de FApocahpsc. *in Luc.*, XXIII, *P. G.*, L xm, col. 1863. Mais il ne croit pas que l'état actuel des anges soit définitif; car il regarde les âmes des bienheureux comme capables de déchéance et celles des damnés comme capables de salut. Et, appliquant celte théorie suspecte aux anges, il admet une série indéfinie d'épreuves, l'instabilité, la possibilité d'une chute : Platon n trop déteint sur lui. Il est vrai qu'il M>nt toute h difficulté! d'une telle question, qui! ne l a tarde qu'avec pn caution cl qu'il ne veut rien définir, ni rien faire passer pour un dogme, *lie pnne.*, 1.1, c. vi. i, *P. G.*, t. xi, col. 165. Il se contente donc de discuter et de dire ce qu'il pense. *Ibid.*, col. 168. ür, sa pensée esl que les anges sont actuellement faillibles. Pour ne pas pécher, ils ont besoin du Christ, /nLuc., XXXI, *P. G.*, t. xin. col. 1881, mais ils peuvent pécher, *in. Matth.*, xv, 27, *P. G.*, t. xm, col. 1333; ce n'est pas la un dogme de foi. *In Matth.*, xvn, 30, *P. G.*, t. xm, col. 1571. En effet. l ange gardien, car c'est de lui surtout qu'il parle, peut offenser l'un des pe tits qui lui sont confiés ou manquer de diligence dans l'accomplissement de si fonction. Par suite, selon que h s âmes, dont il a la garde, restent fidèles nu déchoient, il est digne d'éloge ou de blâme, *In Luc.*, Xiii, *P. G.*, t. xni, col. 1832; selon quelles atteignent ou manquent leur salut, il jouit de la vision de Dieu ou est puni. *lu Luc.*, xxxv. *P. G.*, t. xm. col. 1890. Hesponsable. il a une récompense proportionnelle aux mérites de ces âmes : *Secundum meritum enim eorum, quorum angeli tun!, aut temper, aut nunquam, vel parum t vel pius, faciem Dei contemplabuntur*. Il doit assister au jugement de l'homme pour qu'il consle si c'est par sa négligence que l'homme a péché. *In Luc.*, homil. xi, 4; homil. xx, 3, 14, *P. G.*, t. xiï, col. 647, 733, 795. Et que Dieu ait ainsi engagé h n <pon<abilit-'. de l'ange dans le <ilut de l'homme, c'est ce qu*Û ne peut assez admirer. *In Num.*, xx, 3. *P. G.*, t. XII, col. 73. Enfin, il croit si bien â h faillibilité actuelle de fange qu'il ne craint pas d avouer que l'ange peut devenir démon. *De pnne*, I, I, c. v. vi; I. II, c. ni. *P. G.*, I. XI.

Il va *ans dire qu'une telle théorie fui un objet de réprobation : Methodius, Épiphane, Théophile d Alexandrie,

et d autres l'attaquèrent vigoureusement: mais « lie n'en laissa pas moins des traces, C'est sous son influence que Dldyme enseigna que la rédemption s'bst icmluc jusqu'au inonde des anges. *In Prtr.*, m, 22, i* *G.*, t. xxxix, col. 1770. C'était un des disciples restés fi<b les. Mais les Cappadüciens avaient plus de liberté. Malgré cela, Basile, qui regarde les anges comme sanctifiés en même temps que créés, se contente de les dire diflicileinenl portés au mal, ευσ|ανά9ητοι προ χαχίαν. /n *Psal.*, xxxn, \$, *P. G.*, t. xxix, coi. 333, 334. Car s'ils notent unis à Dieu, [lerséirn'iil cl ne tombent pas, c'est uniquement au Saint-Esprit qu'ils le doivent. *De Spir. Sancio*, XiX, \$9, *P. G.*, t. xxxn, col. 158. Grégoire de Nazianzc, après les avoir traités de ακίνητου η δυσκίνητου, *Orat.*, xxviii, 31, *P. G.*, t. XXXVI, coi. 72, les declaro μή ακινήτου:, άλλα ουσχινήτου. *Orat.*, xxxvjii, 9, cul. 321. Ailleurs, il semble leur accorder comme â Dieu h privilege de l'impcccabilité. *Oral.*, XL, 7, *P. G.*, t. xxxvi, col. 336. L'auteur des *Dialogues*, attribués â Césaire, pense différemment. *Dial.*, i, q, xi. iv, *P. G.*, t. xxxvm, col. 912.

Cyrille de Jérusalem n'hésite pas. Sans aller ainsi loin qu'Origène, il admet que les anges commettent des fautes que Dieu doit leur pardonner, *Cat.*, n, 10, *P. G.*, t. XXXIII, col. 416, mais des fautes légères qui ne sauraient leur faire perdre la vision bûatifique et ne les rendent pa^ justiciables du jugement, attendu qu'ils doivent y paraître, non en coupables, mais en témoins. *Ibid.* L'auteur des dialogues *Dr Trinitate*, i. 24. parmi les œuvres de saint Atlianase, *P. G.*, \ xxvm, col. 1153, â la question : les anges peuvent-ils péchor? répond affirmativement.

Parmi les Pères latins, saint Ambroise, écho de saint Basile, pretend qu'ils ont besoin de la grâce pour ne pas errer el ne pas tomber dans le vice. *In Psal*, cxvni, serm. vm. 29. *P. L.*, t. xv, col. 1306. Il les suppose donc faillibles. Saint Hilaire les dit, au contraire, *perpetuam mandatorum custodiam pro natune nue firmitate relinentes*. *In Psal.*, cxvm. 10, *P. L.*, I. ix, col. 522. Saint Jérôme repousse le sentiment dOrigene sur la possibilité pour un ange de devenir actuellement un démon, mais il admet la possibilité d'une infidélité; il assure, en conséquence, qu'au jugement les anges auront â rendre compte de leur mission rt qu'ils seront punis, s'ils ne l'ont pas remplie exactement. *In Mtrh.*, vi. I. /'. *L.*, i. xx\, col. 121Mj.

Avec saint Augustin, la question change de face. Dieu, dit-il, a crié les anges *simul rts condens naturam et largiens gratiam*. *De civ. Dei*, xn, 9, *P. L.*, I. XLI, col. 357. Ils jouissent donc, dès l'instant de leur création, de la contemplation du Verbe. *De Gen. ad lit.*, il, 17, *P. L.*, t. xxxiv. col. 270. Sur ce point i) est d'accord avec la plupart des Pères. Mais, â leur différence, il se prononce pour l'immutabilité des anges dans le bien. C'est dans la Trinité que la sublimité des anges a son origine, sa beauté, sa béatitude; elle vil dans l'éternité de Dieu; elle brille dans la vérité de Dieu; elle jouit dans la tanté de Dieu. *Ik* eiv. Ik*i*, XI, 2>. *P. L.*, I. XII, col. 338. Or, jouir sans aucun trouble du bien immuable, d> Dieu même, loin du doute (pii hésite, loin de l'erreur qui abuse, être assuré d'une éternelle jouissance, c'est In félicite éternelle, dont nous croyons d'une toi pieuse que jouissent les anges de lumière. *De rie. Dei*, xi, 13, *P. L.*, t. xi. i, col. 329. Un l l bonheur n'est que la récompense de leur fidélité, *De civ. Dei*, XXII, I, *P. L.*, t. XLI. col. 752; félicité immuable qui doit être le |>arlage des saints. *Ibid*, Car, lorsqu'on est dans celle cité, on n en peut plus déchoir, comme on n'en est plus déchu depuis la chute des anges rebelles. *Enchir.*, 57, *P. L.*, t. xi., col. 259. Les anges, en effet, ont toujours été assures de leur éternelle félicité, depuis la chute des démon*. *Enchir.* 29, *P. L.* t. XL, col. 2\$C>. Que Ton discute si l'on veut, mais a la condition que, dans les

limite» de In régie de foi, *angelot taurine de mta eem-piirrna rt vera felicitate eecuro* cl errtoe ca<r nemo ambigat. Dr civ. Dei*, XI, 32, l». t, XL!. col. 3\$fi.

I iilgence de Rmqæ pense et parle comme son maître ŪC prédilection, Augustin : *Angelot in eux dilrctioma (rtrmitate firmavit, De fid. ad Pclr.*, ni, 31, P. L., t. 1 xv, col. 087; car, adhérant à Dira j>uur toujours, ils ne veulent ni ne peuvent plus pécher; quoique *mutabile* per naturam, imniulubdr̄t fa<li sont per gratiam; stabilité rtiam rt oerti de tua bratiludmr n dlatenue amittenda, fruuntur Dm. Dr Trim*, vin, P. L., L 1 xv, col. 3ũ5. Grnnadc répété qu'après la chute h* anges reetes fidèles ont été confirmés en grâce de façon a ne pouvoir pins pi rher. *De reel. dogm.*, 62, P. L., I LVIII, col 996; el l'auteur du *Dr rifa contemplati* a écrit : *Du ino ju.dogue judicia actum est ut, gutr fuit cvm Dm euo mannuli voluntas, fien t permanendi voluntaria frli.rgur necetrilas. P. L.*, I. i.tx, col. \$21.

Entre ces deux solutions, on essaya de réserver l'immutabilité aux anges les plus rapprochés dt* bien, tout en laissant croire que ceux qui sont plus spécialement occupés des affaires humaines ne sont pis encore fixés sur leur état. Mais ce ne fut là qu'une tentative isolée de la part de Xéiin *ius, v siècle. *De nul.*, homil. xu./*/./..., t xi., col. 777. L'opinion de saint Augustin devait finalement prévaloir.

On ne connaît point celle du Pseudo-Denys; mais son commentateur, saint Maxime (38(^662). se borne h émettre un doute au sujet des anges du dernier degré : < ils peuve nt *pcut-clr?* pécher; » et il laisse â d'autres le soin d'en dire davantage et d'en parler mieux. *Schol. iu cadre. hier.*, xi. P. G., t. iv, col. 93. Pachymère reproduit simplement ce doute de Maxime. P. G., t. ni, col. 292. Grégoire le Grand, tout rn admettant la possibilité d*un changement, proclame l'immutabilité actuelle des anges, *Mar.*, v, 38, P. L., l. 1 xxv, col. 718; *In II Il* g., l. 12, P. L., t. i.xxtx, col. 82, ct declare qu'ils jouissent de la vision béalifique. *Mur.*, xvm, 91, P. L., l. Lxxvt. col. 9\$.

111. XoMimE des anges. — Les anges sont très nombreux; mats combien sont-ils? C'est ce qu'aucun des Pères n'a dit. Quelques-uns, cependant, pour en donner une idée approximative, ont pris pour Rise de leur supputation la parabole des brebis. Iæes 99 brebis restées fideles représenterident les anges, lundis que la brebis égarée représenterait les hommes, de telle sorte que le rapport numérique des anges aux hommes serait de 99 a 1. Hilaire, *In Matth.*, xvm, G, P. L., t. ix, cul. 1020; Ambroise, *lu Luc.*, vu. 15. P. L., t. xv, col. 1756; Cyrille de Jerusalem, CaL, xv. 2t. P. G., l. xxxni.col.90i. Mais ce dernier a soin de faire remarquer que ce n'est là qu'une comparaison. Car le texte : *Mille millia ministrabunt ci rt drux* millieu drna millia avdfitrabant ci*, Han., vil, 10. indique un nombre indéterminé. Quant à lui, il pose en principe* que le nombre de* habitants doit être proportionné au lieu habité. Or In terre, séjour de l'homme, n'est qu'un point au centre d'un ciel, et il y a les cieux des cieux, séjour des esprit-» célestes. Par suite le nombre des anges dépasse de beaucoup celui des hommes; il ne pout se compter, il est άνϋρ-ῶμητο;. *Ibid.* A plus forte raison si l'on y ajoute celui des nrch.mges et des autres ordres qui sont au-dessus des nngis. *Cat.*, XVI, 23. P. G., t. xxxm. col. 919. C'est la pensée de Cyrille d Alexandrie, *Oral. patch.*, xn. 2, P. G., t. 1 xxvii, col. 673; de Clinsoptome. *Cont. am»m.*, n, 3, 7*. G., t. XIAMI. cul. 71\$; et de Jérôme qui dit que le genre humain n'est rien a coté de l'armée angélique. *In hui.*, XL. 17, P. L., L XXIV. col. 407.

Mais quelques Pères, entre autres Hilaire, 7n *Matth.*, xviii 6, P. L., i. ix, cul. 1020, et Augustin, *Enchir.*, 29 / I., I Vi. ' I. 2*6. Do '»'. D >. xvn. I. P 7. t. xi i, col. 731, ont pensé que les élus devaient prendre la place laissée vide dans le ciel par Tes anges rvbelh s.

S'il ne «'agit que d'une «Iricte compensation numérique, d sén uivrnt que le nombre des anges serait inférieur à celui des hommes, parce que, d'un côté, il n'y a, d'apre*. l Apocal'pM., /pi un tiers des <mg<*i qui ait pr>-variqu.., et que. d'un autre côté, le nombre des élu-» est loin d'égalcr le tiers du genre humain. Apparemment celte conséquence n'cel pas dans l'esprit de saint Augustin; car. lui aussi, quand il compare le nombre des angrs à celui des hommes, propose h proportion de 99 n L *Coll, cuni Maxim.*, 9. P. L., t. xlii, cul. 727.

Cette quation, du reste, dans l'ital actuel de la révélation, n» pouvait pas être n'solue d une manière précise ct sjitifdaisante. Anted lr Pscudo-benvs se conhnte-t-il d'affirmer que le nombre des anges n'c<t connu que de Dieu, *Dr cri. hier.*, VI, 1, P. G., t. ni, col. 200. el qu'il d» passe tout o- qu» nous pouvons concevoir. *De cxl.hier.*, XIV. P. G., t. tu. col 331. Mais l'antcur d>-« *Questione n Ambichus*, P. G., t. xxvin. col. <X>2, rapporte en pins l'opinion de ceux qui dirent les anges égaux en nombre aux hoimnrs, d'après ce passage du Ueuléronome, xxxn, 8 t *Cfiwrtituit trrmima pupulorum juxta numerum angrinrum Dei*, opinion que Γον̄ trouve dim* Hi! tire. *In Peal.*, π, 31; LXL 2. P. L., L ix, col. S<>. ÎNG. Il est â remarquer que Grégoire lr Grand conclut de ce même texte que le nombre des élus sera égal â celui des anges restés fidèles, ce qui ne cadre pas. comme on b voit, avec l'opinion d'Augustin. *In EiOng.*, homil. xxxrv, P. L., t. 1 xxvi. col. 1252-

IV. IhÉnAr.CiITE ANGÉLIQUE. — 1e *D^m-tium de* vocables. Sur quoi reposed-cllef* — Ce* esprits céli(*Mes si nombr ux se trouvent désignés par divers*.* denominations. On les appelle anges, archanges, principautés, puissances, vertus, domination*, trônes. Or. â part le mot anges que l'on applique d'une maniéré générale comme un tenue générique, on n* doute pi.i* que la différence de ces vocables ne désignât des êtres distincts. Mais, ici. se posent plusieurs questions. Pourquoi ers termes différents? Quel sens renfenuent-ils ' Indiquent-ils des fonctions? laquelle*? fies ordres? en quoi se distinguent-ils? A irai dire, on ne le savait guvrr, nt l'Ecnlure ni la tradition ne s'en étant ctaiem**nt expliquées; on n'essaya même pas de le conjecturer; on se tint longtemps sur la réserve. En revanche, les gno«-tirs b.dirent de bonne heure tout un système, où les eons p.irtant de then, allaient de décroissance en décroissance jusqu'au demiurge, et jouaient un rôle fantastique, bien propre à éblouir lés simples. Saint Iréiiée (ht nui portisnn* de la gnose : « qu il* nous expli«juent et le nombre des anges ct l'ordre des errhingce; qufls nous révèlent les mystère* des trénrs; qu'ils nous en-aeîgttt'iit la différence qm esisti eeln Itai doimnéOits, les principautés, les puis-mct** et le« veitus. Mais non, ils ne peuvent le faire. » *Cont. hter.*, il, 30, P. G., t. vil, col. 818. Longtemps apres lui, saint Augustin écrit a Orose : « Qu'il y ail dans le ciel des sieges, des dominations, dt* principautés, des puissances, je le crois leriirment; qu'ils different entre eux. je n'n saurais avoir le moindre doute; mai* quant à dire ce qu its sont ct en quoi ils diffèrent, dussêi-vous me mépriser, moi que vou* traite! de grand (keteur. j'avoue l ignorer. > *Cmd. lYisix*, xiv, P. L., l. xtJi, col. 678. Meme areu d'ignorance sur la dill.renev des termes employe par saint Pan! pour désigner la société celeste : < Que ceux-là le disent qui le peuvent, si toutefois ils peuvent apporter des preuves a l'appui. » *Enchir.*, 7>S, P. L., t. xi. . 4 2Ti9.

Cyrille de Jérusalem a toujours été stupéfait de b t-meraire curiosité des ariens qui. suus pouvoir parvenir a comprendre ce que sont les tnjnes. lrs dominations, les principautés et les puissances, usavres du Christ, osent scruter le créateur lui-même. « Ihtcs-moi dune ru quoi difirn un trône d une domination, et alors vous pourrez rechercher ce qui regarde le Christ, biles-moi

rr que c'est qu'une principauté, une puissance, une vertu, un ange, cl alors» vous pourrez porter votre curiosité sur h· créateur. Mais vous ne le voulez pas, ou plutôt vous» ne le pouvez pas. » *Cal.*, xv, 12, *P. G.*, t. xxxiii. col. 705.

Il y a donc distinction de vocables; mais sur quoi repose-t-elle? Est-ce sur une différence de nature ou de fonction? Faut-il ne voir dans le monde angélique, comme dans le genre humain, qu'une seule espèce, ou des substances spécifiquement différentes, comme dans le monde des créatures visibles? Deux réponses ont été faites.

La première est «lue aux Alexandrins. Ch inent, en effet, croit que tous les esprits célestes n'ont qu'une seule et même nature, *Strom.*, VII, 2. *P. G.*, t. ix, col. 409, el que la différence des noms provient de la différence des fondions. *Strom.*, Vf, 16, col. 169. Après lui. Origène, sous prétexte de sauvegarder la justice divine qui ne fait pas acception de personnes, déclare tous les anges égaux à l'origine; et si, actuellement, ils se trouvent à des degrés divers et remplissent des fonctions différentes, ce n'est pas à la volonté créatrice de Dieu qu'ils le doivent, mais à l'inégalité de leurs mérites. *De princ.*, I. I. c. vm, I. *P. G.*, t. xi, col. 159. Il fut suivi, cela va sans dire, par Didyme l'Aveugle (310-395), *De Spir. Sancto*, *P. G.*, t. xxxix, col. 1016. et aussi par les Cappadociens : Basile, *Cont. Eun.*, m, I, *P. G.*, t. xxix, col. 655; Grégoire de Nysse, *De opif. horn.*, 17, *P. G.*, t. xuv, col. 189, et Grégoire de Nazianze. Mais celui-ci n'ose décider si l'illumination des anges est proportionnelle à leur classe, à leur ordre, ou si c'est à raison de cette illumination qu'ils occupent telle classe, tel ordre. *Oral.*, XL, 5, *P. G.*, t. XXXVI, col. 361.

• D'où tirons-nous, demande Chrysostome, l'idée de leur perfection? — De leur nom. De même que l'ange est ainsi nommé parce qu'il porte les messages de Dieu, et l'archange parce qu'il commande aux anges; de même les autres vertus, qui peuplent les cieux, ont reçu des noms qui nous révèlent la sublimité de leur sagesse et l'éclat de leur pureté. Ces noms expriment les qualités qui dominent dans chaque hiérarchie. *Coût, anom.*, ni. 5, *P. G.*, t. xi. vm, col. 724.

Saint Jérôme, de son passage en Egypte, n retenu la leçon de Didyme. Dans son commentaire sur *VÉpître aux Éphésientt*, i, 21. *P. L.*, t. xxvi, col. 461, il soutient qu'il n'y a parmi les anges qu'une hiérarchie de fonction et non de nature. Plus tard, quand Hulin, adversaire d'Origène, lui reprocha ce commentaire, Jérôme répondit : « Oui, il y a dans le monde angélique des progrès, des honneurs, des ascensions, des chutes. Mais entre affirmer, comme le fait Origène, que les démons et les hommes sont des métamorphoses d'anges et dire que les anges sont hiérarchiquement répartis selon les fonctions qu'ils ont à remplir, croyance qui ne répugne pas à l'Église, il y a un abîme. De même qu'entre les hommes il y a une échelle de dignités, basée sur la différence de leurs travaux, cumine dans la hiérarchie ecclésiastique, de même, entre les anges, il y a divers degrés, et pourtant tous demeurent dans leur dignité d'anges. » *Cont. Iluf.*, i, 23, *P. L.*, t. xxm, col. 416, 417.

Cette lhprie de l'unité spécifique des anges trouva un idver-airc dm* Méthodius (y 311). Celui-ci, par réaction contre Origène et pour couper court à cette idée que les anges peuvent passer d'un ordre à l'autre, alléguait une impossibilité métaphysique, interdisant aux créatures de changer d'espèce, et déclara que les anges constituaient des ordres d'espèce distincte. Dans Epiphane, *liar.*, LXiv, 33, *P. G.*, t. xi. i, col. 112. C'est quelque chose d'analogue qu'exprime Athanase, quand il dit que les anges ne sont pas des trônes, que les trônes ne sont pas des puissances, créés qu'ils ont été chacun dans leur nature propre, *Ufo αὐσίη*, (*ont. anan.*, il, 19, *P. G.*, C xxvi, cul. 188; et aussi Epiphane,

quand il prétend que le chérubin ne peut devenir un ange et que chaque esprit céleste reste ce que Dieu la fait. *Han**, LXiv, 33. *P. G.*, t. xi. i, col. 1121. Il est donc à croire que, malgré Didyme, l'Église d'Alexandrie resta fidèle à l'opinion de Méthodius, après avoir réprouvé celle d'Origène.

Il serait intéressant de connaître le sentiment des Pères latins; mais, en Occident, une telle question n'a guère été agitée. Le seul, qui la pose, la laisse sans solution. Augustin, en effet, ne sait qu'en dire. Il la regarde sans doute comme insoluble; et s'il est vrai, ce qui n'est pas prouvé, car il n'en parla pas, qu'il ait connu la double solution d'Origène et de Méthodius, il n'a pas voulu se prononcer. Cession, lui, n'hésite pas. Il avoue que les vocables angéliques ont leur raison d'être et que personne ne doute qu'ils soient l'expression de l'office, du mérite ou de la dignité. Il ignorait l'opinion contraire. *Coll.*, vm, 15, *P. L.*, t. xlix, col. 716. 747.

2. *Nombre des ordres anrptliques.* — Ainsi donc, dans la différence des vocables, les uns ne voyaient qu'une différence de fonctions, tandis que les autres croyaient y découvrir une différence de nature. Hestait la question du nombre des ordres angéliques, de leur place respective dans la hiérarchie : elle ne fut pas plus heureusement résolue, pendant les quatre premiers siècles.

Cependant saint Paul apportait un élément de solution. En prenant sa double énumération de Eph., 1, 21, et de Col., t. 16. et en y ajoutant les anges et les archanges, on arrivait à un nombre de 7 ordres. Le Nouveau Testament n'en signale pas d'autres; et ce fut la liste de saint Irénée, *Cont. hær.*, U, xxx. G, *P. G.*, I. vit, col. 818. Mais bientôt, grâce au Pseudo-Enoch, elle se compléta par l'adjonction des séraphins, les êtres ailés de la vision d'Isaïe, et des chérubins, les porteurs du trône du Très-Haut, de la vision d'Ezéchiel. Néanmoins chérubins et séraphins avaient été exclus par Origène, *De princ.*, I. I. c. v, *P. G.*, t. xi, col. 157; Novation, *De Trin.*, t. *P. L.*, I. lit, col. 888; Hilaire, *hi Psal.*, cxvm, 10, *P. L.*, t. ix, col. 522; Ambroise, *Dexaem*, i, 5. *P. L.*, t. xiv, col. 131. Cependant celui-ci les nomme dans la liste des neuf chœurs. *Apologia propheta; Dax id*, v, 20, dans *Corpus*, de Vienne, 1897, t. xxxit, p. 311.

La plupart des Pères crurent que la liste de saint Paul était incomplète. Origène l'avait remarqué. *De princ.*, I. I. c. v, *P. G.*, t. xi, col. 157. Saint Basile le laisse entrevoir, *De Spir. Sancta*, xvt, *P. G.*, t. xxxn, col. 196, et saint Jean Chrysostome l'affirme, *Cont. anom.*, IV, 2, *P. G.*, t. xlviii, col. 729; Théodore! le répète, *lu Psal.*, cill, *P. G.*, t. lxxx, col. 1692. Déjà saint Hilaire avait écrit : *sed de numero ajxistidus nihil docuit; et nescio an tacuerit, an ignoraverit. In Psal.*, cxxxv, 10, *P. L.*, I. ix, col. 77L Saint Jérôme dit : « Il y a dans les cieux des principautés, des puissances, des dominations, des vertus, dont Paul a dû emprunter la nomenclature aux traditions juives; mais il est encore d'autres noms de différents ministères, que nous ne connaissons pas et que Paul lui-même n'a pu énumérer. » *In Ephes.*, i, 21, *P. L.*, I. xxvi, col. 461. De là des listes de sept, de huit, de neuf, de dix et même de onze ordres angéliques.

Saint Athanase demande : « Ers anges seraient-ils des archanges? ou bien n'y aurait-il que des anges, et pas de séraphins, de chérubins, d'archanges, de dominations, de trônes, de principautés? » *Epist. ad Scrap.*, t. 13, *P. G.*, t. xxvi, col. 561. L'auteur des *Dialogues*, attribués à saint Glaire, s'en tient à la liste de l'apôtre, qu'il retrouvait sur les lèvres des prêtres, quand ils chantaient : *Te laudibus celebrant angeli, archangeli*, etc. *Dial.*, i, q. xi. iv, *P. G.*, t. xxxviii, col. 912, 913. Grégoire de Nysse compte huit ordres, *In Cant.*, xv, *P. G.*, t. xlv, col. 18M; Basile de Séleucie, également huit, car il retranche les archanges, *Oral.*, xxxix, 2, *P. G.*, I. lxxxv, col. 429; Théodoret garde les archanges et supprime les vertus. *Grnc. affect, car.*, m, p, (.,

t. i XXXIII, col. KK9. En revanche, Grégoire de Nazianze y avait ajouté les splendeurs, les élévations, ce qui donnait un total de onze. *Oral.*, xxvm, 31, /*. G., t. XXXVI, col. 72.

Saint Jérôme parle des principautés et des vertus dans son commentaire sur la lettre aux *ÉphMens*, mais les supprime dans sa liste. Cont Joi., n, 28, *P. L.*, t. xxm, col. 325. Saint Augustin, qui semble croire que saint Paul a épuisé la liste de tous les ordres célestes, dans son Épître aux Colossiens, *Enchir.*, 58, *P. L.*, t. xl, col. 259, en publie une de huit, où ne manquent que les trônes. *Coll. cum Mai.*, 9, *P. L.*, t. xui, col. 727.

La différence du nombre provenait non seulement de l'incertitude dans laquelle se trouvaient les Pères pour trancher une question de précision si délicate, mais encore de ce que l'on crut voir un double emploi dans quelques-uns de ces termes, de sorte que les mêmes esprits célestes pouvaient avoir été désignés «ous des noms différents. C'est ainsi que saint Grégoire de Nysse s'attache à défendre l'énumération fournie par saint Paul, bien qu'elle ne contienne le nom ni des chérubins, ni des séraphins; car ce nom est implicitement remplacé par un synonyme. Qui dit trône dit chérubin; qui dit vertu dit séraphin : Paul, s'adressant à des grecs, a laissé les vocables hébraïques. Cont. *Eunom.*, t. *P. G.*, t. xr.v, col. 318, Augustin a de même identifié les chérubins et les trônes. In *Psal.*, xcvin, 3, *P. L.*, t. xxxvh, col. 1259; et Theodorei, les séraphins et les vertus. Græc. *affect.*, eue., m, *P. G.*, l. lxxxhi, col. 889. Saint Hilaire, In *Psal.*, cxxxv, 8. *P. L.*, l. tx. col. 773. et saint Chrysostome, Cont. *anom.*, n, 31, *P. G.*, t. XLvin, col. 713, prirent le mot *vertus* pour un terme générique. Augustin croyait encore à l'identification probable des archanges et des vertus. *Enchir.*, 58, *P. L.*, t. xl, col. 259.

3- *Bang assigné à chaque ordre.* — Incertitude quant au nombre, incertitude également quant à la place à assigner à chaque ordre. Paul cite, d'une part, les trônes, les dominations, les principautés, les puissances, Col. t, 16. et, d'autre part, les principauté, les puissances, les vertus, les dominations. Eph., t, 21. Quel ordre adopter? quel rang fixer? On l'ignore. Saint Basile donne deux classifications qui diffèrent par le nombre et par la place des ordres. IV *Spir. Sancto*, xvi, *P. G.*, l. xxxn, col. 136, et *Ilumd.*, xv, l, *P. G.*, t. XXXI, col. 165. Saint Chrysostome prouve contre les anoméens que la nature de Dieu est incompréhensible à toute intelligence créée, même à celle des chérubins et des séraphins, Cont. *anom.*, l.6. *P. G.*, t. xlviii, col. 707; plus bas il ajoute les anges, les archanges, les trônes, les dominations, les principautés, les puissances et autres légions de vertus immatérielles. *Cunt, anom.*, il, 4, col. 711. Eusebe de Césarée, laissant de côté les chérubins et les séraphins, avait cependant compté neuf ordres angéliques, en introduisant dans la liste les esprits et les armées. *Praep. evang.*, vu, 15, *P. G.*, t. xxi, col. 557. Chrysostome compte lui aussi, neuf ordres et les range de la manière suivante : anges, archanges, vertus, trônes, dominations, principautés, puissances, chérubins et séraphins. In *Genes.*, homil. xv, 5, *P. G.*, t. lvi, col. 113. La liste s'allège ainsi des esprits, des cons. des armées, des élévations, etc. Arrêtée au nombre neuf par Chrysostome et Cyrille de Jérusalem, c'est celle qui va triompher avec le Pseudo-Denys et Grégoire le Grand, sauf à subir quelques modifications dans la place assignée à chacun des ordres angéliques.

4- *Le Pseudo-Denys.* — C'est, en effet, au Pseudo-

Denys que nous devons une théorie complète sur la hiérarchie céleste. Venu après les Pères, dont nous avons rappelé les opinions, il a imaginé une organisation du monde angélique, harmonieusement coordonnée selon une échelle descendante, qui va des séraphins* aux anges. La voici : tous les esprits célestes* sont de même nature et ne diffèrent que par la place qu'ils occupent. Or cette place leur a été assignée à raison de l'ordre sacré dont ils sont revêtus, de la science qu'ils possèdent, de l'action qu'ils exercent. *De Crl hier.*, m, 1, *P. G.*, t. m, col. 161. Cela ressemble, observe Pachymère, à la hiérarchie ecclésiastique. *Ibid.*, col. 173. Saint Maxime (580-662) affirme, dans son Commentaire, que le sentiment de l'Eglise était (de son temps que tous les anges n'appartiennent qu'à une seule essence. *De cxl. hier.*, v, *P. G.*, t. IV, col. 60.

Le but de la hiérarchie étant la ressemblance et l'union avec Dieu aussi étroites que possible, chaque ordre doit, selon sa capacité, réaliser l'imitation de Dieu, se faire le coopérateur de Dieu et prouver en soi-même l'efficacité de l'action divine. Quant à la pureté, à la illumination et à la perfection reçue de Dieu, chaque ordre en profite d'abord personnellement, puis les communique à l'ordre inférieur, celui-ci au suivant, et ainsi de suite jusqu'au dernier. *De cxl. hier.*, lit, 2, *P. G.*, l. ni, col. 165.

'Sans expliquer la raison d'être de chacun des neuf ordres, le Pseudo-Denys, d'après l'enseignement qu'il prétend tenir de saint Paul, se contente d'une description. Il les divise en neuf chœurs, et ce* neuf chœurs en trois hiérarchies superposées : la première plus rapprochée de Dieu, mieux inhérente et plus immédiatement unie à l'Être divin, se compose des *séraphins*, esprits brûlant de feu et d'amour, dont ils enflamment les autres; des *chérubins*, remplis de la science divine, qu'ils reflètent et dont ils illuminent les autres; et des *trônes*, dont le nom indique un état suréminent. *De cal. hier.*, vu, l. *P. G.*, t. m, col. 265. — La seconde, intermédiaire entre la précédente et la dernière, comprend les *dominations*, esprits libres de toute oppression qui, sans la moindre crainte servile, s'empressent auprès de Dieu, se tiennent incessamment à son service et dominent les autres esprits; les *vertus* qui, douées d'une forte et invincible virilité qu'elles manifestent dans tous leurs actes déiformes, empêchent toute diminution de la lumière divinement infusée et prêtent aux inférieurs la force qui leur est nécessaire; les *puissances* qui, incapables d'abuser tyranniquement de leur pouvoir et toujours invinciblement dirigées vers les choses de Dieu, prêtent aux autres leur bienveillant concours. — La troisième, plus éloignée de Dieu et plus rapprochée de l'homme, compte les *principautés*, les *archanges* et les *anges*, ceux-ci en relation immédiate avec les hommes.

Ces trois hiérarchies sont liées les unes aux autres par un point de contact entre le dernier ordre de l'une et le premier ordre de la suivante; et, dans chacune, l'ordre du milieu sert d'intermédiaire au premier et au dernier, à la manière d'un anneau dans une chaîne. *De cxl. hier.*, tx, *P. G.*, l. m, col. 257. Ces ordres, par situation hiérarchique, outre leurs perfections propres, possèdent éminemment celles des ordres inférieurs; et ceux-ci, sans pouvoir atteindre à la perfection des ordres supérieurs, s'appliquent cependant à l'imiter du mieux qu'ils le peuvent. Le premier ordre de la première hiérarchie est dans le voisinage immédiat de Dieu, et le dernier ordre de la dernière hiérarchie dans le voisinage immédiat de l'homme.

5- *Saint Grégoire le Grand.* — Saint Grégoire le Grand, pendant qu'il était apocrisiaire à Constantinople, a entendu parler de l'œuvre du Pseudo-Denys; mais il ne l'a lue ni dans le texte, car il ne savait pas le grec, ni dans une version, car il n'en parle que par oui-dire. In *Evang.*, homil. xxxvi, 12, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1251. Il sait qu'il

y a **neuf** chœrs d'anges. unis il les range dans **on** autre ordre. Esprit éminemment pratique beaucoup plus que métaphysicien. il ne les classe pas en trois hiérarchies. et. au lieu de scruter les propre tés ou les perfections intrinsèque» de chacun des neuf chœurs, il s attache de pn frence a indiquer le ministère extérieur qu'ils remplissent de **h** mride **Dieu**, soit dans le monde angélique lui-riême. soit **Lauprès du** genre humain. Lesneufdrachins de la paraliolle **lui** représentent les anges, divisé*» en neuf chœurs : anges, archanges, vertus, puissances, principautés, dominations, trônes, chérubins el séraphins; les anges **cl** les archanges. parce **qu** il **en** est question a chaque page dans l'Écriture; les chérubins et les séraphins, parce qu'ils sont nommés par les **prophète***; el les cinq autres, parce qu'ils se trouvent dans

Épîtres de saint Paul aux Éphésiens et aux Colossiens.
in Evang. homil. xxxiv, 6. 7, A L, L 1 x x v i, col. 12W,
ISO

La dilh'rence des vocables provient, non de la nature des anges, mais de la différence de leurs fonctions. Voici leurs fonctions : les anges annoncent les *minima*; les archanges les *summa*; les vertus accomplissent les miracles; les puissances tiennent en respect les esprits pervers et les empêchent de tenter l'homme au gré de leurs désirs; les principautés président aux bons anges, disposent de ce qu'ils ont à faire, dirigent les ministres divins qu'ils ont à remplir; les dominations dominent d'une manière transcendante la puissance des principautés; les trônes assistent aux jugements divins, servent de siège à Dieu, et sont les exécuteurs de ses décrets; les chérubins contemplent de plus près la clarté de Dieu, possèdent la plénitude de la science; »-I les séraphins, plus rapprochés encore de leur créateur. *ont un foyer incomparablement ardent et incandescent d'amour. *In Etang.*, homil. xxxiv, 9. 10. P. L., t. lxxviii col. 1231-1252. Toutes ces fonctions (les anges, de la plus infime à la plus haute, sont pour l'homme un exemple qu'il doit s'appliquer à reproduire dans sa vie; c'est la conclusion pratique que tire saint Grégoire le Grand de l'exposé qu'il vient de faire.

V. Sùot'R des anges. — Ou sont le» anges? Quel es leur séjour K Saint Ignace, dès le commencement du tr siècle, fait allusion au lieu qu'habitent les anges, τὰ τυχόμεσιχ ἀγγλ*χά. *Trail.*, v, *Pair. apost.*, édit. Funk, Tiibingue, 1883, t. t, p. 206. L'auteur des *Clementine** précise que, parmi les habitants des cieus, les anges occupent la partie inférieure. *Hunt. Clem.*, vin. 12, P G.. t. ri, col. 232. C'est dire que le ciel est le séjour dr» esprits angéliques et qu'une place spéciale, la dernière, γ est réservée aux auges du dernier ordre.

Or saint Hilaire parle de plusieurs cieux et dit que
 les anges sont dans le ciel premier et supérieur, désigné
 par le mot firmament, parce qu'il sert à soutenir les
 •aux supérieures. *In Ptal.*, cxxxv, 8, 9, P. L., t. ix,
 col. 773. Que ces eaux. supérieures au firmament, dési-
 gnent te* anges eux-mêmes, comme l'ont expliqué Ori-
 genr, Grégoire de Nysse, Augustin, *Ctmfr**.*, xm. 15.
 t8. P. L., I. xxxn, col. 852. et Grégoire le Grand. *In*
Ezvch., homil. v. I. x, 30. P. L., t. t.xxvi. col. 888, 987;
 ou simplement les eaux, d'après saint Basile, saint Epi-
 phane et -ainl Jérôme, peu importe. Ce qu'il y a de
 certain, c'est que Ton croit à l'existence de plusieurs
 crex. Combien ' Il serait téméraire d'en préciser le
 nombre, puisque l'Apôtre n'esl monté qu'au troisième;
 mais il est a croire» ob-ene saint Hilaire, que chmpw
 ord· angélique habite un ciel particulier. *In Ptal.*, cxxxv.
 tū, P. L. L IX. col. 774. Saint Ambroise affirme qu'il y
 ma an moire» trois, *Hejraem.*, n. 2. 5. 0. P. L., t. xrv,
 col- Пβ. 147; il pense qu'il y en a même sept, *ht*
pial., xxxvni. 17, P. L., t. xiy, col. IOW.

On imaginait, en effet, le firmament comme l'enveloppe du monde tern *tn* le m parant du monde *up* - **nr:r** ou Ion plaçait le Séjour des anges. Un croyait

même qu'il y avait plusieurs cieux superposés : d'où l'idée que chacun pouvait bien servir de demeure à chacun des ordres angéliques, ce qui rendait le nombre des cieux proportionnel au nombre des ordres angéliques. Mais comme celui-ci était incertain, l'autre l'était légalement. Saint Jérôme parle de plusieurs deux, *in hai.*, xi, 10. *P. L.*, t. xxiv, col. 109, et Philastre permet de croire sans crainte d'errer à l'existence de deux, de trois, de sept, *Æt.*, xciv, *P. L.*, t. xn, col. 1207. Saint Augustin, à propos du troisième ciel de l'Apôtre, dit »pie cela peut bien laisser supposer un quatrième, ou même, selon d'autres, davantage, sept, huit, neuf ou dix, *Dr Gen. ad lit.*, xu, 57, *P. L.*, l. xxxiv, col. 178; mais il avoue qu'il est bien difficile d'en connaître la nature, le nombre, la différence des habitants et la manière dont s'y chante incessamment un seul et même hymne en l'honneur de Dieu. *In Psal.*, xxxn. G, *P. L.*, t. xxxvi, col. 288. Saint Cyrille de Jérusalem dit : < Ce ciel que nous voyons est inférieur au second, celui-ci au troisième; car c'est jusque-là que l'Écriture nous permet d'aller. Mais il en est d'autres. » *Cat.*, vr, 3, *P. G.*, t. xxxii, col. 51. Aussi assigne-t-il un ciel particulier à chaque ordre angélique; car il place les anges dans le premier ciel, les esprits plus élevés dans le second et le troisième; puis il ajoute : « Montez, si vous le pouvez, jusqu'aux trônes, aux dominations, aux principautés, aux puissances, » donnant à entendre par là que chacun de ces quatre ordres occupait un ciel spécial, comme les premiers célestes. *Cat.*, xi, II; xvj, 23, *P. G.*, t. xxxin, col. 70\$, 99.

Origène avait déjà remarqué qu'aucun passage de l'Ecriture ne fait meritiore de sept cieux pas plus que d'un nombre déterminé. *Cont. Cels.*, V, 21, 23. *P. G.*, t. xi, col. 1321-1328. Saint Chrysostome se demanda comment on pouvait affirmer la pluralité des cieux, car on ne l'avait pas apprise dans l'Ecriture et ce ne pouvait être qu'une induction d'origine purement humaine; quant à lui, il se prononça pour un ciel unique. *In Gears.*, homil. IV, *P. G.*, t. un, col. 12.

Mais d'une part» le dialogue, au jour de l'Ascension, entre les anges du ciel et ceux qui accompagnaient Jésus-Christ, Grégoire de Nysse, *In Ascens., P. G.*, t. XLVI, col. 693; Chrysostome, *Hebr.* homil. vi. *P. G.*, t. i, col. 59; *In Aicens., P. G.*, t. i., col. V»3; et, d'autre part, le rôle assigné à certains anges dans le monde, sur la terre et auprès des hommes, obligèrent les Pères à admettre que le ciel ou les cieux n'étaient pas le séjour exclusif des anges.

VL Ministère DES AN4.I s. — Il était universellement admis que les esprits célestes forment la cour du l'rrs-Haiit. contemplent la beauté de Itieii, jouissent de la vision IM>lili<pie, chantent des cantiques, répètent le *trisagion* et sont au service de Dieu, toujours prêts à exécuter ses onire». Mais quelle est la nature de ce ministère? en quoi consiste-t-il9 jusqu'au s'étend-il?

Z. LES 4.TG?S O!GT-P9 PHIS P\HT \ A4 rH^ATIOS PU
MOVnK ETA LA ntibEaPI Pr\ DU GEXHK //Z/U4Z.V? — La
question avait son importance parce que, depuis Simon
le Magicien, et à sa suite, smon avec les mêmes argu-
ments, du moins avec des arguments tout aussi spécieux,
les gnostiques avaient complètement défiguré les dogmes
chrétiens de la c'n'ation, de l'incarnation rt de la ré-
demption. Li matière •■tant, à leurs yeux, chose essen-
tiellement mauvaise. Dieu, essentiellement bon, na pu
s'en occuper en personne, ni pour la errer, ni pour l'or-
ganiser; ç a été l i'uvre des éons. du demiurge; de meme
pour racheter l'élément divin égaré dans la matière.
Dim ne (x)u'ail pas intervenir; l incarnation, au sens
chrétien, repugno à la gnose, parce qu'elle implique le
contact impossible dr l'infini el du fini, du bien cl du
mal. de l'esprit et de la maliens en consequence. ll»
h-sus de l'Evangih» n a été qu un instrument et un ngisque,
dont le vrai Sauveur l'con Christ, s'est servi en l habi-

Lint pa* <igècernent jusqu'au moment de h parton ou il l'a quitté pour le Liïs m r clouer â la croix.

Les premier* Pên*s eurent a réfuter ces extravagance*; parmi tant d'autres points sur lesquel» ils durent faire porter l'effort de leurs réfutations ils insistèrent «or la création, œuvre exclusivement divine, *»ur l'incarnation el la redemption, que le Fils de Dieu, Dieu lui-même, est venu accomplir en prenant la n'alité de la nature humaine el en versant son sang sur ta croix. Ce fut l'objet des principaux travaux de saint Justin, *Dial. a ce Tryphtm*; «le saint Irénée, *Cont. /i<r.*; dr Cl'ment d'Alexandrie, de Tertullien, *Apolog. adv. Marc.*, etc ; de saint Hippolyto, etc. Saint Augustin refuse expressément aux anges aucun pouvoir de créer. *De Gen. nd ht.*, ix, 15, 26, *P. L.*, t. xxxix, col. 4U3; *De civit. Dei*, xii, 21, 25, */'. L.*, l. xi.i. col. 373, 37i.

//. o.vr-n.s nBMPU » Aurnrs ministères oaxs le MONbK 8ENSIDt.Bÿ — Mais si les anges n'ont eu aucune part à ces grandes œuvres exclusivement divines, on admettait volontiers que c'est par eux que Dieu avait donné la loi et la révélation mosaïques au peuple juif. Act., vu, 53; Gal., ill, 19; Ilebr., π, 2. D autre part, comment concilier c«s deux textes : *Millia mdliurn ministrabant Ei ct decies millies centena millia assistebant Ei*, Dan. vn, 10, et *Nonne unifies sunt administratorii spiritus, in ministerium missi proptereos qui hereditatem capient salutis*, Hebr., i, l »? Tous les anges sont-ils envoyé-s en mission par Dieu ou n'y en a-t-il que quelques-uns? L'opinion généralement admise fut que tous les anges sont ou peuvent être envoyés en mission mu Dieu; car c'est là le propre de leur nature. Anteur des *Questions aux orthodoxes*, q. xxx. /*. G., t. XL col. 1277; Eusèbe de C.ésarée, *Prtep. evang.*, An, 16, *P. G.*, t. xxi, col. 553; *Dem. evang.*, ni, *P. G.*, t. XXII, col. 193; Athanam», *Cunt, arian.*, orat, m, 12. P G., l. xxvi, coi. 348; Grégoire de Nysse, *Cont. Eunom.*, I, *P. G.*, t. xiv, col. 368; Jérôme, *In Isai.*, \g, 6. *P. L.*, xxiv, col. 96. Saint Ambroise, *De Spir. Sancto*, i, 10, Zl E., t. xvi, col. 731. el Cyrille d'Alexandrie. *In Isai.*, i, oral, iv, 6, *P. G.*, l. ixx.-coL 181, n'en exceptent même pas les séraphins. Saint Gregoire de Na'ianze les appelle tous ministries de la volonté de Dieu pour vaquer aux fonctions qu'ils ont â remplir sur h terre,)tmupY<t Htiou 0»)y, uat oç, *Oral.*, xxvni. 31, *P. G.*, t. xxxvi, col. 72: saint Chrysostome les appelle tous serviteurs de Dieu comme les prophetes, ομύόου/οι. *In Hebr.*, l. 1, *P. G.*, t. I.XIII, col. II. Daf<ès TliéOdoret, ils doivent remplir les divers ministères qui leur sont confié*, quand la volonté divine les envoie au secours du genre humain. *Gr.rr affert. cur.*, Ill, *P. G.*, t. lAXXlii. col. 892. Dignes, dit saint Basile, à raison do leur sainteté, de se tenir aussi près que possible du trône de Dieu, les anges doivent être disposés à non* faire pari do leur ministère, comme cola est raconté du séraphin auprès d'Isaïe. Zn *liai.*, vi, 183, *P. G.*, l. xxx, col. 123. Et Didyme, d'après la traduction de saint Jérôme, a écrit : *Et pronuntians de omnibus inrisibilibus creaturis ail.* S. Paul, Ilebr .1, 1\$, *casdeni rue administratores spiritus*. Car elle* ont rela de commun qu'elles peuvent être envoyées, mew-rum consm les. *De Spir. Sancto*, *P. G.*, t. XXXIX, roi. 1016.

Ici, !< Pseudo-Dcnys heurte de front le sentiment général des Pères. Sans doute, à prendre h» mot ange j» sens étymologique d'envoyé, on peut l'appliquer indistinctement à tou* le* ordres. *De cri hier.*, vi, 1, *P. G.*, t. m, col. 196. Mais, a proprement parler, on no doit l'appliquer qu'aux archanges et aux anges pour indiquer leur mini-lère ad extra. Cependant comme la connaissance des mystères divins que les anges et les archanges annoncent ne leur vient que d'une communication faite par les ordres supérieurs, celte comrnuliGiUon ad intra. qui fait circuler d'un ordre â l'autre l'illumination qui part de Dieu, suffit pour permettre

d'appeler anges !<« ordres supérieure, d'autant plu* qu ils possèdent éminemment tout ce qui appartient iu x ordr» s inférieurs. *Hod*, cot. Or comme la première hiérarchie cM continuellvmrnt et pour toujours inhérente â Dieu, *Decxl. hier.*, vi, 2, et comme ers prv-mirres essences -e trouvent placées dans h vestibule même de la divinité, *dnd.*, vu, 2, il s'ensuit qu'elles ne sauraient être employ... > à un ministère extérieur. Cela paraît contraire au texte de l'Épltre aux Hébreux; mais le Pseudo-D< hys le passe sons silence. Ceh paraît è*galement contraire à l'acte du séraphin qui purifie tes Irvfvs des prophètes; mai* le Pseodo-Denys rô*out h difficulté, en dbant : I- que cet ange nT-tait pu* nullement un séraphin, mai* un ange de l'ordre inférieur appelé e*;raphin *nupun^ce*, *ibid.*, Xlii, 2; 2' on bim que c'était réellement un <*nphin agissant, nnn personnellement, mais par l'intermédiaire d un ange de l'ordre inférieur, auquel il en avait donné l onlre, *ibid*, xm, 3; de toile sorte, remarque Cordier, qu il n'y a, au sentiment du Pseudo-Denys, de vraiment *m.nstmh*s* et sans minion extérieure, que h-s quatre premiers ordre*. *Hod*, col. 307.

Saint Grégoire le Grand n'a pa* eu recours à un tel eflort d'exégèse. Pour lui, *gui minima nuntiant, angeli*; (*pu vero summa, archangeli...* /Z» *adm nistrant Deo gui ad nos nuntianda exeunt... ad explenda officia nuntiorum veniunt. In Et ang.*, homil. xxuv, 8. 12. 18, *P. L.*, t. lxxvi. coi. 1250.1251. *Sed gma in quibusdam Scripturo*, locis quosedam per Cherubim, guxdam rem jier Seraphim agi didicimus, utrum per hxc faciant an p<*r subjecta agmina agantur... nos affirmare nnh-mus. Ibid., co\ 125VI255.* Mais il tient pour certain que les deux ordres inférieurs reçoivent des missions *ad extra*, que les autn s (a/i*i alios mittunt*) en reçoivent *ad intra*, el que ceux qui sont envoyés en mission extérieure n'en continuent pas moins à jouir de la virion K-atitique. *Ibid.*, et *Mor.*, xvn, 18, *P. L.*, t. lxxvi. col. 2Û; *Mor.*, il 3. *P. L.*, t. lxxv, col. 556.

tn. MISSIONS royFIFES AUXANGKS DANS IB MONMC — Quelles sont donc les misions dont peuvent être cliargé* les anges en dehors du inonde ang- lique? — Les Père* placent sous h surveillance el la conduite des anges le monde de la matière inorganique et animée, les astres, la Urre, les éléments, tes phénomène* météorologiques, les plantes, lrs animaux, les nations, les peuples, l'homme.

I» *Le monde rn général.* — D'après saint Justin, les anges sont clwrgés du soin de tout ce qui est sous le ciel, .IpoL, n, 5, *P. G.*, l. vi.cuL 132; d'après Athénagore, ils exercent leur pouvoir autour de b matière, Z.#-q., 2k *P. G.*, t. vi, cul. 915. Hermas met un ange partout, dans le monde, *Simd.*, vin. 3, *P. G.*, t. ir. col. 97 i; auprès de chaquem'ature, Tu., II!, i; auprès des !*êlrs, Γύ., ΠΤ, *ibid.*, col. 992, 911. H en donne unaux néophytes, Tb., in, 5, col. 9(β; â ceux que Dieu a confiés â son Fils» *Smid.*, v. 6; â tou! homme, car il déclare que chacun en a deux : l'ange de la justice et l'ange de l'iniquité *Mand.*, vi, col. 928. Origine prétend qu'il y en a qui président aux éléments, à l'air, au feu, etc.. *In Jcr.*, homil. x. 6, *P. G.*, t. Xlii. col. 365; d'autres, â h nais-sinoc des animaux, â la croissance dos plante*, etc i'ohI. *Crh.*, vm, 57. *P. G.*, t. xi, col. HUH; *In Num.*, homil. xiv, 2. *P. G.*, t. xu, col. 680; *Jn Jos.*, homil. xxiii.3, *P. G.*, t. xn. col. .U7. Epiphane cite les nuées, la pluie, la neige, la grêle, la glace, le chaud, le froi L les éclairs, le tonnerre, les saisons, etc., parmi les choses soumises à un ange. *Dr mens, et pond.*, 22. *P. G.*, t. XLIII, col.276. Chryeostomc dit que k's anges gardent l'univers, les nations, les créatures inanimées, le soleil, la lune, h mer, la terre. Dans Pholius, *P. G.*, t. civ, cul. 26\$. D appr> Augustin, le monde entier, *Dr lib. a. b.*, HL 32, *P. L.*, t. XXXII, col. 1287; toute vie sans raison, *Dr Gen. ad lit.*, vin. 45, *P. L.*, t. xxxiv, col. 390; toute chose

visible, *De div. qu. vst.*, q. LXXIX. *P. G.*, t. xi, col. 90, sont soumis aux anges. — Il en est cependant qui semblent restreindre cette mission universelle des anges; tels Basile, *Cont. Eunom.*, i, *P. G.*, t. xxix, col. 656, et Grégoire de Nazianze, *Orat.*, xxvni, 31, *P. G.*, t. xxxvi, col. 72. Mais, seul, saint Jérôme s'insurge contre cette théorie empruntée au Pseudo-Énoch. Pour les animaux, dit-il, il suffit d'une dispensation générale qui règle leur vie au cours des choses... Il est absurde d'amoindrir la majesté divine jusqu'à faire entrer sa providence dans le même détail de ce qui naît ou meurt de mouches à chaque instant de la journée... On doit condamner comme extravagant ce livre apocryphe, où il est écrit qu'un ange est commis à la garde des reptiles, *In Habac.*, I, 14, *P. L.*, t. XXV, col. 1286.

2* *Let nations.* — Il est donné, d'après les Septante, que, lorsque Dieu divisa les nations et sépara les fils d'Adam, il fixa le nombre des peuples d'après celui des anges. Peut-être, xxxn, 8, et d'après Daniel, x, 13, que Michel luttait contre le prince du royaume des Perses, on en conclut qu'un ange présidait à la destinée des nations. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, vi, 17, *P. G.*, t. ix, col. 389; Origène, *In Gen.*, ix, 3, *P. G.*, t. xn, col. 213; Basile, *In hie.*, x, 210, *P. G.*, t. xxx, col. 540; *Adv. Eunom.*, in, 1, *P. G.*, t. xxxix, col. 656; Grégoire de Nazianze, *Poem. dogm.*, vu, 13-26, *P. G.*, t. xxxvn, col. 410; Cyrille d'Alexandrie, *Cont. Jul.*, IV, *P. G.*, t. i, xxxvi, col. 680; Théodore, *In Dan.*, x, 13, *P. G.*, t. i, xxxxi, col. 1496; Augustin, *In Psal.*, lxxxviii, 3, *P. L.*, t. lxxxvn, col. 1121.

Il est dit de Cyprien, *Dent. evang.*, iv, 10, *P. G.*, t. xxn, col. 272, 277, qu'il croit que les anges des nations, voyant qu'ils ne pouvaient s'élever au culte de l'invisible, leur auraient persuadé de prendre pour objet de leur culte des choses visibles, telles que le soleil, la lune et les étoiles, seul moyen de leur donner une certaine connaissance du créateur. Cette opinion bizarre dépend, vraisemblablement, d'un passage mal compris de Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, II, *P. G.*, t. ix, col. 333, auquel fait allusion Origène, *In Joan.*, ii, 3, *P. G.*, t. xiv, col. 112, 113, et d'après lequel le culte des astres empêcherait les hommes de tomber dans l'athéisme complet et les mettrait, en tout cas, au-dessus des vulgaires idolâtres. Quoi qu'il en soit, elle est implicitement condamnée par le Pseudo-Denys qui, avec l'ensemble des Pères, dit que les anges n'ont été placés à la tête des nations que dans le but de leur amener la connaissance et au culte du vrai Dieu. *De ciel. hier.*, ix, 2, *P. G.*, t. m, col. 10.

Selon Origène, ce n'est qu'au moment de la dispersion que Dieu donna un ange au peuple et se réserva Israël. *In Gen.*, homil. ix, 3, xvi, 2, *P. G.*, t. xn, col. 213, 2*8. Cet ange devait guider la nation, recueillir dans son sein comme premiers les hommes les meilleurs par leurs mérites et leurs vertus, pour leur présenter Dieu au jour du jugement, *In Num.*, homil. xi, I, *P. G.*, t. xn, col. 619; mais pliant sous le fardeau, et inférieur à sa tâche, il aurait été relevé de sa fonction par le Christ. *In Luc.*, homil. xn, *P. G.*, t. xm, col. 1829.

Il est aussi question de l'ange des cités dans Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, 17, *P. G.*, t. ix, col. 389; Grégoire de Nysse, *In Cant. cant.*, homil. XII, *P. G.*, t. xlv, col. 1033; Grégoire de Nazianze, *Poem. dogm.*, vu, 25, *P. G.*, t. xxxvn, col. 410. Origène parle également de l'ange des Églises. « Je ne doute pas, dit-il, que des anges assistent à notre réunion, non seulement en général à toute l'Eglise, mais encore à chacune en particulier. D'après la raison et selon l'Écriture, ils se réjouissent et prient avec nous. Et parce qu'ils sont présents dans l'Église, dans celle-là seule qui le mérite et » « du Christ, il a été prescrit aux femmes qui prient d'avoir la tête voilée. » *In Luc.*, homil. xxi, *P. G.*, t. xm, col. 1863. Voir aussi *In Luc.*, homil. xm, *P. G.*, t. xm, col. 1831, et *In Num.*, homil. xx. 3. *P. G.*, t. xu,

col. 733. Basile, *In Isai.*, i, 16, *P. G.*, t. xxx, col. 208; *Epist.*, cccxxviii, *P. G.*, t. xxxn, col. 889; Grégoire de Nazianze, *Orat.*, xlii, 9, *P. G.*, t. xxxvi, col. 469 et 492; Cyrille d'Alexandrie, *In Joan.*, vi, *P. G.*, t. lxxxiii, col. 1021; Hilaire, *In Psal.*, cxxix, 7, *P. L.*, t. ix, col. 722; Ambroise, *In Psal.*, cwm, serin, l. 9, *P. L.*, t. xv, col. 1203; Jérôme, *In Matth.*, xviii, 10, *P. L.*, t. xxvi, col. 130. Enfin Tertullien parle de l'ange du baptême, *De bapt.*, v, *P. L.*, t. i, col. 206, et de l'ange de la prière. *De oral.*, xvi, *P. L.*, t. i, col. 1174.

VU. L'ange gardien. — Chaque homme a-t-il un ange gardien? Oui, pensaient la plupart des païens. Or, à entendre les Pères nous parler très souvent d'un tel ange, de son intervention dans la vie humaine, de sa protection et de son aide, de son rôle d'intermédiaire entre l'homme et Dieu, offrant à Dieu les prières de l'homme et portant à l'homme les bienfaits de Dieu; à lire les titres qu'ils lui donnent de gardien, de compagnon, de pédagogue, de précepteur, de pasteur et d'évêque, il semble que le doute ne soit pas possible: les Pères ont admis l'existence d'un ange gardien pour chaque créature humaine. Nous avons déjà vu les témoignages de saint Justin et d'Hermas; nous pouvons y ajouter celui de Clément d'Alexandrie; c'est une croyance qu'il partage, puisqu'il cite en sa faveur des passages d'Orphée et de Ménandre, *Strom.*, v, 14, *P. G.*, t. ix, col. 133, 189, 192, bien que plus bas il la formule d'une manière dubitative. *Strom.*, vi, 17, *P. G.*, t. ix, col. 389. Origène est très affirmatif. « Les anges des petits, qui ont donné leur nom à l'Eglise, voient la face du Père, dit-il, tandis que les anges de ceux qui ne sont pas de l'Eglise n'osent lever leur regard vers Dieu. » *In Luc.*, homil. xxxv, *P. G.*, t. xm, col. 1890.

Origène, étudiant le rôle des anges auprès de l'homme, croit d'abord que c'est aux anges qu'est dévolu le soin d'introduire l'âme dans le corps, en tant que ministres de Dieu, mais sans prétendre trancher une question d'un examen si délicat et si difficile, *In Joan.*, xm, 49, *P. G.*, t. xiv, col. 490; il croit ensuite qu'un ange préside *probablement* à la sortie de l'âme du corps qu'elle animait, *In Joan.*, xix, 4, *P. G.*, t. xiv, col. 554 (Philastrius aussi, *Hær.*, cxxiv, *P. L.*, t. xn, col. 1249); et *sûrement* à son introduction dans la gloire, *In Sum.*, homil. v, 3, *P. G.*, t. xn, col. 606, Lazare ayant été conduit par les anges dans le sein d'Abraham, *In Levit.*, homil. IX, 4, *P. G.*, t. xn, col. 512; il croit enfin, ce qui n'est que l'application de sa fausse théorie sur l'état actuel des anges, qu'au jugement dernier les anges gardiens comparaitront avec leurs protégés pour qu'il conste à qui incombe la responsabilité des fautes humaines, *In Num.*, homil. xi, 4, *P. G.*, t. xn, col. 647, et qu'ils seront récompensés de notre persévérance ou châtiés de nos défaillances. *In Num.*, homil. xx, 14, *P. G.*, t. xn, col. 7*6.

Mais il y a encore pour l'homme la naissance et la vie. Or Origène se pose la question de savoir si l'homme a un ange gardien dès sa naissance ou dès son baptême. Il cite des textes scripturaires en faveur des deux opinions. Mais il en signale une troisième, qui est la sienne, car elle découle de ses principes, d'après laquelle l'ange, commis à la garde de l'homme dès sa naissance, a pu être un ange mauvais, qui s'est ensuite transformé des le baptême de son protégé, et est ainsi devenu l'un de ceux qui voient toujours la face du Père céleste; de sorte que la prédestination de l'homme à la foi, son baptême, sa sainteté, semblent être la cause au moins occasionnelle de la transformation et même du salut de l'ange gardien, *In Matth.*, xm, 27 et 28, *P. G.*, t. xm, col. 1165 *q. De plus, après avoir affirmé que tout homme, sans distinction, a un ange gardien, il semble ne plus accorder ce privilège qu'aux seuls baptisés: *Adest unicuique nostrum etiam minimis qui sunt in Ecclesia Dei, angelus bonus, angelus Domini, qui regat, qui moneat,*

qui gubernet, qui pro actibus nostris corrigendis et miserationibus exposcendis, quotidie videat faciem Patris, qui in cadis est, In Num., homil. xx, 3, *P. G.*, t. xn, col. 733. ou seulement aux convertis, *Cont. Cris.*, v, 57, *P. G.*, t. Xi, col. 1272; aux fidèles *De prine.*, I. II, c. x, 7, *P. G.*, t. xi, col. 210; aux chrétiens qui se conduisent bien, c'est-à-dire aux justes, aux saintes, qui doivent être sauvés, *In Ezech.*, i, 7, *A. G.*, t. xm, col. 674; *In Num.*, homil. v, 3, *P. G.*, I. xn, col. 666; d'où cette conclusion que les non-baptisés, les infidèles et les chrétiens pécheurs n'ont pas d'ange gardien. Enfin il admet que le monde et l'homme ont en même temps un démon et un ange. *De prine.*, I. III, c. ii, 4, *P. G.*, t. xi, col. 309-310; *In Jas.*, homil. xxm, 3, *P. G.*, I. xn, col. 937; *In Luc.*, homil. xxi, xxxv, *P. G.*, t. xiv, col. 1829; *In epist. Rom.*, i, 18, *P. G.*, t. xiv, col. 866.

Sur la plupart de ces points, qui n'avaient pas été tranchés par l'autorité ecclésiastique et ne se trouvaient pas dans la règle de foi, Origène s'est trompé. Il a subi l'influence des idées platoniciennes, du Pseudo-Énoch, du Pseudo-Barnabé, d'Hermas; mais il n'a engagé que sa responsabilité personnelle; ces problèmes se présentant à son esprit, il les a résolus comme il a pu, en prenant soin de déclarer qu'il ne prétendait pas à l'infailibilité et qu'il ne donnait pas le fruit de sa pensée comme un dogme défini. Mais ses téméraires spéculations, sans s'imposer dans leur ensemble, furent loin de passer inaperçues.

Les Pères, en général, se bornent à indiquer le rôle de l'ange gardien. Pour Eusèbe de Césarée, l'ange gardien est un tuteur et un curateur, *Dem. evang.*, iv, 6, *P. G.*, t. xxii, col. 268; pour Hilaire, un intermédiaire qui préside aux prières des fidèles et les offre à Dieu par le Christ Sauveur, *In Matth.*, xxm, 5, *P. L.*, t. ix, col. 1020; pour Basile, un aide pacifique, un compagnon de route, *Epist.*, xi, *P. G.*, t. xxxn, col. 273; pour Grégoire de Nazianze, un guide, qu'il demande au Christ, pour être à l'abri des dangers du jour et de la nuit, pouvoir rentrer sain et sauf et obtenir une fin heureuse, *Poem. dogm.*, xxxvi, 20-25. et *Poem. de seipso*, ii, 5-8, *P. G.*, I. xxxvn, col. 519, 1020; pour Grégoire de Nysse, un bouclier semblable à celui qui entoure et protège la tour, *In Cant. rant.*, homil. vii, *P. G.*, t. xuv, col. 933; pour Simeon Métophraste, un mur d'enceinte opposé de tous côtés aux assauts de l'ennemi, *b'erm.*, vu, 2, *P. G.*, I. XXXII, col. 1198; pour l'auteur des *Dialogues* attribués à saint Césaire, un médecin qui cautérise les plaies, un agriculteur qui arrache les mauvaises herbes, un vigneron qui prend soin de la vigne, *Dial.*, i, q. xi, IV, *P. G.*, t. xxxviii, col. 913; pour Cyrille d'Alexandrie, un précepteur qui nous enseigne le culte et l'adoration que nous devons à Dieu, *Cont. Julian.*, IV, *P. G.*, t. LXXVI, col. 689. En un mot, c'est l'ange gardien, tel que nous le connaissons, toujours prêt à nous défendre, à nous protéger, à nous conduire, à nous conseiller, etc.

Mais, à li suited Origène, saint Basile, *In Psal.*, xxxm, 5; xi, viii, 9, *P. G.*, t. xxix, col. 363, 453; *Cont. Eunom.*, III, I, *P. G.*, I. xxix, col. 656; saint Cyrille d'Alexandrie, *De adorai. in Spir.*, iv, *P. G.*, t. i, xvi, col. 314, 326; *In Genes.*, iv, 4, *P. G.*, t. i, xix, col. 190; *In hai.*, I, or. ii, iv, *P. G.*, I. IXX, col. 151. et Siméon Métophraste, *Serm.*, vi, 2, *P. G.*, I. XXXII, col. 1198. limitent la faveur de l'ange gardien aux fideles, exclusivement. Cette restriction ne se trouve ni dans Tertullien, *De anima*, 37, *P. L.*, t. n, col. 713; ni dans l'auteur des *Questions aux orthodoxes*, q. xxx, *P. G.*, I. vi, col. 1277, ni dans Grégoire de Nysse, *Ita Moysis*, *P. G.*, t. xi, iv, col. 337, ni dans Theodoret, *In Grues.*, c. III, *P. G.*, t. lxxx, col. 81. Saint Chrysostome semble lui être favorable, *In Matth.*, homil. MX, 4, *P. G.*, t. LVIII, col. 579; *In Col.*, homil. ni, 3, *P. G.*, t. i, xn, col. 322; mais sa pensée est que tout homme a un ange gardien; elle ressort du langage qu'il tient. *De laud. S. Pauli*, homil. vi, *P. G.*, t. L, col. 309;

In Act. Apost., homil. xxv, *P. G.*, t. lxx, col. 201; *In Hebr.*, homil. xiv, *P. G.*, I. LXIII, col. 116.

Parmi les Pères latins, saint Augustin enseigne que les anges ont une action sur la vie sensitive, sur toute volonté. *De Gen. ad htt.*, vi, 23, 44, *P. L.*, t. xxxiv, col. 390; sur les puissances aériennes, *In Psal.*, an, serin. iv, 9, *P. L.*, I. xxxvn, col. 1385; sur les anges étrangers à Israël, *In Psal.*, Lxxvni, nrm. i, 3, *P. L.*, t. xxxvn, col. 1121; qu'ils agissent comme intermédiaires et ministres de Dieu, *De cio. Dei*, vi, 30, *P. L.*, t. xli, col. 220; mais quant à dire quel est leur mode d'action, il avoue l'ignorer. *De Gen. ad lit.*, ix, 16, 29, *P. L.*, t. xxxv, col. 105. On a prétendu, qu'à cause de sa théorie sur la grâce, grâce portant au bien par un attrait irrésistible saint Augustin n'avait admis de la part des anges auprès des hommes que des messages passagère, transitoires, n'indiquant aucune relation privée et permanente; et on a signalé certains passages de ses œuvres qui semblent, en effet, permettre de le conclure: *De civ. Dei*, vi, 30, *P. L.*, I. xli, col. 220, et *In Psal.*, LXII, 6, *P. L.*, t. xxxvi, col. 751. Cependant, bien que nulle part on ne trouve l'affirmation catégorique que tout homme a un ange gardien, il est difficile de nier qu'elle ne se dégage de l'ensemble de sa doctrine. Il nous apprend, en effet, que du sein du bonheur ils veillent sans cesse sur nous pendant notre terrestre pèlerinage, *In Psal.*, LXII, 6; qu'ils offrent nos prières à Dieu, *In Psal.*, Lxxvni, 1, *P. L.*, t. xxxvi, col. 1099; qu'ils nous sont envoyés, *De cir. Dei*, ix, 23, 3, *P. L.*, t. XLI, col. 276; qu'ils nous aident, *De div. q.uest.*, q. lxxvii, *P. L.*, t. xi, col. 69; que le précepte concernant l'amour du prochain n'a garde aussi ces esprits à *quibus tanta nobis misericordia impenduntur officia*, *De dort. christ.*, i, 30, 33, *P. L.*, t. xxxiv, col. 31; enfin qu'ils sont chargés de restituer notre âme à Dieu, *Collai. cmn Max.*, 9, *P. L.*, t. xlii, col. 727. Il n'est tel langage ne permet pas de ranger Augustin parmi ceux qui refusent à l'homme un ange à titre personnel et permanent.

Quoi qu'il en soit, saint Jérôme a parlé clairement quand il a dit: *Magna dtgndas aniniam ut unaquæque habeat ab ortu nativitatis in custodiam. >ui angelum delegatum!* *In Matth.*, xvi, 10, *P. G.*, t. xxvi, col. 130. Et Cassien, qui a été son disciple et le disciple de saint Chrysostome, n'est pas moins formel. *Coll.*, vi, 17; xii, 12, *P. L.*, t. xlix, col. 750, 929. Il n'avait pas à sauver la doctrine des anges gardiens: il n'a été qu'un écho de renseignement de ses maîtres et de la croyance de son temps.

Signalons, avant de terminer, l'opinion de saint Basile, d'après laquelle l'ange gardien fuit le pêcheur comme l'alielle fuit la fumée, *In Psal.*, xxxix, 5, *P. G.*, I. xxix, col. 363; opinion qui fut aussi celle de saint Jérôme, *In Jeem.*, XXX, 12, *P. L.*, t. xxiv, col. 869? et de Stméon Métophraste, *Scrm.*, vi, 2, *P. G.*, t. xxxn, col. 1197. Signalons également celle de saint Ambroise d'après laquelle Dieu nous prive quelquefois de notre ange gardien pour nous laisser combattre seuls, *In Psal.*, xxxvn, 43; xxxviii, 32, *P. L.*, t. xiv, col. 1031, 1054; et enfin celle d'Hermas qui donne à chaque homme un ange bon, ou de justice, et un ange mauvais, ou d'iniquité, *Mand.*, vi, 2, I, *P. G.*, t. n, col. 928, opinion que nous retrouvons dans saint Grégoire de Nysse, *De vita Moysis*, *P. G.*, t. xi, IV, col. 337, 310, et dans Grégoire, *Coll.*, vi, 17, *P. L.*, t. xlix, col. 780.

Nous avons déjà vu que le Pseudo-Denys met la troisième hiérarchie, et plus spécialement le dernier ordre, celui des anges, en relation avec le monde: il l'appelle, en effet, *πριχόσμιοζ*, et dit que les anges sont à la tête de chaque nation, *xxO'* (*χχστον* *Pio*, *Decal. hier.*, ix, 2, 3, 4, *P. G.*, t. ni, col. 260, 261, en relation avec les hiérarchies humaines. *τιΓ άνωρωπια* *hpap/tx.*; *Ibid.* La loi a été donnée par les anges, quant à nos pères, ceux d'avant la loi et ceux d'après, les anges les condui-

Soient À Dieu, soit on leur exposant ce qu'ils avaient à faire, en les retirant de l'erreur et de la vie profane pour les remettre dans la voie droite de la vérité, soit en leur manifestant les ordres sacrés, les visions voilées des mystères suprasensibles ou quelques-unes des divines prédictions, ou encore le mystère divin de l'humanité de Jésus. *De cæl. hier.*, iv, 2, », *P. G.*, t. m. col. 180, 181. Mais y a-t-il « n'ange particulièrement chargé de remplir auprès de chaque homme le rôle que le dernier ordre de la hiérarchie céleste remplit auprès des peuples en général ? Le Pseudo-Denys n'en parle pas, bien qu'il signale telle ou telle mission spéciale.

Connue le Pseudo-Denys, *nnICreguire le Grand parle de la mission des anges, du leur rôle auprès des hommes en général. mais il est muet sur la question de l'ange gardien. Quel que soit le motif de ce silence, il ne saurait infirmer l'enseignement de l'Evangile et de la tradition.

MU. Cl. I. TF des anges. — On lit dans la *Histoire de la littérature chrétienne*, t. Ht. p. 550 (18118), article *Ingétotogic*. par M. I. Tunnel, cette phrase : « Pendant le > cinq premiers siècles, les docteurs réprouveront tout culte des anges * Est-ce exact ? Nous ne le pensons pas, et voici pourquoi.

Saint Paul avait mis les Colossiens en garde contre la religion des anges. *Col.*, il, 18. Il condamnait avec raison la * tendance* d'origine juive ou païenne qui portaient les esprits vers un culte exagéré, superstitieux, idolâtrique, des anges. Après lui, les Pères durent s'appliquer à conjurer les dangers de la gnose, qui, en introduisant dans la théogonie des séries d'éons, leur attribuaient des rôles fantastique*, capables de mettre en péril la foi des simples; ils eurent aussi à prémunir les gentils convertis contre l'éventualité possible d'un retour au faux culte des génies. Aussi, toutes les fois qu'ils traitent du culte, ont-ils soin de spécifier que les anges* sont exclus de celui qui n'est dû qu'à Dieu. Mais leur réserve prudente, sur la manière dont on peut honorer ces esprits et les anges, ne permet pas d'affirmer qu'ils réprouvèrent tout culte des anges,

Euclide, saint Justin, pour prouver que les chrétiens ne sont pas des athées, signale le culte qu'ils rendent au Père. au Père, *l'année des anges*, et à l'esprit prophétique / *Apol.*, vi, *P. G.*, t. vi, col. 336. Athénagore, ap. lui-même comme lui, repousse la même accusation d'athéisme. *Legal.*, x, *P. G.*, t. vt, col. 909. Eusèbe de Césarée constate le culte des anges. Il existe, écrit-il, au service de Dieu des serviteurs puissants, des vertus qui sont des ministres, et, bien que nous ne leur rendions un culte convenable, *κατὰ προσήχον τιμῶντι*, c'est Dieu * qui nous adorons. *Præp. evang.*, vu. 15, *P. G.*, t. xxn. col. 553. Parmi les esprits célestes, plusieurs, grâce à une salutaire dispensation, sont envoyés par Dieu auprès des hommes: nous savons appris à les connaître et à leur rendre, à raison de leur dignité et selon leur grade, tout en réservant à Dieu seul l'hommage de notre adoration. *hem. evaug.*, ni, 3, *P. G.*, t. xxn, col. 193. Saint Ambroise dit formellement qu'il faut prier les anges. *(tmh sont angeli pro nobis, qui nobis ad præsentium duunt. De vidai.*, ix. 15, *P. L.*, t. XVI. Col. 251.

• Saint Irénée, dit M. I. Tunnel, est fier de pouvoir dire aux gnostiques que l'Église n'invoque pas les anges. > *Lue. eii.*, p. 55ü. Voici le texte de saint Irénée, tel que nous le trouvons dans la version latine : *invocantibus aliquibus aliis facit Ecclesia, nec incantationibus, nec reliquis prava canositate...* *Cont. hier.*, L III, xxxti, 5, *P. G.*, I. vu, col. 830. De quels anges est-il question? Des anges au sens gnostique ou au sens chrétien? Dans le premier cas, Irénée a raison : l'Église n'invoque pas les anges. Dans le second, il importe de savoir, par le contexte, à quel propos il tient ce langage. Les anges, par leur prestige, en imposaient aux simples.

En effet, leur opposer les miracles chrétiens. Or ceux-ci, remarque avec insistance Irénée, ne sont opérés qu'au nom de Jésus-Christ. Il s'agit donc de l'intervention du nom de Jésus-Christ dans l'accomplissement des miracles. En pareil cas, l'Église n'a pas à invoquer les anges : c'est tout ce que dit Irénée. (irai) dépassant le sens du contexte, ne ru tort de prétendre que, d'après ce passage, les invocations des anges* n'étaient pas usitées dans l'Église. Il aurait dû ne pas recourir à une interprétation que rien n'autorise, s'il tenait au sens évident, se contenter de dire que l'Église n'invoque pas les anges pour l'accomplissement des miracles et qu'elle n'a pas recours, comme les gnostiques, à des incantations ou à tout autre moyen condamnable; car c'est la pensée de saint Irénée : *Sed nitend, et pure, et manifeste orationes dirigens (Ecclesia) ad Dominum, qui omnia ferit, et nomen Domini nostri Jesu Christi invocans, virtutes ad utilitates hominum, sed non ad seductionem, perficit. Ibid.*

Origène, que M. Turmel ne rite pas, a le droit d'être entendu. En réponse à certaines objections de Celse, il affirme d'abord l'existence des anges; puis, parlant de leur rôle, il ajoute : « ils montent au ciel, c'est pour y porter nos prières; s'ils descendent, c'est pour nous en rapporter les dons que Dieu nous envoie selon nos mérites. Et bien qu'ils soient parfois appelés dieux dans l'Écriture, il n'existe cependant nulle part un commandement qui nous oblige à leur offrir le culte dû à Dieu. *Cant. Cels.*, v, 5. *G.*, t. xi, col. 1185. Il n'est pas raisonnable de les invoquer, ἀγγέλων; γὰρ χαλῆσαι... οὐκ <v>.ογόν. <-ir nous ne devons offrir nos prières qu'à celui qui suffit à tout, à Dieu, par notre Sauveur, le Fils de Dieu. *Ibid.* Remarquez qu'il ne s'agit ici que de l'intermédiaire officiel et autorisé entre Dieu et l'homme, ut que cet intermédiaire n'est autre que Jésus-Christ. Ainsi précisée, la question ne saurait avoir d'autre solution que celle que lui a donnée Origène. Mais ce culte dû à Dieu, et qui doit passer par Jésus-Christ, exclut-il tout autre culte, d'ordre inférieur, vis-à-vis des anges? Nullement; car Origène constate (pie même les anges offrent nos prières à Dieu. Le culte des anges qu'il interdit, celui qu'il réserve à Dieu seul, est celui de la Opeoxcta, l'ont *Ceh.*, xnr, 13. *G.*, t. xi, col. I.VCt.VIff. celui du la ζροοζύντ,σ;., de la λατρεία. *Cont. Gets.*, vm, 57, col. 1601. Le culte qu'il reconnaît, c'est celui de la θεραπεία, ut encore faut-il bien l'entendre. Ces anges, proposés qu'ils sont aux fruits de la terre, à la génération des animaux, nous les louons, nous les proclamons bienheureux, εὐφημοῦμεν καὶ μακαρίζομεν; car Dieu leur a confié ce qui est utile à notre espèce; mais nous leur refusons le culte qui n'est dû qu'à Dieu. *Ibid.*, col. Iff03. Origène admet donc un certain culte des anges; ce n'est pas ce ne peut pas être celui qui est réservé à Dieu; mais c'est un culte de louange, de gratitude, légitimé par leur sainteté, par le fait qu'ils remplissent auprès de Dieu un rôle de faveur, les services qu'ils nous rendent, les bienfaits qu'ils nous apportent. Et c'est pourquoi Origène lui-même a soin d'invoquer l'ange du baptême. *hi Ezech.*, homil. i, 7, *P. G.*, t. xm, col. 675.

« Au i^e siècle, ajoute M. Tunnel, un concile de Bédicée condamne solennellement les pratiques du dévotion en l'honneur des anges. » *Loc. cil.*, p. 550, ut, en note, le canon 35. Malheureusement la citation de ce canon est écourtée. A kiodicûe (untie 313 et 381), dans celle partie de la Phrygie, où les esprits étaient encore si enclins à tin faux scepticisme et couraient risque, en exagérant l'hommage rendu aux anges, de plisser dans l'idolâtrie de perdre du vue le Christ, le canon 35 condamne. en cITcL sou* peine d'anathème, le chrétien qui abandonne l'Église. s'en > tourne pour invoquer les anges et tenir des réunions. Mais le motif? Il est assez caractéristique pour ne pas l'oublier. C'est parce que, en agissant de la sorte, le chrétien se rend coupable d'une

idolâtrie dissimulée, oubli.* Notre-Seigneur Jésus—Christ, l'il· de Dieu, et jmshe a l'idolâtrie. 'Un ἰγκλη/νπι τὸ·/ Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τον υἱόν τοῦ 0*οῦ, καὶ ζῆλωλατρία προστι)0ιν. Hefele, *Histoire des condies*, trad. Leclercq, Paris, 1907, l I, p. 1017-1018.

D'après M. Tunnel, « Théodoret ne cache pas l'antipathie qu'il éprouve pour ces pratique*, rt saint Augustin qui, pourtant, considère les anges comme confirmés en grâce, repousse avec horreur la pensée de leur élever des temples. » Qu'en est-il cl de celle antipathie el de celle horreur? Théodoret fuit allusion au canon de Limhécée; il avoue que, de son b-mps, on trouvait encore d.m> plusieurs endroits de la Phrygie ct de la Pisidie des ḡlis»s dédiées à saint Michel. *In Col.*, H, 18, *P. G.*, t. Lxxxii, col. 613. Mais plus bas, dans le même commentaire, *lu Col.*, ui, 17, col. 620, sur ce conseil de l'apôtre : < Tout ce que vous faites en paroles ou en actes, faites-le au nom de Noire-Seigneur, s Th· odoret remarque que Paul a parlé ainsi parce que les juifs pratiquaient l'adoration des anges. Or c'est par le Christ et non par les anges, qu'il faut offrir à Dieu le Père l'action de grâces, et c'est parce que le culte des anges était idolâtrique rt voilait le Christ que le synode, pour remédier à une maladie aussi invétérée dans ces cantons du li Phrygie, a défendu d'adorer les anges et d'abandonner Nolre-Seigneur Jésus-Christ. Theodorei en est donc au mémo point que le synode do Laodicée. Ailleurs, à une attaque contre l'idolâtrie, surtout contre celle qui consiste à rendre un culte aux démons, il suppose celle objection : « Mais vous en rendez bien un à ceux que vous appelez anges, archanges, etc. · Que repond-il? Nie-t-il le fait d'un culte rendu aux anges? C'était le cas; mais non : il se contente de consulter qu'on ne leur rend pas un culte divin, qu'on ne partage pas entre eux et Dieu'Tadoralion divine. Otixv χροο-ζὸ/ησιν, c'est-à-dire qu'on ne traite pas les anges comme les païens traitent les démons, d une maniéré idolâtrique. G'»vrc. *affect, car.*, Ht, *P. G.*, t. i xxxin. col. 889.

Reste saint Augustin. Celui-ci repousse Vidée d élever des temples aux anges : rien de plus vrai. *Coll. cum Maxim.*, 11, *P. i.*, L m.ii, col. 722. Mais il c<t bon d'en savoir le motif : *Quoniam errâtune r.thibet rmus rain servilutom quai uni tantum debetur bro*. C'est un motif d'urdre théologique. qui se comprend du reste. Le culte du â Dieu c'est, remarque-t-il, le culte exprimé par le mol grec λχτρία, par le mot latin *servitus*; il comprend surtout l'oblation du sacrifice. Celui-ci est réservé, c'est clair, mais encore une fois, exclut-il tout autre culte envers les anges? Non. Car saint Augustin admet envers eux un culte d honneur et d'amour, *Honoramus* com (les ange*) *cliariialc, mm servitute*. *De ver. rrlig.*, 110, *P. L.*, t. .xwiv. col. 170. Et si Dieu défend de leur offrir dos sunlices, cela n empêche pas qu'ils aient notre vénération et notre amour, *be civ. Dei*, χιχ, 23, i, *P. L.*, t. xu, col. 63t. Du reste. voici ce que répond saint Augustin à l'aiislus. qui accusait les chrétiens d'idolâtrie, sous pn lexle qu'ils honoraient la mémoire des martyrs : « (Un, nous honorons la mémoire des martyrs pour nous associer à leur.* mérites el nous faire aider de leurs prières... Nous lrs honorons d un culte de dilection et de fraternité... Quant au culte, que les Grecs appellent >.x:i art les Lilins *servilu**, culte exclusivement réservé à Dieu, nous le leur refusons. L'oblation du sacrifice appartient à ce culte d< latrie. Et ici. associant les anges aux martyrs», comme il aurait pu le faire dûs le début au sujet du culte d'honneur, il ajoute : *Nulla modo laïc aliquid offerimus, aut offerendum pruscipimus, vel cuiquam martyri, vel cuiquam angelo*, *Cimt. Faust.*, xx, 21. *I'. L.*, t. mu. col 384* 385.

Ainsi donc nous trouvons dans les Porcs une défense forint Ile concernant le culte tics anges, c'est la défense de leur rendre le culte qui n'est dû qu'à Dieu, le culte de latrie. Mais nulle part nous ne trouvons la condam-

nation générale et absolue de tout culte rendu aux ange*. Au contraire, les Peres, en parlant du rùl· des anges en notre faveur, de l'excellence de leur nature, posent les principes qui légitiment le culte envers les angw; c e* l ce que nous appelons aujourd'hui culte de dnlie. Qu importe qu'il· ne l'aient pa* appelé ain<i; il suffit de conslah r qu il· font implicitement reconnu, quand ils n'en ont pas formellement parlé. Loin de le blâmer, et surtout de l interdire, il· l'ont même pratiqué, ain<i que nous l'avon- vu pour Origène et «sdnl Ambroise. Qu apr> s cela la piété populaire, par b<-soin d'inlorccssrun, ait été parfois expansive jusqu a l indiscn' lion. il appartenait a ux Per·* de l'empêcher de garer dun* d· s pratiques idolùtnqufs, de l'éclairer et dr maintenir dans son intégrité intangible, sans confusion poraâble. le culte de latrie <lù a Dieu seul; et c'est ce qu'ils ont fait.

Au terme dr cette enquête sur b pensée drs Pênes, pendant lrs cinq premiers siedes, concrrnanl l'ungotologic, il est facile de se rendre compte sur quel· problèmes s'est pins particulièrement portée leur attention, dr quelle maniéré ils ont essayé dr lrs n soudre, quds sont le> résultats acquis. Li nature angélique, le r de, la hiérarchie, le culte des anges, ont été étudiés; mais tout n'a pas été définiliveinrul tranché. On devra revenir sur tous ces probb inrs pour approfondir davantage les uns. pour mieux préciser les autres; de plus on en abordera de nouveaux, on discutera librement, on tentera de lier le tout dans un ensemble organisé : ce sera la tâche de h théologie au moyen âge, sons l« contrôle et en attendant, s'il y a lieu, les décisions de l'Éghs· ·

PcUu, D'» *unfjHù*, «Lins XIIgne, Cuf-mm cûinpr'u· th nlo/tT, t. vil, j». (XH I). Calmct, *lh^crt>ifinn sur tr* tlf>> r: le» niaumU* avent le amm· ntairr sur saint Lue: Wctxr et Welle, *Kirchn.lt nkorn*, 2e «Mit. article *Engtl*; î.SwaW, *AngcLilogi'*, 2" Paderborn, |κχ|>: J. TünneL //i-roirr de *rarigCldhfrffihui^flftàrifh^tntrr-f dr UtJ-Craïure* .r», t. ni, Pt9U;l. iv. tbZI;G. Ran ilr, *Lr cuUe d/· any-iu fepejoe dr· Peres de l'Eghtr*. dan* la Betfur r/u/rnùM, man 1900.

G. Raueille.

III. ANGECLOGIE dans l'Éqli&c latino depuis le temps des Pères jusqu'à saint Thomas d'Aquin. — I. Du vu* au xir siècle. 11. xn*siècle· HL xm* siècle jusqu a saint Thomas d'Aquin.

Du vu· au xur siècle, l'angélogie fut impuissante ise systématiser. Elle avait fait peu de progrès au temps des Pères, parce quelle ne >e liait pas assez étroitement aux dogmes qui attireront surtout leur attention, ceux de la Iriuilé et de l incarnation. Elle n'en fit point davantage du vu· au xm· siècle;car elle se rattachait moins encore aux matières qui s'élucideront pendant celte période, spécialement à celle des sacrements. Les opinions du Pseudo-Denys sur la hiérarchie angélique ct ses rapports avt*c Dieu et le monde, adoptées déjà par saint Gregoire lu Grand et par siint Jean Damascene, furent acceptées sans discussion. Sur les autres points, on oscilla entre les renseignements divers fournis par les Pères, surtout par sainl Augustin.

L Di vu- M xir sucix. — Les auteurs parlent des anges très sommairement el en reproduisant des textes antérieurs. Au vu· siècle, saint Nidore de Séville leur consacre deux pa^es où il se borne à peu près à l'explication des noms qui leur sont donnés par l Ecriture. *Etymologiarum*, I. VII. c. v, *P. L.*, I. lxxxii, col 272-27L Au ix·, Raban M.iur transcrit ces pages de saint Isidore, (Lins son traité *De umvei'so*, I. I, c. v, *P. L.*, t. cxl col. 28-32, en y ajoutant quelques gloses d'un caractère moral. Voilà ce que les cinq siècles qui suivirent la mort de saint Gregoire le Grand nous ont laissé de plus considérable sur les esprits célestes.

II. Ml· snr.il — I. Auteurs qui traitent des anges. — Iα curiosité théologique s'éveille au xi!· siècle· Honorius d Aulun consicre aux anges et aux démons quatre ch quires de son *Eiucidarium*, l. I, c. vi-x, *P. L.*,

t ci.xrii, col. 1113-1116. San* entrer dans aucun développement, il expose dans un dialogue précis les opinions courantes à son époque sur les anges. Il insiste sur la manière dont le démon est tombé. Cette question et celle de l'état des anges avant la chute attirèrent aussi l'attention de Rupert, abbé de Deulz (f 1135). Il établit ses sentiments sur cette matière par des considérations personnelles assez longues, d'abord dans son *Dr victoria Verbi Dei*, I. I. P. L., l. ci.xix, col. 1218-1211; ensuite dans *De operibus S. Trinitatis, Genesis*, I. I, c. X-XVII, P. L., t. ci.xvi col. 206-214; enfin dans *De glorificatione Trinitatis*, l. III, c. ii-xxii. A. L., t. ci.xix, p. 54-74. Cf. aussi son *Comment. in Maith.*, I. XIII, P. L., t. Cl.xvii, col. 1627. Quelques années plus tard, saint Anselme étudia le même sujet avec la même préoccupation et d'une façon plus approfondie, dans un traité distinct, *Dr casu diaboli*, P. L., t. CLVIII, col. 325-360. Abailard s'est peu occupé des anges, bien qu'il ait réuni dans son *Sic et non* divers textes qui les concernent, xl iii, XLVI-L, P. L., t. ci XXVIII, col. 1101, 1412 sq. Saint Bernard a parlé souvent de ces esprits bienheureux, mais en passant. A partir du milieu du xn^e siècle, les sommes de théologie qui sont publiées sous divers titres contiennent toutes un traité des anges assez développé. Ce traité est incomplet dans les *Sententia** du cardinal Robert Pullus, I. H, c. II-iv, P. L., t. clxxxvi, col. 719-726, très détaillé et sous une forme absolument scolastique dans le livre des *Sentences*, île Roland Bandinelli, le futur Alexandre III, *Die Schentzen Polands*, Fribourg-en-Brisgau, 1851, p. 85-103; aussi détaillé, mais beaucoup moins didactique, soit dans le *De sacramentis*, part. V, P. L., t. clxxxvi, col. 215-264, et le commentaire du *De hierarchia ciclesli*, P. L., t. ct.xxv, col. 923 sq., de Hugues de Saint-Victor, soit dans le *Summa sententiarum*, tr. II. P. L., t. CLXXVI, col. 179-89, faussement attribué à cet auteur. (Voir l'art. Abélard, col. 53.) Dans le second livre des *Sentences*, dist. II-XI, P. L., t. cxxi, col. 655-655, Pierre Lombard résumé assez bien les vues et les opinions émises par ses devanciers.

2. *Etat des anges au moment de leur épreuve. Manière dont ils sont arrivés à la béatitude.* — La question principale qui préoccupe les auteurs du xn^e siècle, est celle que Rupert et saint Anselme avaient essayé de résoudre dans les ouvrages dont nous avons parlé. Ils se demandent tous dans quel état étaient les mauvais anges avant leur chute et les bons anges avant leur glorification, et aussi comment les premiers ont été endurcis dans le mal, et les seconds confirmés dans la béatitude. C'est, en d'autres termes, la question du rôle de la grâce dans l'épreuve, la persévérance et la béatitude des anges. Robert Pullus, op. cit., l. II, c. v, recherche si les lions* anges ont eu la béatitude dès leur création. Suivant Pierre Lombard, dist. IV, quelques auteurs l'affirmaient alors; ils disaient en conséquence qu'il n'y avait pas eu d'intervalle entre la création des anges et leur mise en possession du ciel. Robert Pullus combat cette opinion; il estime très justement que les anges ont vu d'abord la foi, et ensuite seulement la vision de Dieu. Mais il ne s'explique point sur la nature de cette foi. Les autres théologiens que nous avons cités se demandent non pas si les anges étaient bienheureux, mais s'ils étaient bons ou mauvais durant leur épreuve. La solution qui devait prévaloir au xiii^e siècle, savoir qu'ils possédaient la grâce habituelle, n'est donnée par personne au xn^e. Pierre Ixunliard. *II Sent.*, dist. III, nous parle d'une opinion suivant laquelle les démons auraient été mauvais dès le temps de leur création. Rupert semble admettre cette opinion dans son commentaire sur saint Matthieu. *Loc. cit.* C'était faire de Dieu l'auteur du mal, puisque c'est lui qui a créé les démons. Rupert le remarque et change de sentiment dans le *De Trinitatis operibus*, I. I. c. xii-xvi; cet auteur semble même croire, dans son *De vutona verbi*, I. I. c. xxv, que les démons ont

reçu la béatitude céleste, non pas au moment de leur création, mais avant leur chute. Cf. *De Trinit. op.*, l. I, c. xi.

La question fut résolue d'une façon très nette et très ferme par saint Anselme, dans le traité *De casu diaboli*, qu'il écrivit à cette fin. Selon lui, le démon et les bons anges furent créés de Dieu avec une nature bonne. Ils reçurent également de Dieu de vouloir et pouvoir persévérer dans le bien, c. ni. Les mauvais anges ne reçurent pas la persévérance, parce qu'ils tombèrent dans l'orgueil, et voulurent s'élever d'une façon contraire à la volonté de Dieu. Rupert. *De victoria Verbi*, l. I, c. viii-ix, avait attribué à Satan d'avoir cherché à se faire adorer comme Dieu par les autres anges; mais saint Anselme croit qu'avec leur intelligence, les démons n'auraient pas eu la folie de vouloir être dieux. Ils méritèrent la damnation, sans avoir prévu cette conséquence de leur conduite, mais ils savaient qu'ils agissaient mal et qu'ils se rendaient dignes d'un châtement (qui pourrait ou non leur être infligé). Cf. Roland Bandinelli, p. 95, et Honorius d'Autun, c. vu. Les bons anges persévérèrent et obtinrent la béatitude par un don de Dieu; car ils doivent à Dieu tout ce qu'il y a eu de bien en eux; ils lui doivent d'avoir pu persévérer et d'avoir persévéré (saint Anselme distingue les deux grâces qu'on appellera plus tard *suffisante* et *efficace*, la première donnée aux démons, la seconde accordée aux bons anges) et de posséder la béatitude. Ces enseignements si précis se retrouvent au moins pour ce qui regarde la grâce actuelle accordée aux bons anges, dans les sommes qui furent écrites à partir de cette époque par Robert Pullus, c. iv; Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, c. xxiv, xxv; Pseudo-Hugues, *Sum. sent.*, c. m, et Pierre Lombard, *II Sent.*, dist. V. Roland Bandinelli, p. 89-93. affirme que les démons furent créés bons; mais il s'applique à démontrer qu'ils ne possédèrent jamais la charité qu'Abélard leur avait attribuée. *Dialogus inter philosophos, judæum et christianum*, P. L., t. ct.xxvii, col. 1659. Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, c. xvi, dit qu'ils avaient la perfection qui convenait au temps de l'épreuve, mais non celle qui devait les rendre bienheureux. Il semble faire consister cette perfection du temps de leur épreuve dans la liberté et d'autres avantages purement naturels, c. xn, xix, xx. Sa manière de voir est néanmoins adoptée par Pseudo-Hugues, *Sum. sent.*, c. II, m, et par Pierre Lombard, *II Sent.*, dist. IV.

Tous les théologiens du xiii^e siècle sont d'accord qu'en fait les démons seront toujours endurcis dans le mal et que les bons anges sont à jamais confirmés dans le bien. Voir Honorius, c. VIII, x; S. Anselme, op. cit., c. vi; Robert Pullus, c. vi; Roland Bandinelli, p. 95; Pseudo-Hugues, *Sum. sent.*, c. iv; Pierre Lombard, dist. VII. Cependant ils sont portés à croire que les uns et les autres ont conservé leur libre arbitre. Saint Anselme, c. xvii, xxv, pense que les démons ne peuvent plus vouloir le bien, faute de grâce, et que les bons anges ne peuvent plus pécher par crainte de la damnation qui a frappé les démons; c'est aussi le sentiment de Robert Pullus, c. v. Pierre Lombard, dist. VII, estime même que le libre arbitre des bons anges est plus parfait depuis la fin de leur épreuve. Il croit aussi, dist. VII, que les bons anges ont gardé la liberté de faire le mal, et les mauvais celle de faire le bien, encore qu'ils n'en usent jamais. Cet auteur, dist. V, incline même à penser que les bons anges méritent aujourd'hui, par leur conduite vis à vis des hommes, la béatitude qu'ils ont obtenue jadis. Cette opinion cadre assez bien avec un autre sentiment de Rupert d'après lequel Jésus-Christ a été la fin de la création des anges qui ont la mission d'aider les hommes rachetés par lui. *Dcglorif. Trinit.*, l. III, c. XXI. Pierre Lombard, dist. XI, dit encore qu'il y a l'amour des anges pour Dieu et leur connaissance de la vérité aug-

monteront avec leurs mérite* jusqu'au jour «lu jugement. Pseudo-Hugues, *Sum. sent.*, c. vi, admet aussi que la connaissance «les anges augmentera jusqu'au jour du jugement; mais il attribue cet accroissement au bon plaisir de Bien et non à leur- mérite*.

7. *Spiritualité dex anges*. – L'ne autre question qui préoccupe moins les auteurs du xir siècle, mais a laquelle la plupart s'arrêtent, c'est celle «le la spiritualité des anges. Rupert admet qu'ils ont un corpsaéricn, qui a été changé* en un corps celeste dans le* bons anges, *Dr victoria Verbi*, I. I, c. xxviii, *P. L.*, t. CLXIX, col. 1202, et en un corps d'air épais et humide dans les «lemons. *De Trinitati* oper.*, I. I, c. XI, *P. L.*, I. ci.xvn, col. 209. Honorius d'Autun déclare les anges incorporels, *Elucidarium*, c. x, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1116; mais il vient de dire un peu plus haut qu'ils sont un feu spirituel, suivant cette parole de l'Épltre aux Hébreux, t. 7, qui *facit angelos suos flammam ignii*. Saint Bernard attribue aux bons anges un corp* élhéré, *De consideratione*, I. V, c. IV, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 790, après avoir dit à la page précédente que ce sont des esprits. *Ibid.*, c. m, col. 780. H reconnaît, il est vrai, que l'existence de leur corps éthéré est contestée par divers docteurs, mais, pour çequel le regarde, il s'applique à démontrer cette existence, *hi cantica*, serin, v, n. 2, *P. L.*, t. CLXXin, col. 799, par les ministères que remplissent les esprits célestes. Robert Pullus, c. n, et Hugues «le Saint-Victor, *De sacramentis*, c. VII, affirment la spiritualité des anges, d'une maniéré qui paraît absolue. Roland Bandinelli semble leur attribuer l'incorporéité lorsqu'il leur refuse les trois dimensions, p. 89; mais il semble d'autre part leur accorder seulement la même spiritualité qu'aux âmes; car il «lit que les anges sont la forme de toutes les âmes futures, comme les quatre éléments sont la matière de tous les corps, . 87. Pierre Lombard, «list. \ III, attribue expressément un corps aérien aux bons et aux marnai* anges. Il pense «pie c'esl ce corps «pii permet aux démons d'être torturés par les flammes de l'enfer. H se demande si, dans leurs apparitions aux hommes, les bons anges transforment leur corps pour le rendre visible, ou s'ils prennent un corps différent de ce corps éthên* pour se montrer à nos yeux, question que s'était déjà posée sainl Bernard, *In cantica*, scrin. v, n. 7, *P. L.*, t. ccxxxm, col. 801.

4. -InfrCA questions, — Abélard a-t-il admis que les anges sont eru dehors de tout lieu? *Epitome*, c. xxvit. *P. L.*, t. clxxviii, col. 1738. On l'a conclu de ses raisonnements; mais il ne le dit en réalité que de Dieu. Ses disciples, comme Roland Bandinelli, p. 88» et les autres théologiens «le l'époque enseignent que les anges sont dans un lieu. Rupert, *De victoria Verbi*, I. I, . xxv; *De Trinit. op.*, I. I, c. xi, dit «pi ils ont été créés en dehors du ciel des bienheureux où ils ont été ensuite placés. Ils ont été créés dans le ciel empyree, suivant Honorius, c. vn: Robert Pullus, c. n; Roland Bandinelli, p. 88; Pseudo Hugues, *Sum. sent.*, c. i; Pierre Lombard, dist. II. — Rupert, *De glorif. Trinit.*, I. II, c. it;/>e *Trinit. op.*, I. I, c. X, el Honorius d'Autun, c. vt, disent «pie les anges onl él«; créés au premier jour quand Bien «lit : *Fiat lux*. Robert Pullus, c. n, soutient au contraire qu'ils ont él«; cr«; és, avec la matière, suivant ce texte : *In principio creavit Deus cadum rt (ernim*, ou *civium* désignerait les anges, Pseudo-lugues, *Sum. sent.*, c. m, partage cet avis; il ajoute «pie les bons anges ont été confirmés en grâce, au premier jour, quand Bien dit: *Fiat lux*. Pierre Lomtsird, dist. II, rapporte cette opinion; mais son sentiment, celui de Roland Bandinelli, *op. cit.*, p. 86, 87; de Hugues de Saint-Victor. *De sacramentis*, c. iv; du Pseudo-Hugues, *Sum. sent.*, c. I, c'est «pie les anges onl été créés en même temps que les corps, d'après celte parole de l'Ecclésiastique, xvm, I : *Creant omnia simul*.

Ix's gomme* théologîques du xn. «iècle affirment le caractère personnel des anges, leur science, leur liliertô, mais sans développer ces affirmations. Elles insistent davantage sur l'inégalité qui règne dans le monde angélique. La doctrine du Pseudo-Denp sur les neuf chœurs des anges est acceptée par Rolært Poilu', c. ni; Roland Bandinelli. p. 97, Hugue*. /Je sacramenf«x, c. ix;Ps<*udo-Hugues. *Sum. sent.*, c. v; Pierre lombard, dist. IX. Cependant Roland Bandinelli, p. 98, et la Somme des sentences, c. v, attribuée a Hugues de Saint-Victor, énumèrent ces ncnfchtiura dans un ordre un peu différent de celui de l'Aréopagite. Rupert, *De glorif. Trinit.*, \ III, C- X\H, Hugues de Saint-Victor, *Pc sacramenti**, c. xxx.Pseudo-Hugues, *Sum. tent.*, c. v, pensent que la division hiérarchique des anges a précède la chute du démon et l'entrée des bons ange* dan* la (latitude. Roland Bandinelli, p. Iül, el Pierre Lombard, dist. IX, estiment au contraire qu'elle l'a suivie.

Personne ne doute au xn. siècle de l'assistance que nous recevons des anges gardiens. Pseudo-lingues, *Sum. sent.*, c. vi, et Pierre Lombard, dist. XI, se demandent si chaque homme a un ange gardien particulier. Ils répondent qu'il est plus probable qu'un même ange s'occupe de plusieurs hommes. Ils pensent en effet qu'il y aura au ciel autant d'hommes sauvés que d'anges bienheureux. Ils en concluent que la milice céleste n'est point assez nombreuse pour fournir à chaque homme un ange particulier. Saint B« m «rd n'examine pa< ce point, mais il expose dans des pages célèbres quel est le ministère des bons anges vis-a-vis des hommes et quel* sont les devoirs des hommes vis-à-vis d'eux. *In Psalm. Qui habitat*, serin. xi-xiv, *P. l.-.*, t. clxxxhi, col. 225-238. — Roland Bandinelli, p. 100; Hugues de Saint-Victor. *la' ^aeramentis*, c. xxxili; Pi-rrc Lombard, dist. X. connaissent la thtforie dyonîsienne qui reserve les missions, dans le monde matériel, aux seuls anges des chœurs inférieurs, et la th«k)rie opposée qui les attribue aussi bien aux anges des hiérarchies supérieures. Hugues, *De sacramentis*, c. xxxtil, etPseudo-Hugues, *Sum. sent.*, c. vi; Pierre Lombard, dist. X, exposent ces deux opinions sans se prononcer entre elles. Roland Bandinelli. p. KM), soutient que les missions sont données aux anges de tous les chœurs, quoique les anges supérieurs en reçoivent plus rarement.

III. χπι. su eu; jvsqv'a saint Thomas h'Aqin. — L'influencce d'Aristote et des philosophes arabe* se fait sentir; mais on coinKat leur* théories sur k*s esprits supérieurs au lieu d'y souscrire. Voir plus loin AnüQLO-LO«itE jKirmi /«* *ain'roisl's latins*, col. 1260. Guillaume d'Auvergne refuse «l'admettre leur doctrine qui fait des anges les moteurs ou même le* âmes du ciel et des astres. *De universo*, part. H, c. lxxxv, xevi, xcvt. *Opera*, Paris, 1674, p. 9U), 950, 951. Albert le Grand, *II Sent.*, I. II. dist. II. III, soulieulque lesangesdilTercntdes intelligences séparées dont traitent les philosophes. H rejette les conséquences fatalistes que les Arabes tiraient de leur système relativement a l'influence du ciel sur la terre. H montre que les anges ne sauraient connaître les événements d'ici-bas par l'action qu'ils exercent sur les deux.

Le traité des anges de Guillaume d'Auvergne est considérable. H forme la deuxième el la troisième partie «le son ouvrage *Dr universo*; mais l'exposition est plus oratoire que précise et il n'est pas toujours facile d'en Misir les conclusions. A partir d'Alexandre de Halès, le traité des ange* prend au contraire une forme didactique que l'on retrouve dans les commentaire* du second livre des Sentences, de saint Bonaventure el d'Albert le Grand. Os ouvrages s'inspirent plus «le la psychologie d'Aristote que des théories de ce philosophe et d<s philosophes arabes sur les esprits supérieurs. Les vues de ces théologiens n'ont pas encore tout le caractère systématique «pic nous allons rencontrer chez saint Thomas d'Aquin vt chez Buns Scot, mai* la doctrine de saüt

Thomas se prépare déjà dans les opinions de son maître Albert le Grand, comme crllc** de Duns Scot s'élahorciil dans les écrits «les docteurs franciscains Alexandre de Halés ct sainl Bonaventure.

La question de la nature spirituelle des anges «» pose tonj'ours; mais elle a fait des progrès. Les auteurs du xnr siecle définissent les anges, des esprits qui ne sont pas destinés â être unis â des corps et qui n'ont pas besoin de corps. Cotte notion se trouve déjà indiquée dans Guillaume d'Auvergne, mais cet auteur n affirme pas encore avec certitude que longe n'a point de corps » thvrd. *Loc. cit*, c. i. II. xxvn, xxvm. Alexandre de Halés, saint Bonaventure et Albert le Grand ne doutent plus de ce point, seulement ils se demandent si les anges sont composés de matière et de forme, et si la matière dont ils seraient composés est une matière commune aux esprits et aux corps. Alexandre de Halés, *Summa*, part. II, q. xx, m. n, le soutient contre les philosophes, et saint Bonaventure, / \S>nL, 1.1!,dist III, part. I,a. 1, incline vers b- même sentiment. Voir duns l'édition de s.-imt Bonaventure, Quaracchi, 1885, t. il, p. 92 >q.,une dissertation surcotte théoriedu docteur séraphique. Voir aussi plus haut l'articleAME, col. II128. — Albert le Grand, /I Srn/.J. II, dist. II, a.2, dit au contraire qu'il n'y a pas de matière commune aux anges et aux corps, que l'ange n'csl pas compose de malien», mais seulement de possible et de nécessaire, d individualité (r/uod est), et de nature (quo est). Aucun de ces théologiens n attribue aux anges la connaissance sensible; mais les docteurs franciscains accordent à l'intelligence angélique le jh>u- voir de percevoir directement les événements particuliers, a mesure qu'ils arrivent. Alexandre de Halés, *ibid.*, q. XXII: S. Bonaventure, / T *Sent.*, I. H, dist. III. part. II. a. 2. q. 1. Le docteur dominicain soutient que l'ange connaît b s événement** d ici-bas par des idées reçues des sa en ation; seulement, il ajoute que ces idées ne sont ni umvi rs« lles ni particulières, quelles se prétenta devient l'un ou l'autre,suivant le besoin. *IV Sent.*, I. II, dist. III, a. 15, 16. Ce n'est pas encore la ferme doctrine que nous verrons professer par le docteur angélique.

Les enseignements de saint Anselme que le démon n'a pu être créé mauvais, ont prévalu. Le sentiment contraire a même été condamné par Guillaume de Paris. li'Argentré. *Collectiojudii iiTum*, I. i, p. Ib6, Paris. 1728. Tout le momie admet donc qu'il s'est écoulé un intervalle entre la création des anges el l'acte de libre arbitre qui a fixe leur sort. Alexandre de Halés, *ibid.*, q. xxix; Albert le Grand.*ibid.*, dist. III, a. IV; S. Bonaventure, /rSenf.,1.11,«list. III,a.7. Lesangesqui allaientvtré soumis à l'épreuve ont-ils reçu l'étal de grâce au moment même de leur création? Albert le Grand le croit, *ibid.*, dist. III. a. 12 Mai- -aint Bonaventure incline a penser qu'· ni les bon*, ni les mauvais anges n'ont reçu l'étal de grâce avant leur épreuve. A son avis, les démons n'onl jamais été élevés à l'éial surnaturel; le- lions anges v ont « té vlevrs en même temps qu'ils lurent glorifié.», /V*Sent.*. I. II, t. IV, i. I.q. n. T·II· irait· té aus*i l'opinion fi'A'exandt v de Halès.Suui. *theol.*, 1.11,q. XIX· m. II, a. 5. Il faut remarquer que ces auteurs no refusent pas aux anges la grâce actuelle dans leur épreuve, mais seulement la grâce habituelle. Cf S. Bonaventure, *Opera*, Quaracchi, 1885, t. n, p. 134, Scholion.

Mignon, A/.* online· d*. *la wjlimtq·*/> rt Hugur* d Saint-Virtor*, Paris, lHX>. c. ix, Ls* anr;e* (doctrine do saint Annûine, de flufrit, d'Honorim d'Autun ct mut· ut de Hugues de Saint* Vu b r) L1, p. 33M7 i; dt tu OUicr, //(«luir* *des auteurs* fOrrru, « n. Paris. 185* «q. (doctrine d Ainbrulac Autpctr. t. XU, p. 122; do Balle re de V<l or, L xii, p. 827; d'Ilildebert du Mans, t. xiv, p. 219; d'Honorim» d'Autun, t. xiv,p. 300; do Robert Pullus, t. XIV, p. 393 sq.; de MdDt Bernard. t. xiv, p. Vû. 486; de Pierre *h* itt »rd. t. XIV. p. Xm sq.); PMsu. D* ctngHb,I. î. c. xm n. 8-H» ulrtrin· du XIPelècJ· Mtr ln localitation de- «np—Ht *pa&eim*, daiu *b^jrnuia theologica*, Pail>· Ifcbu, L m, p. 679 m;.

IV. ANGÉOLOGIE do suint Thomas d'Aquin ot dos scolastiques postérieurs. — L Prim ip·...* philosophiques qui ont donne naissance aux principales opinions des scolastiques sur les anges. II. Nature des anges. Leurs rapports avec les corps et l'espace. III. Connaissance chez les anges. IV. Volonté des anges. V. Cn ation, élévation, épreuve el béatitude des anges. VI. Rapports mutuels des anges : hiérarchie, illumination, langage. VII. Ministère des bons anges.

Saint Thomas a-t-il 'té surnommé le docteur angé- liqtie à cause de la supêrionlé de sa doctrine sur les anges? On l'a dit. Ce qui est sûr. c'est qu'avec son puissant génie, il donna a celte doctrine un caractère systé- matiqur auquel elle n'avait pu parvenir jusqu'alors. Ses théories furent combattues pour la plupart par Duns Scot, qui fuljiinsi amené â formuler à son tcur un système opposé·. Enfin à la suite de longues luttes entre tho- mistes el scotistes, il se produisit un système intermé- diaire dont Suarez est le principal représentant. A partir de la fin du xm· siècle, tous les scolastiques admirent l'un ou l'autre de ces trois systèmes ou s'en rappro- chèrent plus ou moins. Aussi, dans l'impossibilité où nous sommes de rappeler les nombreuses opinions qu'ils émirent, nous l.xn nerons-imus â esipiisser les grandes lignes de ces trois systèmes el d vn montrer h» lien logique.

Depuis le xvn· siècle, les théologiens scolastiques n'onl plus été seuls à écrire sur les anges; l'angêlologie a pris sa place flans la théologie positive. Le traité· des anges de Petau (dans le *Cursus completus theologia** de Migne, Paris, 1839. t. vu) montra quelles avaient etc les opi- nions des Pères à leur sujet. On a aussi publié en notre siècle sur l'histoire de l'angêlologie divers travaux dont les principaux sont indiqués dans la bibliographie qui termine cet article el les deux articles précédents. Mais ces recherches de l'érudition n'ont point modifié sensi- blement les opinions courantes des théologiens. Ceux-ci ont continué à suivre les vues de Suarez el surtout celles île saint Thomasd Aquin. Il en devait être ainsi, puisque ces grands docteurs n'onl guère fait que synthétiser et développer, à l'aide de la psychologie scolastique, les données les plus sûres de l'Écriture sainte et de la tra- dition.

I. Principes philosophiques qui ont donné nais- sance AI x PIIINC.IPAI.es OPINIONS DES SCOLASTIQI 15 si H LES ANGES. — Avant d'exposer les vues de sainl Thomas d'Aquin, de Duns Scot, de Suarez et de leurs disciples, il sera utile de faire connaître brièvement les principes philosophiques d'ou dérivent leurs théories et (pii don- nent à chacun de leurs systèmes son caractère homo- gène. Ces principes peuvent être considérés sous des aspects divers. Pour mettre dans cet exposé· auhint de clarté <pie possible, nous ramènerons ces principes à quatre : trois principes psychologiques el un principe méLaphysifpie.

/· *PhlNripES PSYCHOLOGY ns.* — i. *Quel est l'objet de rintelhffjensee humaine?* — Saint Thomas d'Aquin répond : c est l'essence des choses matérielles, c'est-à-dire ce qui est universel el nécessaire dans les choses maté- rielles. *Sum. theol.*, l>, q. xn, a. 11 ; q. i.x x m v , a. 7, 8; q. LXXXV, a. 5, 8; q. i.xxxvi, a. 12; q. l x x x v ii, a. 2, ad 2e»,3; q. LXXXVH, a.2,3; *III Sent.*, dist. XXIII, q. 1; Opusc. *De prineipioindividuationis* ; *Deanima*, L 111, led. vi il. L'in- telligence humaine ne saurait donc avoir pour objet, sinon indirectement, le **concret**, le singulier, qui est l'objet des sens, non plus que le général non universel, (pii est l'objet de la raison particulière ou cogitative. — Duns Scot répond au contraire : l'objet de l'intelligence humaine, c'est i être, «ju'il soit particulier ou universel. *IVSent.*, I.III, dist. MV.q ni; *IV Sent.*, I. (V,dist., XLV, q.III ; *Quodtibel*,(\ xui, n. 9; *In metaph.*,\ VII,q. xv,etsurtout *De anima*, q. xxn l nlin Suarez répond,en prenant une position **intermédiaire**, plus proche cependant de Duns

Scot que de saint Thomas : l'objet de l'intelligence est universel ; mais il faut considérer comme universel ce qui peut être représenté par une image commune, comme les images fabriquées par le sens commun, *Dr angeli*», L II, c. xiv, n. 10, 11; c. xn. n. 8. Ainsi, suivant saint Thomas d'Aquin, l'intelligence n'a pour objet direct que l'universel ; elle n'a pas pour objet direct le général, le particulier ou le singulier; suivant Suarez, elle a pour objet direct l'universel et le général, non le singulier; suivant Buns Scot elle a pour objet direct non seulement l'universel et le général, mais encore le singulier. Vacant, *Etudes omittées sur la philosophie de saint Thomas d'Aquin et sur celle de Duns Scot*, Paris. ISUI. p. 107-HU.

7. *Part du sujet et de l'objet dans la connaissance.*

— Une autre divergence à signaler entre la psychologie du docteur angélique et celle du docteur subtil, c'est la part différente qu'ils attribuent à l'intelligence et à l'objet connu dans l'acte de connaissance. Buns Scot explique cet acte par l'activité de l'intelligence qui, pour produire la connaissance, se servirait de *Vespece intelligible* ou de l'image de l'objet connu, comme d'un instrument. Saint Thomas ne conteste pas que la connaissance soit produite par l'intelligence à l'aide de l'espèce intelligible, mais sa théorie est moins subjectiviste; il explique la connaissance par l'objet qui (par lui-même ou au moyen des espèces intelligibles) se présente à l'intelligence, et la transforme en se faisant objet de son acte. Saint Thomas attribue à l'objet le rôle de forme, et à l'intelligence celui d'une matière qui s'assimile à l'objet; il justifie de cette manière l'objectivité et la vérité de la connaissance. Scot envisage moins les éléments constitutifs de l'acte (causes matérielles et formelles) que ses causes efficientes; il est ainsi amené à faire de l'intelligence la cause principale, et de l'espèce intelligible la cause instrumentale de cet acte. Vacant, op. cit., p. 68-107.

Suarez reconnaît la fausseté des accusations portées par Scot contre la théorie de saint Thomas, *De anima*, l. III. c. iv, n. i; mais il ne semble pas avoir bien remarqué ce que la théorie thomiste offre d'original et de profond. *De umma*, l. III, IV.

7. *Part du sujet et de l'objet dans la valante.* — Il y a entre saint Thomas d'Aquin et Buns Scot une divergence analogue, mais plus profonde encore, relativement à la volonté que relativement à l'intelligence. Conduit par la même tendance objectiviste, que nous venons de remarquer, saint Thomas a construit sa théorie de la volonté, en tenant surtout compte de l'objet de celle-ci, qui est bien connu par l'intelligence. Il admet en conséquence dans la volonté des actes nécessaires et des actes libres, suivant que l'objet est saisi par l'entendement comme un bien parfait ou comme un bien mélangé d'imperfection. Buns Scot, dirigé par sa tendance subjectiviste, porte au contraire son attention non point sur l'objet, mais sur l'acte même de volonté. Il pense que la liberté qui s'affirme dans cet acte est essentielle à tous les actes de volonté, et par conséquent que tous les actes de volonté sont libres, quel que soit le bien qu'ils ont pour objet. Vacant. D'où vient que Duns Scot ne conçoit point la volonté comme saint Thomas d'Aquin, dans le Compte rendu du quatrième congrès scientifique international des catholiques, 1^{re} section, p. 631 sq., Fribourg en Suisse, 1898, et dans la *Revue du clergé français*, 15 oct. 1897, p. 289. Suarez prend ici encore une position intermédiaire entre les deux docteurs du 13^e siècle. Il admet la théorie de saint Thomas d'Aquin que nous venons de rappeler. Mais, comme il n'a adopté les conclusions du docteur angélique ni sur l'universalité de toutes les conceptions intellectuelles, ni sur l'impossibilité pour les anges de faire aucun raisonnement, il est amené à partager la plupart des opinions de Scot sur la volonté des anges.

8. *ptuxups MurAPinsiQCE*, — Les scolastiques

admettaient, à la suite d'Arriotti, que tous les êtres corporels sont composés d'un double principe, la matière et la forme. Saint Diotimas pense que la matière est absolument indéterminée par elle-même, qu'elle ne saurait recevoir de détermination sinon de la forme qu'elle ne saurait par conséquent posséder aucune essence, ni exister sans la forme. Attribuant à la forme tout ce qui donne aux êtres leur nature et leur essence, il cherche dans la matière étendue le principe d'individuation qui fait que les individus se distinguent les uns des autres, tout en possédant une essence commune. En effet, puisque tout ce qui leur est commun vient de leur forme commune, il faut que leur individualité vienne de la matière qui leur est particulière. *Sum. theol.*, I, q. m, a. 3, ad 3^e; q. L, a. V; IIb, q. lxxvii, a. 2; *JV Sent.*, I. IV, dist. XII, q. I; Opusc. *De ente et essentia*. Buns Scot est au contraire que la matière possède d'essence même des caractères essentiels, qu'elle peut exister sans la forme. *Dr rerum principio*, q. vn, a. 2, n. 28. O n'est donc pas à la matière qu'il demande le principe d'individuation des êtres corporels, mais à un je ne sais quoi appelé plus tard *hincrit* qui s'ajoute à l'essence du composé de matière et de forme et fait qu'il est tel individu. Suarez pense que l'individualité d'un être lui vient de tous ses éléments substantiels ensemble, par conséquent de son essence et de sa forme, aussi bien que de sa matière. A son avis, une substance individuelle n'a besoin d'autre principe d'individuation que son entité même et les principes intrinsèques qui constituent cette entité. *Metaphysica*, dist. p. V. sect. xi.

II. *NvTtm DES ANGES.* Les rapports avec les corps et l'espace. — Les anges sont des intelligences qui ne sont pas destinées à être unies à des corps. Ils diffèrent par là des âmes humaines, qui sont la forme d'un corps. Saint Thomas d'Aquin et les scolastiques qui viennent après lui sont d'accord à le soutenir. Mais nous avons vu qu'il se font des notions différentes de l'intelligence en général, et de l'intelligence humaine en particulier. Il en résulte qu'ils se font aussi des conceptions différentes des intelligences angéliques.

1. *SATr t boüaš o'aqcin.* — f *Satme des anges* — Meltint une différence profonde entre l'objet de l'intelligence humaine (qui est l'essence des choses matérielles) et l'objet de l'intelligence angélique (qui est l'essence des choses de l'universel), il devait admettre que la nature de l'ange est absolument différente de la nature de l'homme. Refusant en outre à l'intelligence, soit humaine soit angélique, d'avoir pour objet direct que l'universel, il devait aussi envisager les anges comme « tant sans aucun mélange de matière; car la matière est le principe du singulier et du contingent. U établit donc non seulement que les anges sont incorporels. *Sum. theol.*, b, q. i, n. 1; mais encore qu'ils ne sont pas composés de forme et de matière. Ils sont, selon lui, des formes subsistantes, attendu que la substance est conformée à ses opérations, et que les opérations angéliques sont absolument immatérielles, comme il ressort de leur objet, (*impossibile est gund substantui intellectualis habeat gualenicumgi e materiam. Operatio enim cujuslibet rei est secundum modum substantix ejus, hincritgere autem est operatio penitus immaterialis, quod est ejus objecto apparet. Ibid.*, a. 2. — Le moment que les anges ne sont pas composés de matière et de forme, il faut encore, suivant le saint docteur, que chacun d'eux soit une forme différente des autres, qu'il y ait par conséquent son essence à part et qu'il y ait autant d'espèces angéliques qu'il y a d'individus. Ils ne peuvent en effet être plusieurs dans une même espèce, puisqu'ils n'ont pas de matière ni de quantité, et que le principe d'individuation dans une même espèce est, suivant lui, la matière étendue. *Ibid.*, a. 3. — L'Ange de l'école lire encore une autre conclusion de l'absolue immatérialité des anges, c'est qu'ils sont incorruptibles ou immortels par nature; car si un

Compost' *de forme et* de matière perd son être par la séparation de ces deux principes, il n'en esl pas de même d'une formû subsistante qui garde naturellement son (-ire. Nous avons du reste une autre preuve de l'incorruptibilité naturelle de l'ange, dans son opération qui est intellectuelle cl dont l'objet esl au-dessus du temps. *Ibid.*, a. 5.

.. *Rapport des anges avec les corps et l'espace.* — Ces principes mènent saint Thomas d'Aquin â d'autres conséquences sur les rapports de l'ange avec les corps et avec l'espace. L'ange étant une substance intellectuelle, et navant pas l'imperfection de lame humaine, n'est pas uni naturellement à un corps. Cependant il peut prendre un corps étranger. par lequel il agit, dans lequel il ne vit pas. mais qu'il meut de façon que ce corps le représente. Is, q. U. — L'ange ne saurait être dans un lieu a la manière des corps, puisqu'il n'a pas d'étendue ni de dimensions. II est cependant dans un lieu par l'application qu'il fait de sa puissance à ce lieu. Comme d ailleurs la puissance angélique est finie, l'ange ne saurait l'appliquer â tousles lieux, ni être en plusieurs lieux en meme temps. Plusieurs anges ne sauraient non plus occuper le même lieu, parce que le même résultat ne peut «Ire produit immédiatement par deux causes qui suffisent chacune a le produire. *Ibid.*, q. LU. L'ange se meut d'un lieu dans un autre en y apphquant successivement sa vertu, sans avoir besoin pour cela de passer, comme les corps, par les lieux informé-diaires. *Ibid.*, q. I u i.

II. *DÛSS SCOT.* — 1. *Nature des anges.* — Le docteur subtil, regardant l'être comme l'objet de l'intelligence humaine aussi bien que de l'intelligence angélique, ne veut pas qu'il y ail de différence spécifique entre l'intelligence angélique et l'intelligence humaine, non plus qu'entre la volonté de l'ange el la volonté «le l'homme. Cavelle, *Supplementum ad qu.rsliones Scoti de anima*, c. m. sect, vui, dans *Scoti opera*, Paris, 1892, t. ni, p.763. Il ne pouvait donc voir une «lilTérence profonde» entr« l'ange et lame. Il admet cependant que c'est une différence spécifique. Mais il établit cette différence par une raison de convenance fort contestable: plus une créature est élevée, plus elle doit, dit-il, se diviser en des degrés multiples; or pour qu'il y ait plus de degrés dans le monde intellectuel que dans le monde matériel, il faut que l'ange soit spécifiquement distinct de l'Ame de l'homme. ! V.S'enL, I. II. disl. I, q. u, η. I. Il dit encore que cette distinction vient de ce que l'ange conslilue une nature par lui-même, Landis que l'âme est seulement une partie de nature puisque la nature humaine est composée de corps et d'ime. L'ange cl l'âme de l'homme se distinguent donc comme une espèce el une partie d'espèce. Cependant c'esl dans lame qu'est la raison qui fait distinguer de l'ange la nature dont l'âme est une partie. *IV Sent.*, \ II, disl. I, q. v, η. t. 1^ distinction, on le voit, esl affirmée mais non expliquée. Duns Scot admet, d'ailleurs, contrairement a saint Thomas, que l'ange esl composé de forme cl d'une matière de même essence que celle des corps. *De anima*, qr xv; *De rerum principio*, q. vu, viii. Cependant les anges sont spirituels, parce que la matière qui entre dans leur composition n'est pas corporelle et qu'elle esl comme absorbée par l'activité de leur forme. *De rerum principio*, q. vu, n. 27. Voir plus haut l'article Ame. Sa spir it u a l i t é. *Démonstration theologique*, col. 1028.

Le docteur subtil croit qu'il peut y avoir plusieurs anges dans la même espèce, puisque toute espèce esl communicable^ plusieurs individus, et qu'autrement elle ne serait pas universelle. / l'.Sent., L II, disl. III, q. vif. C'est la conséquence de la théorie but le principe d'individuation que nous lui avons vu soutenir plus haut el c'est un des points sur lesquels les controverses ont été des plus vives entre l'école scotisle cl l'école thomiste.

3. *Rapports des anges avec les corps et l'espace.* —

Duns Scot admet, comme saint Thomas, que l'ange peut prendre un corps étranger el le mutin en mouvement, mais qu'il ne saurait vixre de la vie de ce corps. / *teport, paris.*, l. II, «list. VIII. L'ange peut élit en dchoro detoul lieu; maisil peutaussi êtredans un lieu. / I'.S'e/iL, Lil, dist. II, q. u, n. l l. Il nesaurailêlreen toutlicu, comme Dieu ; mais nous ne savons si l'étendue qu'il peut occuper est déterminée, *ibid.*, ni s'il peut naturellement être en deux lieux difflirents et distants, i6i«/., q. vit; rien n'empêche d'ailleurs que plusieurs anges soient en un seul et même lieu. 76i«/., q. vin. Du moment qu'ils occupent un lieu, ils peuvent se mouvoir de ce lieu en un autre. *IV Sent.*, I. H, diet. II, q. ix-xu.

/// *suadez.* — 1. *Nature des anges.* — Suarez suit saint Thomas d'Aquin sur la question do l'absolue immatériaité des anges et de leur immortalité naturelle, *De angelis*, I. I, c. v, vi, vn, ix, x; mais, conformément â sa théorie sur le principe d'individuation, il admet avec Scot que rien ne s'oppose à ce qu'il y ait plusieurs anges de la même espèce, c. xv.

2. *Rapports des anges avec les corps.* — Suarez développe le sentiment du docteur angélique sur les corps pris par les anges dans leurs app.iriliuns, L IV, c. xxxni-xxxix. et soutient que l'ange est dans le lieu non par une application de sa puissance, comme le disait saint Thomas, non par sa substance comme le voulaient les scotistes, mais par la présence de sa substance avec le corps qui occupe ce lieu. L. IV, c. vu. Il en déduit de nombreuses conclusions sur la localisation cl le inouvement local des anges. L. IV, c. vui-xxxu.

III. Connaissance chez les anges. — 1. *Observations sur les diverses théories scolastiques.* — Les anges sont des intelligences: ils n'ont point de corps. ni par conséquent de sens. Leur connaissance est donc intellectuelle. Les théologiens l'enseignent unanimement, lisse sont aussi appliqués à expliquer la connaissance intellectuelle chez les anges, par comparaison avec la connaissance intellectuelle chez l'homme. Comme on devait s'y attendre après ce que nous avons dit au début de cet article, deux caractères distinguent les théories de saint Thomas de celles de Duns Scot. — 1. Saint Thomas accorde une plus grande part à l'objet, tandis que Duns Scot accorde une plus grande pari au sujet dans la connaissance angélique, aussi bien que dans la connaissance humaine; 2. saint Thomas axant attribué à l'intelligence humaine un objet (l'essence des choses matérielles) qui ne peut être l'objet propre d'esprits sans corps comme les anges, est amené par le fait â éLiblir une différence profonde entre l'intelligence de l'ange et celle «le l'homme. Duns Scot pensant au contraire que toutes les intelligences soit humaines, soit angéliques, ont le même objet, c'esl-à-dire l'être, considère au contraire l'intelligence humaine et l'intelligence angélique comme lres semblables l une â l'autre. Nous allons voir les conséquences «le ces tendances diverses dans les théories de nos docteurs.

2. *Saint Thomas d'Aquin.* — Il établit une «lifférence absolue entre l'intelligence humaine dont l'objet propre est l'essenci« les choses matérielles, et l'intelligence angélique dont l'objet propre est l'immatériel. Il résulte, en elfet, de celle différence d'objet une différence «le constitution. L'homme, suivant la doctrine scolastique, a besoin de deux intelligences : une intelligence passive pour comprendre, et une intelligence active pour immatérialiser el remire intelligible l'objet matériel qui lui est apport« par les sens. Mais, «lit saint Thomas, l'ange n'a pas besoin d'intelligence active, puis« que l'objet do sa connaissance n'est pas emprunté an monde sensible, et qu'il est immatériel. *Sum. theol.*, II, »|. i iv, a. » ; (*ont. gent.*, I. I, c. xcv. Il n'a donc point une double mllelligence, comme l'homme. Mais si l'ange ne peut tirer du monde sensible les espèces ou images intelligibles â l'aide desquelles il connaît, d'où lui viennent-elles? Elles lui viennent de Dieu, répond le docteur angélique. Dieu

a mis cea espèces Intelligibles dans l'intelligence angélique au moment de sa création. *Sum. theol.*, I*, q. i.v, a. 2. La perfection de l'intelligence venant de l'objet qu'elle est capable de saisir, cet objet étant l'universel, les images intelligibles données par Dieu aux anges sont d'autant plus universelles que l'ange est supérieur. Plus elles sont universelles, en effet, plus elles en sont proches d'objets, et plus elles se rapprochent de la science de Dieu qui voit toutes les objets dans sa seule essence, qui est absolument simple. *Sum. theol.*, I*, q. i.v, a. 3.

L'intelligence des anges qui jouissent de la béatitude céleste connaît de deux façons: d'une manière surnaturelle par une vision intuitive en Dieu (voir plus loin § 5), et d'une manière naturelle par les moyens de connaître qui leur appartiennent en raison de leur création. Nous ne nous occupons en ce moment que de leur connaissance naturelle. Voici ce que dit saint Thomas à son sujet. L'ange se connaît lui-même sans avoir besoin d'aucune espèce intelligible, mais en avant pour objet sa propre substance, qui est immatérielle. *Sum. theol.*, I*, q. i.vi, a. 1. Il connaît les autres anges par les espèces intelligibles qui les représentent et que Dieu a mises en lui en le créant. *Ibid.*, a. 2, Il connaît Dieu naturellement, non par une vision de l'essence divine, mais par l'image que lui présente de Dieu sa propre essence angélique. *Ibid.*, a. 3. Il connaît l'essence des choses matérielles par ses espèces intelligibles innées, qui sont plus simples et plus immatérielles que cette essence. *Sum. theol.*, II, q. LViii, a. 1. Il connaît aussi les êtres singuliers et particuliers, non point par le moyen des sens, comme l'homme, mais par ses espèces intelligibles innées, dans lesquelles son intelligence a la puissance de percevoir les individus en même temps que les natures universelles qui se réalisent dans ces individus. *Ibid.*, a. 2. Mais l'ange ne possède naturellement la connaissance ni des futurs libres, ni des secrètes pensées des cœurs, ni des mystères de la grâce. *Ibid.*, a. 3, 4, 5. L'ange possède donc depuis sa création toute sa science naturelle; il ne saurait augmenter cette science qu'en ce qui regarde les objets surnaturels. Cependant, parmi les objets de sa science naturelle, il peut considérer ceux qu'il veut, *Sum. theol.*, I*, q. lvi, a. 1, mais successivement; car il ne lui est pas possible de considérer en même temps plusieurs idées, *ibid.*, a. 2; cependant il embrasse simultanément, dans la même idée universelle, un nombre d'objets d'autant plus étendu que celle idée est plus universelle et, par conséquent, que son intelligence est plus puissante. Il saisit donc, d'un seul acte d'intelligence, les conclusions dans leurs principes et les propositions particulières dans les propositions universelles. C'est pourquoi il ne fait point, comme l'homme, de raisonnements ni d'analyses et de synthèses, bien qu'il comprenne les raisonnements et les analyses de l'homme. Aussi dit-on que les Ames humaines sont *raisonnables*, parce qu'elles raisonnent, tandis que les anges sont appelés des *intelligences*, parce qu'ils comprennent sans raisonnement. *Ibid.*, a. 3, 4. De ce que les anges comprennent la vérité sans faire de raisonnement ni d'analyse, il suit qu'ils ne peuvent se tromper dans tout ce qui regarde l'ordre naturel. Mais les démons peuvent tomber dans l'erreur par rapport à l'ordre surnaturel. *Ibid.*, a. 5.

5. *Duns Scot.* — Ainsi que nous l'avons remarqué, il ne fait pas une grande différence entre l'intelligence angélique et l'intelligence humaine. Il admet sans doute que les anges et les hommes sont d'espèce différente, / *VSent.*, I, II, dist. I, q. v; que l'ange n'a pas de corps, ni de sens comme l'homme. Il admet encore, suivant les données de la tradition, que l'ange a reçu au moment de sa création des espèces intelligibles qui lui assurent une science naturelle supérieure à la nôtre, qu'il ne saurait connaître naturellement les futurs libres. Mais il combat à peu près toutes les autres assertions de saint

Thomas d'Aquin sur la connaissance angélique. Il raille l'étrange! d'une intelligence qui serait incapable d'acquiescer par elle-même aucune science» Suivant lui, l'ange a la faculté de recevoir de nouvelles Connaissances. Il possède pour cela une intelligence «clive (*intellectiu agent*) aussi bien que l'homme. Rien ne l'empêche de tirer sa connaissance des objets qui sont en dehors de lui, même des corps et des êtres particuliers ou «singulier». / *I Sent.*, II, dist. III, q. xi, n. 439. L'ange ne dépend point pour cela des corps; mais les prend pour objet de son intelligence. *IVSent.*, LU, dist. IX, q. i, n. 130. Lorsqu'il acquiert la connaissance d'un objet singulier, ce n'est point par la connaissance de l'universel, car le singulier renferme quelque chose qui n'est point dans l'universel. / *I Sent.*, II, dist. IV, q. », n. 8-11. L'ange a de Dieu une connaissance abstractive, mise en lui au moment de sa création: il ne saurait arriver à cette connaissance par la considération de sa nature angélique ni autrement. *Ibid.*, dist. III, q. ix, n. 5, 7. L'ange se connaît lui-même d'une façon intuitive au moyen de sa propre essence. *Ibid.*, dist. II, q. x, n. 16. Mais cette connaissance de lui-même a pour cause non seulement cette essence qui en est l'objet, mais encore l'entendement qui en est le sujet. *Ibid.*, dist. III, q. vii, n. 8. On reconnaît ici la théorie générale (voir plus haut, § 1) de Scot sur la part du sujet et de l'objet dans la connaissance. Conformément à cette théorie, il nie aussi que l'ange ait des idées d'autant plus universelles qu'il est plus parfait. Ce n'est pas, selon lui, l'universalité des idées, mais leur clarté qui fait la perfection de la connaissance. *Ibid.*, dist. III, q. x, n. 22. Cette perfection vient, en effet, de la manière dont l'intelligence saisit l'objet, aussi bien que de la nature de cet objet lui-même. Scot admet encore, à l'opposé de saint Thomas, que les anges font des raisonnements, *ibid.*, dist. I, q. v, n. 3; qu'ils peuvent connaître tout les pensées secrètes et les actes libres qu'un autre ange voudrait leur cacher, *ibid.*, dist. IX, q. ». n. 27 (bien que, en fait, le démon ne connaisse pas ces secrètes pensées. / *VSent.*, I, IV, dist. X, q. viii, ad 3^e; parce que, disent les scotistes, Dieu lui refuse son concours pour cette connaissance, cf. Suarez. *De angelis*, I, c. xxi», n. 1), soit les mystères de la grâce, après qu'ils sont accomplis. / *I Sent.*, I, IV, dist. X, q. viii, concl. 2. La raison c'est que l'ange a une intelligence capable de connaître tout ce qui est être.

4. *Suarez.* — Il suit généralement les opinions de saint Thomas; mais comme il n'adhère pas à tous les principes d'où ces opinions se déduisent, il se montre hésitant sur certaines d'entre elles et en abandonne même quelques-unes. Voici les particularités de son système. On reconnaîtra facilement les points où il est en désaccord avec le docteur angélique. L'ange n'a point d'intellect agent. *De* L. II, c. i, n. 15; il tire ses connaissances soit des espaces universelles mises en lui par Dieu au moment de sa création. *ibid.*, c. v», vm, et qui probablement sont d'autant plus universelles que l'ange est plus élevé, *ibid.*, c. xv, soit aussi d'espèces non universelles, mais particulières, que Dieu a mises aussi en lui, et qui lui font connaître les êtres égaux ou supérieurs à lui, soit même d'espèces acquises, qui représentent les actes libres des êtres créés, soit de révélations surnaturelles, c. XIV. L'ange se connaît lui-même par sa propre essence, sans avoir besoin d'aucune espèce, c. tv. U connaît aussi Dieu par cette essence, en tant que Dieu en est le créateur; mais c'est par d'autres moyens qu'il connaît Dieu dans les attributs qui n'ont pas de rapport avec sa création, c. xvi, xvii», xix. Les autres anges, c. v, et les objets matériels singuliers, c. vi. lui sont connus par les espèces reçues de Dieu au moment de sa création; — mais non les futurs contingents. c. IX; car aussi longtemps que ces futurs ne sont pas réalisés, les espèces innées, par lesquelles l'ange les connaît ensuite comme existants, ne les lui mani-

feslenl que comme possibles, c. XI, — ni les actes libres, c. xxi, ou les pensées intérieures, c. xxv, d'un autre ange, sans le consentement ou la manifestation de ce dernier, c. xxr; car Dieu n'a pas mis dans l'ange au moment de sa création des espèces répondant à ces actes libres, c. xxili, n. 17; c. xxiv (qu'on remarque cette raison qui obliger» Suarez à adopter une théorie particulière sur la locution des anges; voir plus loin, § vi). La connaissance naturelle de l'ange ne saurait atteindre ce qui est surnaturel *quoad substantiam*, comme la présence de Jésus-Christ dans l'eucharistie, c. XXIX, mais elle s'étend jusqu'aux faits naturels *quoad substantiam*, et surnaturels *quoad modum*, comme les miracles, c. xxx. Il est capable d'analyser, de synthétiser, c. xxxn, et de faire des raisonnements, c. xxiti; il peut tomber dans l'erreur, c. xxxix, non pas, il est vrai, pour les vérités évidentes, mais pour celles qui sont conjecturales pour lui ou surnaturelles. Lorsqu'il porte toute son attention sur une de ses idées innées, il ne saurait en considérer d'autres, parce qu'elle épuise toute sa puissance de connaître; cependant son attention peut embrasser en même temps plusieurs de ces idées, s'il ne les envisage point dans toute leur étendue, c. xxxvn.

IV. *Volonté des anges.* — Les doctrines de saint Thomas d'Aquin et de Duns Scot sur la volonté humaine ont naturellement inspiré leurs enseignements sur la volonté angélique. Pour Suarez, nous avons déjà remarqué que, tout en préférant les vues de saint Thomas d'Aquin à celles de Duns Scot sur la volonté humaine, il eût néanmoins amené à suivre les opinions de ce dernier sur la volonté angélique, en raison de la divergence que nous avons constatée au sujet de la connaissance des anges, entre lui et saint Thomas d'Aquin.

1. *Saint Thomas d'Aquin.* — Les anges ont une inclination vers le bien universel connu par leur intelligence, c'est-à-dire une volonté. Cette volonté est libre; elle ne se distingue point, comme l'appétit sensitif, en irascible et concupiscible, parce que son objet n'est point le bien particulier, mais uniquement le bien universel. *Sum. theol.*, I, q. xx. Bien que l'ange connaisse par le même acte d'intelligence la fin et les moyens qui y mènent, attendu qu'il ne raisonne point, cependant sa volonté est capable d'une dilection naturelle qui le porte vers la fin, et d'une dilection élective dont la dilection naturelle est le principe. *Ibid.*, q. lxi, a. 1, 2. L'ange s'aime lui-même d'une dilection naturelle, parce qu'il se veut du bien, et d'une dilection élective par rapport au bien qu'il se veut. *Ibid.*, a. 3. La dilection naturelle de l'ange le porte aussi à aimer Dieu plus que lui-même. *Ibid.*, a. 5. Aussi les anges bienheureux qui possèdent la vision intuitive de Dieu, l'aiment-ils nécessairement, et sont-ils incapables de pécher. *Ibid.*, q. lxi, a. 8. Cependant les mauvais anges qui ne voient pas l'essence divine haïssent Dieu, parce qu'ils le connaissent par des attributs qui contrarient leur volonté. *Ibid.*, q. lxi, a. 5. ad 5^{ua}. Ils ont pu aussi pécher par un libre choix, *Ibid.*, q. Lxin, a. 1. En raison de sa dilection naturelle pour Dieu, l'ange ne pouvait se détourner de lui comme principe de l'ordre naturel, mais il pouvait se détourner de lui comme objet de la béatitude surnaturelle, et ainsi tomber dans le péché. *Ibid.*, a. 1, ad 3^o; *De malo*, q. xvi, a. 5. Saint Thomas semble donc admettre que l'ange ne pouvait pécher contre la loi naturelle, mais seulement contre une loi surnaturelle. Il ajoute qu'il n'a pu pécher par amour d'un mal, puisqu'il n'avait point de passion et que sa volonté était ordonnée au bien. Mais il a pu pécher en recherchant son propre bien, en dehors de l'ordre voulu par Dieu qui est la fin du bien. *Ibid.*, ad 4^o. Les anges n'ont pu pécher véniellement. En effet, du moment qu'ils ne raisonnent pas et qu'ils voient les conclusions dans les principes, ils ne sauraient se porter vers les moyens qui se rapportent à la fin, sinon en les considérant dans celle fin.

Il ne saurait donc y avoir en eux de désordre qui ne soit contrôlé par la fin. Or tout désordre contre la fin est un péché mortel. Leurs fautes ne sauraient donc être vénielles. D H*, q. LXXXIX, a. 4. La nature de la volonté angélique fait aussi qu'un seul acte bon ou mauvais la fixe à jamais dans le bien ou dans le mal. La volonté de l'ange est en effet comme son intelligence. Elle s'attache à la fin qu'elle a une fois choisie avec une pleine connaissance, sans subir l'influence d'aucune passion, comme l'intelligence s'attache aux premiers principes. La détermination de la volonté angélique pour la fin que Dieu lui propose, ou pour une autre fin, c'est-à-dire pour le bien ou pour le mal, est donc libre en elle-même; mais aussitôt qu'elle a été prise, elle devient irrévocable; il en est ainsi même par rapport à la fin surnaturelle, car les conditions où la volonté angélique se détermine sont les mêmes dans l'ordre surnaturel, que dans l'ordre naturel : Dieu ne les change point par ses dons surnaturels. Il en résulte que les bons anges sont à jamais fixés dans la béatitude (la vision de Dieu leur assurerait d'ailleurs sans cela l'imprécabilité, *Sum. theol.*, I*, q. Exn. a. 8), comme les mauvais anges sont à jamais fixés dans la réprobation. Les uns et les autres restent cependant libres dans le choix des moyens qui se rapportent à leur fin bonne ou mauvaise. *Dr malo*, q. xvt, a. 5; *Sum. theol.*, I*, q. i. xli, a. 8; q. i. xliii, a. 2.

2. *Duns Scot.* — La volonté est un *appetitus* dirigé par l'intelligence; mais comme l'intelligence n'a pas seulement pour objet l'universel, mais encore le singulier et tout ce qui tombe sous les sens, la volonté est concupiscible et irascible aussi bien que l'appétit sensitif. *I V Senl.*, l. III, dist. XXXV. Scot admet aussi que, comme la volonté humaine, la volonté angélique est toujours libre; il y a sans doute dans la volonté une inclination naturelle vers l'objet intelligible le plus parfait; mais à cette inclination est indissolublement annexé le libre arbitre, (qui a pour règle la justice à laquelle il doit se conformer. La règle du juste pour la volonté n'est donc pas son inclination naturelle. Le rôle de la liberté est de gouverner cette inclination naturelle : ce qu'elle peut toujours faire, au moins sur certains points, en permettant ou non les actes demandés par cette inclination, et en modérant l'intensité de ces actes. *I V Senl.*, l. II, (dist. VI. q. n, n. 8, 9, 10; *Deportata*, l. II, dist. VI, q. n, n. 9sq. La volonté est donc toujours libre; elle se porte vers des objets que lui présente l'intelligence; mais elle peut errer dans son choix, sans que l'intelligence l'ait trompée; car elle peut vouloir un bien et ne pas vouloir la cause de ce bien, *I V Sent.*, l. II, dist. VI. q. i, n. 7; elle peut se complaire dans le désir inefficace de voir réunir des objets dont l'intelligence juge l'assemblage impossible. *Ibid.*, dist. VI. q. I, n. 6; *Deportata*, l. II, dist. VI, q. xl, n. 6. Cette théorie est, comme on le voit, à l'encontre de la doctrine de saint Thomas d'Aquin. Aussi Scot rejette-t-il toutes les conséquences tirées par ce dernier de sa doctrine. Il n'admet point qu'un seul acte de l'ange l'ait fixée nécessairement dans le bien ou dans le mal. Selon lui, les démons ont commis une série de fautes également libres et après chacune desquelles il leur «lait possible de se repentir. *Ibid.*, dist. VI. q. II, n. 16sq. En tombant dans la damnation, ils n'ont pas même perdu celle liberté qui est dans leur nature, *ibid.*, dist. VII, q. unica, n. t-G; ils gardent la puissance de vouloir ou de ne pas vouloir, *ibid.*, n. li-18; ils gardent même celle de faire des actes bons en eux-mêmes et dans leurs circonstances, quoique leur véhémence malice les empêche probablement d'en accomplir aucun. *Ibid.*, n. 24; *Deportata*, l. II, dist. VU, q. II, n. 27sq. Cependant ils ne peuvent se repentir, ni se convertir, parce que maintenant qu'ils sont dans l'état de fin, Dieu, d'après une loi qu'il s'est tracée, ne leur donne plus les grâces qui leur seraient nécessaires pour celle conversion. *I V Sent.*, l. II, dist. VII. Les bons anges gardent dans la béatitude une

liberté analogue. Toutefois les bons anges ne peuvent plus mériter une augmentation de gloire, ni les démon* une augmentation de peine, parce que le mérite ne saurait exister quo dans l'état de soi, et qu'ils sont maintenant dans l'état de terme. *Ibid.*, di* L VII. q. unica, n. 28.

7. *Suarez*. — Il pense avec saint Thomas d'Aquin que la volonté angélique ne renferme ni l'appétit concupiscible, ni l'appétit irascible, et qu'elle n'a pour objet que le bien connu par l'entendement; mais, étendant le domaine de l'ange au-delà de ce que le saint docteur, il est amené à étendre également celui de la volonté angélique. Il estime donc qu'elle produit des actes qui répondent à ceux de l'appétit concupiscible et de l'appétit irascible. De *angelis*, I. III, c. 1, Ayant admis, contrairement à la doctrine de saint Thomas, que l'ange est capable de certains raisonnements, il se rallie aux opinions suivantes de Duns Scot : l'ange aurait pu pécher contre l'ordre nature), *ibid.*, c. vi; il aurait pu pécher véniellument, *ibid.*, c. vii; il aurait pu se repentir après son péché, car il n'est pas fixé irrévocablement dans le bien ou le mal, par le seul fait qu'il s'y est une fois déterminé. *Ibid.*, c. x. Cependant Suarez conçoit la liberté non, avec Scot, comme le fondement de la volonté, mais, avec saint Thomas, comme une propriété de cette faculté. Aussi, tout en restreignant le champ de la liberté angélique moins que saint Thomas, il admet avec ce dernier que la liberté ne s'étend pas à tous les actes de volonté de l'ange. L'ange ne saurait se haïr lui-même, *ibid.*, c. iv, v, n. 6; il ne saurait cesser de s'aimer, *ibid.*, c. iv, n. 6; cependant il est libre d'accepter ou non les divers actes que sa volonté peut produire vis-à-vis de lui-même. *Ibid.*, n. 16 sq. Sa liberté est plus étendue vis-à-vis de Dieu; car il peut l'aimer ou le haïr. *Ibid.*, c. v. Suarez pense, avec saint Thomas, que les démon* sont incapables d'aucun bien moral, que tous leurs actes libres sont mauvais moralement et qu'ils ne cessent de produire de ces actes. *Ibid.*, I. VIII. c. VIII. Il regarde cette obstination dans le mal, comme le résultat nécessaire de l'influence produite sur leur volonté par l'état misérable et douloureux auquel ils sont soumis à jamais condamnés. *Ibid.*, c. xi. Pour les bons anges, ils sont confirmés dans le bien par la vision intuitive de Dieu qui les rend bienheureux et assure la rectitude à leur volonté. *Ibid.*, I. VII, c. vi, n. i.

V. CHÉATJON, L'ÉLEVATION, L'ÉLEVATION. ET BÉNÉDICTI DES ANGES. — 7. *bfu rniNRSt OX MtNfiS A S. < /vr TttOVAS, bb vs Scot b'r sl a Ht- /*. — 1. *Création*. — Les anges sont des créatures de Dieu. S. Thomas, *Sum. theol.*, I*, q. ki, a. 1; Suarez, *De angelis*, I. I, c. n. Ils n'ont pas été créés de toute éternité, mais ils ont eu un commencement. S. Thomas, *ibid.*, a. 2; Suarez, *De angelis*, I. I, c. II. Ils ont été créés en même temps que le monde corporel. Saint Thomas soutient cette opinion comme la plus probable. *Ibid.*, a. 3. Elle est regardée comme certaine par Suarez. *Ibid.*, I. I, c. lit. Aucun d'eux n'a été créé mauvais. S. Thomas, *ibid.*, q. i. xlii, a. i; Suarez, *De angelis*, I. I, c. ut; I. VU, c. il.

2. *Elevatum et épreuve*. — Tous les anges ont été élevés à l'état de grâce pour subir une épreuve; car il fallait qu'ils fussent élevés à un état surnaturel pour mériter la béatitude surnaturelle. S. Thomas, *Sum. theol.*, q. i. xii, a. 2, Scot, I. V, dist. V, q. I. n. 7; Suarez, *ibid.*, I. V, c. m. Les principaux mystères divins, en particulier l'incarnation, leur ont été alors révélés. S. Thomas, *ibid.*, q. i. xii, a. I, ad I.; Suarez, *ibid.*, I. V, c. vi.

2. *Dratitudo*. — Ceux qui «ont restés fidèles à Dieu dans cette épreuve ont reçu, en récompense de cette fidélité, et non, comme le pensait Pierre Lombard, en récompense de leur futur ministère envers les hommes, la béatitude éternelle par la vision intuitive de Dieu. S. Thomas, *ibid.*, q. i. xii, a. V, 9; Scot, *IV Sent.*, I. II, dist. V, q. i, n. 1

sq»; Suarez, *ibid.*, I. VI, c. t-viii. Les anges qui ont offensé Dieu dans leur épreuve ont été, au contraire, condamnés au feu de l'enfer et sont devenus des démons. Voir ce mot.

// OP/Λ70MA t)B MftFT TβφMA l· A'ji t*. — 1. *Creor tum et élévation*. — L'ange a été créé par Dieu dans l'état de béatitude ou de perfection naturelle; car n'acquérant point ses connaissances comme l'homme par des raisonnements, il a reçu de Dieu, dès le premier moment de sa création, toute la science naturelle dont il était capable. *Sum. theol.*, I*, q. i. xii, a. t. L'état de perfection dans lequel les anges ont subi leur épreuve leur a été aussi plus probablement donné au moment même de leur création. *Ibid.*, a. 3.

2. *épreuve*. — Nous l'avons déjà dit. L'épreuve des anges n'a pu consister que dans la possibilité d'aimer leur propre bien d'une manière qui n'était pas conforme à la volonté de Dieu; car l'ange, n'ayant point de passion, ne pouvait s'attacher à quelque chose qui ne fût pas un bien. *Ibid.*, q. i. xiii, a. 1, ad V. Ce bien qu'il pouvait désirer d'une façon désordonnée, c'était la béatitude avec Dieu; non pas une ressemblance par «égalité de nature, car il la savait impossible; mais la béatitude qui est donnée à la créature dans la béatitude surnaturelle. L'ange, mauvais anges, qui ont succombé à cette épreuve, ont donc pu en se comportant d'une façon désordonnée vis-à-vis de celle à laquelle Dieu les appelait, soit qu'ils aient préféré prendre pour leur dernière fin la béatitude à laquelle ils étaient capables d'arriver naturellement, soit qu'ils aient voulu parvenir à la fin surnaturelle par leurs seules forces naturelles, et sans le secours de la grâce de Dieu. Dans l'un ou l'autre cas, ils ont voulu arriver à la béatitude de leur fin par leur vertu personnelle, ce qui est le propre de Dieu. *Ibid.*, q. i. xiii, a. 3. Les bons ont triomphé de cette épreuve par un acte de charité. Ce seul acte leur a assuré la possession immédiate de la béatitude; en effet, de même que l'ange arrive aussitôt à sa perfection naturelle sans passer par aucun raisonnement, de même le premier acte méritoire doit lui obtenir aussitôt la béatitude surnaturelle. *Ibid.*, q. I. n. 5.

3. *Déatitudo*. — Le degré de béatitude a dû être accordé à chaque ange dans la mesure de sa perfection naturelle. En effet, Dieu semble avoir donné aux anges des degrés divers de perfection naturelle pour les préparer à recevoir des degrés divers de grâce et de béatitude; d'autre part, la nature angélique, notant point composée comme la nôtre de natures diverses, aucun obstacle ne l'empêchait de se porter vers Dieu de toutes ses forces. Il semble donc que les anges qui possédaient une nature plus parfaite ont aimé Dieu plus parfaitement et mérité une plus grande béatitude. La béatitude des bons anges n'augmente point dans ce qu'elle a d'essentiel. *Ibid.*, q. i. xii, a. 9. Cependant, jusqu'au jour du jugement, les anges peuvent voir augmenter leur récompense accidentelle, en particulier la joie qu'ils éprouvent au sujet des hommes qui sont sauvés par leur ministère. Luc. I. 10; mais il est plus probable qu'ils ne méritent pas cette augmentation. *Ibid.*, ad 3. 11.

4. *L'élévation et la béatitude ont-elles été méritées aux anges par le Christ* ? — La grâce donnée aux bons anges durant leur épreuve ne leur a pas été méritée par le Christ, non plus que ce qu'il y a d'essentiel dans leur béatitude. *De veritate*, q. xxix, a. 7, ad 5. Il est évident que leur chef, et son influence s'exerce sur eux. *Sum. theol.*, III*, q. Lix, a. 6. Cette influence n'est pas la fin de l'incarnation qui s'est faite pour les hommes. Elle en est seulement une conséquence. *De veritate*, q. xxix, a. i, ad 5. Toutefois le Christ a mérité aux anges la récompense accidentelle qui leur vient de leur ministère auprès de nous. *Ibid.*, a. 7, ad 5. Il les a jugés à la suite de leur épreuve et par rapport à l'essentiel de

leur récompense ou de leur péché, comme Verbe do Dieu; d ne les jugera comme Christ fait homme, que sur cc qu'ils font dans le monde, et sur ce qu'il y a d accidentel dans leur récompense ou dans leur châti- ment. Sum. *theol.*, IIIa, q. i.ix, a. G.

//r» OMMOXS DE DUNS SCOT. — 1. *Les périodes de l'exis- tence angélique.* — Les anges ont clé crees tous égaux. *JVSeni.*, I. II, dist. V, q. i.n. 7. il est probable que Dieu leur a assigné. ! tousle même temps pour leur épreuve et pour leur récompense ou leur châtiement. *ibid.*, n.6. Leur existence peut donc se partager en trois ou en quatre périodes (mor.zj ; 1. la période de leur récompense ou de leur châtiement dans laqu ille ils sont; 2° la période de leur épreuve qui a nécessairement précédé la première, et ou ils ont mérité oul démerité; 3° une troisième période qui a précédé leurs mérites el leurs démerites, ct ou ils étaient égaux et en état de grâce sanctifiante. Il semble plus probable qu'ils ont été créés en cet état de grâce; car aucune raison n'oblige à croire qu'ils ont été antérieurement dans un autre état. Cependant la con- jecture de certains théologiens, suivant laquelle ils au- raient été créés dans l'état naturel el élevés seulement ensuite à l'état de grâce, n'offre rien d'in vraisemblable. En ce cas moins probable, il y aurait eu au commen- cement de leur existence une quatrième période, celle de letat naturel. *Jbid.*, q. I, n. G, 7; q. n, n. 13.

2. *Création et épreuve.* — Après ce que nous avons vu des opinions de Duns Scot sur rmllelligence et la volonté des anges, il est clair qu'il ne leur accorde pas l'entière perfection naturelle ni avant, ni pendant leur épreuve. Cf. *ibid.*, dist. V, q. n, n. 13 sq. Cependant il recon- naît qu'ils ont reçu dès l'origine la connaissance abstrac- tive de Dieu dont ils étaient naturellement capables el qui constituait leur perfection naturelle, *ibid.*, dist. III, q. ix, n. 8. — Selon lui, la période de leur épreuve a compris plusieurs instants; car elle a été remplie pour les mauvais anges, par plusieurs péchés successifs, de diverses espèces el de plus en plus graves, et pour les bons anges, par un confiât contre le dragon el une vic- toire (Apoc.. XIII). *Ibid.*, dist. V, q. ix, n. 9; q. II, n. 13; cf. *ibid.*, dist. VI. q. vn, n. IG sq.; dist. VII, q. unica, n. G. Le mérite des bons anges esl venu de ce combat, comme la faute des démons a consisté à suivre Lucifer. Leur pêche a consisté en un amour désordonné d'eux- mêmes, *ibid.*, dist., VI, q. π, η. L qui leur fil dési- rer la béatitude d'une façon immodérée. *Jbid.*, n. 5 sq. Ce ne fut point un péché d'orgueil proprement dit. mais plutôt un péché de luxure, puisqu'on peut rapporter à la luxure la délectation désordonnée dans une chose spirituelle, comme la science de la géométrie. *Ibid.*, n. 14. Plusieurs scotisles admirent, comme le fit Suarez, que le péché des démons consista à envier l'union hypo- sLilique du Christ; cependant ils ne citent aucun texte de Scot en faveur de celle opinion. Erassen, *Scotus aca- demical*, in *IV Sent.*, \ II, tr. 1. disp. III, a. 3, q. ut, n. 36, Paris. 1673, t. il, p. 181. Mais le docteur subtil dit clairement que les mauvais anges auraientqm se repentir, au«si longtemps qu'ils restèrent dans la pé- riode d'preuve, avant d'être précipités en enfer. / *V Sent.*, L II. dist. VI, q. vu, n. 17. ad 4e.

J. *Béatitude.* — Les bons anges ont mérité la béatitude surnaturelle par la manière dont ils ont subi leur épreuve. L* ur récompense substantielle ne s'accroît pas. *Ibid.*, dist. VII, q. 1, n. 28. On attribue a Scot d'avoir admis que cette récompense substantielle augmente en exten- sion «inonen intensité. Ainsi fait Suarez, *De angelis*, I. VI, c. vi, n 6 Duns Scot. *IV Sent.*, \ II. dist. X; *Deportata*, L II, dist X, q. II, admet en effet un progrès que Suarez rejette. *De angelis*, I. VI. c. v, dans la connaissance de l'incarnation au moins par les anges inférieurs; mais Ir progn^d m* la connaissance de (incarnation peut être regarde comme accidentel dans la vision béatifique des anges. Cf. Suarez, *De angelis*, L VI, c. vi, η. 1 sq. Les

textes du docteur subtil invoqués par Suarcz, / Γ&η M. III, dist. X! V, q. n, n. 2I, peuvent donc s'entendre de larécom- pense accidentelle des anges. Suarez b. reconnaît lui- même. *Ibid.*, c. vi, n. G. Scot pense, comme saint Thomas d Aquin, que la récompense accidentelle des anges s'accroît par la connaissance qui leur est donnée successivement de la conversion et des bonnes œuvres des hommes; mais tandis que sainl Thomas estime que cet accroisse- ment est indépendant de tout mérite de la part des an- ges bienheureux, Duns Scot croit qu'ils\lo méritent par leur ministère auprès des élus. *JV Sent.*, I. II, dist. V, q. i, n L

4. *La grâce at-elle élé méritée aux anges par le Christ:** — Bien que le docteur subtil soutienne que le Christ se serait incarnéalor'mêmequ'Adam n'eût point péché, *IV Sent.*, I. III, disp. VII, q. m, n. 3, el que son incarnation a été résolue par Dieu avant la prédestina- tion des anges, il pense néanmoins que les grâces don- nées aux anges ne leur ont pas élé méritées par le Christ. *Ibid.*, dist. XIX, q. unica, n. G. Cf. les commen- taires de Cavelle sur ce passage, n. 7, dans Duns Scot, *Opera*, Paris, ISIH. I. xiv, p. 717.

tv° opl xid. vs DE SUADE/. — 1. *Création.* — L'angeaurait pu recevoir la béatitude naturelle, au moment de sa création, s'il avait été établi dans un étal de nature pure; mais, avant été créé dans un état surnaturel ct pour su- bir une épreuve, il n'a pas reçu la béatitude naturelle, puistpi'il était peccable vt qu'il ne Contemplait ni n'ai- mait nécessairement Dieu à tous les instants. *De ange- lis*, I. III, c. xi.

2. *Élévation.* — L'opinion la plus probable est celle (pu accorde l'étal de grâce aux anges dès le moment de leur création. *Ibid.*, I. III, c. tv. Il est plus probable aussi qu'ils se sont disposés des cc premier moment à l'état de grâce et aux vertus qui l'accompagnent, par des actes sur- naturels produits non à l'aide de ces vertus, mais à laide de grâces actuelles. *Ibid.*, \ III, c. VII-IX. Malgré l'auto- rité de saint Thomas qui soutient l'opinion contraire, il semble que les anges n'ont pas reçu tous un degré de grâce el de gloire proportionnel à leur perfection naturelle; car plusieurs ont pu se disposer à l'état de grâce, ou mériter la gloire par des actes plus parfaits que les actes d'autres anges supérieurs par leur nature. *Ibid.*, I. V, c. x. Tous les anges, même les futurs dé- mons, ont fait des actions bonnes el méritoires pendant celte première période de leur existence, el celte période a duré un laps de notre temps qu'il esl impossible de dé- terminer. *Jbid.*, I. V, c. xi. n. 5.

7. *Epreuve.* — Pendant une seconde période, les bons anges ont mérité une augmentation de grâce el de gloire par diverses bonnes actions, tandis que les mau- vais anges méritaient la damnation. Cette épreuve esl la guerre que, suivant l'Écriture, Lucifer provoqua entre les anges, en leur proposant de se révolter contre Dieu. *Ibid.*, I. V. c. xi, n. G sq.; c. xn, n. G. Les anges ont tous reçu des grâces suffisantes pour persévérer pendant celle période; les mauvais anges auraient pu se repentir apres être entrés dans la mauvaise voie; cependant, en fait, tous ceux qui sont entrés dans celle voie à la suite de Lucifer y ont persisté jusqu'à leur damnation, en rai- son non d'une impuissance physique, mais d'une im- puissance morale, *ibid.*, I. V, <. xn; I. VIII, c. i. Do même aucun des anges qui sont entrés alors dans la bonne voie n'est tombé ensuite dans le péché avec les mauvais anges. Celte persévérance de tous les anges qui ont bien commencé celte seconde période vient d'une grâce spéciale, efficace, qui leur a été donnée de Dieu. *Ibid.*, L V, c. xn.

Celle seconde période de l'existence angélique a été caractérisée non seulement par de nouvelles grâces actuelles, mais encore par une nouvelle révélation. L'incarnation du Verbe a élé révélée alors à tous les anges. Il leur a été ordonné de reconnaître le Christ

fail homme pour Jour chef et l'auteur de leur «nlut, cl de l'adorer comme Dieu. Lucifer a prétendu que cette excellence était due a sa nature; lui, ct les mauvais anges qu'il entraîna, refusèrent d'olw-ir, pendant que les bons anges ne soumettaient. C'est en quoi a consisté l'épreuve des anges. *Ibid.*, I. V, c. XII, η. I3; Jn *terliant parlent*, dist. V, sect. iv. η. I8.

4. *liratitudo*. Les mauvais anges ont été précipité* en enfer aussitôt apres avoir consommé leur péché. *De angelii*, I VIII, c. il. Les bons anges sont entrés dans la béatitude éternelle aussitôt apres leur épreuve; la possession de celle béatitude constitue la troisième période de leur existence. *De angclit*, I. VI. c. mil Suarez attribue aux anges bienheureux, dès le premier moment de leur béatitude, une connaissance coinplvtc.de tous les mystères de la foi qui devaient être révélés aux hommes avec l'Évangile, mais il meline a leur refuser la connaissance du jour du jugement. *Ibid.*, I. VI, c. v. Cette manières de penser s'imposait a lui du moment qu'il admet que l'incarnation a fourni l'objet de répreuve des anges el que leur élévation leur a été méritée par le Christ. Il suit l'opinion de saint Thomas sur l'augmentation de leur bonheur accidentel, sans mérite de leur part. *Ibid.*, L VI, c. v-ix.

5. *L'clrvatinn et la beatitudo ont-elles clr nirrite'e*» au. ange* par le Christ? — Suarez soutient non seulement que le Christ est le chef des anges, *In trrtiam parlent*, disp. XXIII, sect, i, n. 6; mais encore que c'est lui qui leur a mérité toutes les grâces el la gloire qu'ils ont reçue*: il considère cette conclusion comme la conséquence de l'opinion que l'incarnation aurait vu lieu, alors même qu'Adam n'eût point péché. *Ibid.*, disp. XLII, sect. i.

Le péché d'Adam, selon lui, a été la cause non de l'incarnation mais de bm demption. C'est pourquoi le Christ n'a point racheté les anges qui ont péché. *Ibid.*, disp. XLII. sert. n. Il est le sauveur des anges, c'est-à-dire l'auteur de leur salut et de leur glorification, non leur rédempteur. Si l'on objecte que les anges pas plus que les hommes n'auraient dû entrer dans la béatitude avant le Christ, leur sauveur, Suarez répond que les anges n'étant point pécheurs, ni exclus du ciel comme les hommes pécheurs, n'avaient pas besoin d'attendre leur rédemption pour y entrer. Il convenait au contraire qu'ils reçussent leur récompense sans aucun retard et par conséquent avant l'avènement du Sauveur. *Dr angelit*, I. λ I, c. il, n. 9.

VL HvPPOITS MUTUELS DES ANGES. IIIÉIUŃCHIE. ILLUMINATION. Langage. — r sa/vt n/o.vts d'açh/v. — 1. *Hiérarchie*. — Saint Thomas suit l'Aréopagite sur la question de la hiérarchie des anges. La hiérarchie est une principauté sacrée. Du côté du prince qui esl Dieu, il n'y a qu'une seule hiérarchie embrassant les anges et les autres créatures raisonnables qui sont sanctifiées. Du côté des sujets, il faut distinguer autant de hiérarchies qu'il v a de groupes qui reçoivent d'une manière différente les ordres du prince, comme on distingue les cités qui sont soumises à un meme prince, mais ont reçu de lui une législation différente. Les hommes confaisant les lois divines d'une manière différente des anges, forment une hiérarchie ditlérante de celle dos anges. Les anges a leur tour avant une intelligence plus ou moins puissante, et connaissant les lois divines de manières diverses, sont partagés en trois hiérarchies. La première saisit ces lots comme elles procedent du premier principe universel qui est Dieu, ki seconde hierarchie les saisit comme elles dépendent des causes universelles créées, qui sent déjà en assez grand nombre. La troisième hiérarchie les saisit comme elles s'appliquent à chaque Mro et dépendent de ses causes particulières. Num. *theol.*, I», q cvni, a. 1. Chaque hiérarchie contient, a son tour, trois ordres différents par leurs actes cl leurs offices ; un ordre supérieur, un

ordre intermédiaire el un ordre inférieur, que saint Denys a parfaitement distribués en plaçant dans la première hiérarchie les séraphins, les chérubins et les trônes; dans la seconde, le* dominations, les vertus et lrs puissances; dans la troisième, le* principautés, les archanges et les anges, *ibid.*, a. 2, 5, 6, division a laquelle peut «l ailleurs *e ramener celle de saint Grégoire; car si celui-ci place autrement les principautés et les vertus, c'est parce qu'il ne donne pas à ces termes le même sens que saint Denys. *Ibid.*, a. 6, ad Chaque ordre renferme à son tour beaucoup d'anges différents, mais que nous ne pouvons distinguer à cause de l'ignorance où nous sommes de leurs offices. *Ibid.*, a. 3. Cette distinction des anges en hiérarchies et en ordres est fondée, d.ms sa préparation, sur leur* dons naturels qui les disposaient à leur degré d'élévation surnaturelle, et dans son achèvement, sur leurs dons surnaturels ct la vision intuitive que Dieu leur accorde de son essence. *Ibid.*, a. L Elle persévéra donc après le jour du jugement sous ces di-ux rapports, mai* non pour le ministère confié aux anges de mener les hommes à leur fin *Ibid.*, a. 7. Les hommes peuvent entrer dans les divers ordres des anges, non en prenant leur nature, mais en méritant au ciel une gloire qui les égale a l'un ou l'autre ordre des anges. *Ibtd.*, a. 8.

5. *Illumination*. — On dit qu'un ange est «klairé ou illuminé par un autre lorsqu'il reçoit de lui la connaissance d'une vérité ignorée du premier cl connue du second. *Sam. theol.*, Ia, q. cvi. Il n'y a pas illumination mais simple locution, lorsqu'un ange manifeste ce qui dépend de sa propre volonté : pour qu'il y ait illumination, il faut qu'il s'agisse d'une vérité qui a pour rôle règle l'intelligence divine. *Ibid.*, q. cvn, a. 2. Γη ange inférieur n'illumine jamais un ange supérieur; car cela serait contre l'ordre établi de Dieu, *ibid.*, a. 3, mais un ange sup*rieur peut «-clairer un ange inférieur, el il le fait de deux manières : d'abord il fortifie sa puissance intellectuelle en se tournant vers lui, comme un corps plus chaud augmente la température d'un corps froid dont il se rapproche; ensuite il met a sa port» v, par des divisions convenables, ses concepts trop universels pour être saisis en eux-mêmes par l'ange inférieur. De cette manière il explique à Lange inférieur ce que celui-ci ne pouvait concevoir, comme un maître explique a ses disciples les principes généraux par leurs applications particulières. *Ibid.*, a. L Cette illumination n'a point pour objet l'essence divine dont tous les anges bienheureux ont la vision, mais seulement la raison des œuvres de Dieu qui sont manifestées plus ou moins aux anges cl dans la mesure ou ceux-ci sont plus jwi faits. *Ibid.*, a. I, ad I*. Cependant cette illumination ne saurait jamais rendre h connaissance des ange* inférieurs égale ;i celle des anges supérieurs, *ibid.*, a. A; jusqu'au jour du jugement les anges supérieurs recevront sur le monde el l'élection des élus de nouvelles revelations qu'ils pourront communiquer aux anges inferieurs par illumination. *Ibid.*, a. i. ad 3*. Malgn cette action de Lange supérieur sur les anges inférieurs, il ne saurait mettre leur volonté en mouvement, puisqu'il ne leur manifeste pas le bien universel qui est Dieu, mais uniquement des biens cré'ts. Cependant j*ar la manifestation de ces biens cr<»* cl de leurs rapport* avec Dieu, il peut incliner leur volonté en leur persuadant d'aimer ces créatures, ou bien Dieu a qui elles se rapportent, *Ibid.*, a. 2.

S. *Locution*. — Les anges se parient dans l'illumination; ils se {varient aussi pour se manifester ce qui dépend de leur volonté; c'est pourquoi un ange inférieur peut parler à un ange supérieur. *Ibid.*, q. evu, a. 2. Saint Thomas attribue à ce (pii est intelligible le pouvoir de se manifester a l'intelligence, lorsque rien n'y met obstacle. Or il n'y a à la manifestation des conceptions d'un ange, d'autre obstacle que sa volonté qui a

r - conceptions sous son domaine. Il suffit donc d'un acte de volonté pour qu'il pense actuellement à l'une ou l'autre de* vérités qu'il sait. Il suffit «le même que, par un acte de volonté, cet ange ordonne tel ou tel de m s concepts vers un autre ange, pour que celui-ci connaisse ce concept. L'attention du second ange est en Hfet excités' en c» cas, soit par la vision en Dieu «Je tout c* qui se rapporte a sa personne, si c'est un ange bienheureux jouissant de la vision intuitive, soit, si c'est un mauvais ange, par l'action de l'objet intelligible qui excite (l'attention de l'intelligence angélique, comme le son de la voix humaine excite notre attention. Ce langage n· peut être saisi que par les anges à qui il s'adresse et non par losanges à qui il ne s'adresse point; car vis-à-vis des premiers h volonté de l'ange qui parle supprime l'obstacle qui empêchait la manifestation de sc concepts, tandis quelle ne le supprime point vis-à-vis des derniers. *Ibid.*, q. evil. Les anges peuvent ainsi se parler, à quelque distance qu'ils se trouvent l'un de l'autre; car cette explication si simple du langage des anges suppose que dans la connaissance de la vérité, la part principe revient à la vérité intelligible ou à l'objet et non à la faculté intelligente du sujet. Cette action prépondérante de l'objet est, nous l'avons vu, un des caractères distinctifs de la psychologie de saint Thomas d'Aquin qui considère l'objet comme la forme, et la faculté comme h matière de la connaissance.

//. frf.vs <ror. — *I. Ilcrarchir.* — docteur subtil nénonce aucune théorie spéciale ou sujet des hiérarchies et île* chœurs des anges; il accepte avec tous ses contemporains l'exposé de l'Aréopagite.

Illumination. — Il définit l'illumination angélique *quaedam locutio de vero revelato perfectura in esse secundo* I E.Seni., I. II, disl. IX, q. n. n. 25; *Reportata*, I. II, di* I., IX. q. n. n. 18. C'est une locution; elle se produit comme toute autre locution angélique. Elle se distingue par son objet qui est une révélation faite à un ange, manifestée par lui à un autre ange et perfectionnant celui-ci en mettant son intelligence en acte par une connaissance actuelle, *m esse secundo*. S'il s'agit d'une venté vue dans le Verbe (et Scot incline à croire qu'il en est toujours ainsi), l'ange illuminateur. *Reportata*, I. II, disl. IX, q. n. n. 18, n'en peut donner ht vision a Vautre ange, mais seulement le disposer à considérer celt» vision dans le Verbe. Il est vraisemblable que Dieu ne fait aux anges inférieurs aucune révélation ignorée d' s anges supérieurs. Cependant il n'est pas impossible qu'il en fasse. En ce cas l'ange inférieur pourrait illuminer l'ange supérieur d'une certaine manière; il ne pourrait pas cependant le forcera l'écouler, comme l'ange supérieur v force l'ange Inférieur. C'est pourquoi il n'y aurait point locution, comme nous allons voir que Scot la comprend, ni par conséquent illumination. *IT Sent.*, I. II, disl. IX, q. il, n. 25, 26; /{e/>Oriafa, I. II, disl. IX, q. u, n. 13 sq. Conformément à ses principes, Duns Scot n'exige donc pour l'illumination m la manifestation d'une vérité donl l'universalité d< passe la compréhension de l'ange inférieur, comme saint Thomas, ni avec Suarez, un· explication qui rend· la vérité révélée évidente a l'ange qui l'ignorait. Il suffit, à son avis, que l'intelligence angélique reçoive une nouvelle perfection par la connaissance d'une η·v· lation quelle ne connaissait pas.

.7 *Locution.* — Contrairement à saint Thomas, le docteur subtil n'admet pa- que la volonté de l'ange soit un obstacle qui voile ses pensées, m que l'ange parle à un autre par le seul fait qu'il veut lui laisser voir sa p-n- ü. H soutient que les anges peuvent, quand ils le v u) nt, regarder rt connaître la p< n p o dun autre an. Mais, jwur qu'il y ait locution, c· n'est pas assez qu'un ange connaisse ce que pense un autre ange; il faut quj cette connaissance soit produite dans le pre-

mier par le second. La locution d'un ange c'est la production dans un autre ange d'une pensée actuelle qui était dans le premier. *IV Sent.*, I. II, disl. IX. q. il, n. 27 sq. L'ange parle doneen produisant en un autre ange le concept de ce qu'il lui dit, dt la même façon volontaire qu'il produit ce concept en lui-même, en pensant à ce qu'il dit. *Ibid.*, di<t. IX, q. il. n. 15, 28. L'ange pont parler à plusieurs anges, en agissant sur leur intelligence, comme il agit sur la sienne propre, quand il produit ses propres pensées et les tire de sa mémoire par un acte volontaire d'attention. Il a ainsi leurs intelligences à sa disposition, *ibid.*, «list. IX. q. il, n. 24; car l'ange à qui s'adresse la locution est purement passif dans son audition; il est ensuite actif pour examiner ce qui lui a été «lit. *Ibid.*, n. 22, 23. Si l'objet de la locution est connu de l'ange qui entend, il suffit que l'ange qui parle en produise dans le premier la pensée ou le concept. Si cet objet est inconnu de l'ange qui entend, il faut que l'ange qui parle en produise dans le premier l'espèce intelligible en même temps que le concept. Si l'ange qui parle produit dans l'autre l'espèce intelligible el non le concept, il n'y a point locution parfaite, puisqu'il n'est pas entendu de l'ange à qui i) s'adresse.

Ibid., disl. IX, q. n, n. 20, 21. Nous avons déjà remarqué qu'un ange inférieur ne saurait, selon Scot, imposer l'audition de ses pensées à un ange supérieur, tandis que l'ange supérieur est toujours maître d'imprimer ses concepts dans l'intelligence de l'ange inférieur, et par conséquent de lui parler et de l'illuminer. *Ibid.*, dist. IX. q. il. n. 22, 2f»; *dleporhita*, I. il. disl. IX, q. n, n. li. La locution des anges peut se produire à distance; car l'ange «pii parle peut produire son concept dans l'ange à qui il parle, sans avoir besoin d'agir pour cela sur l'espace intermédiaire. Nous voyons une action à distance semblable dans le soleil qui produit des effets sur la terre, sans les produire dans l'espace qui l'en sépare. *Reportata*, I. II, disl. IX, q. ni, n. 2, 3. Selon Scot la locution des anges ne s'explique point, comme le voulait saint Thomas, par l'intelligibilité de l'objet qui se manifeste à toutes les intelligences, du moment que rien n'y met obstacle. Elle s'explique par l'action de la volonté de l'ange «pii parle, action qui produit à son gré la pensée de cet ange cl ensuite celle des anges inférieurs. *Reportata*, I. II, dist. IX, q. n, n. 16.

z/z° *SUAHt:/.* — *I. Hierarrhie.* — Suarez suit la doctrine de saint Thomas d'Aquin sur les hiérarchies et les chœurs des anges. *De angeliA*, I. I, c. xm. xtv. Il regarde la division des anges en chœurs comme de foi divine, si l'on fait abstraction de la différence et de l'ordre qu'il faut mettre entre les chœurs, *ibid.*, c. xm. n. 2, et pense qu'il y a une différence spécifique de nature non seulement entre les hiérarchies, mais encore entre les chœurs. *Ibid.*, I. I, c. xiv, n. 3 sq.

2. *Illumination.* — Nous l'avons vu, Suarez n'admet pas avec saint Thomas que l'objet de l'intelligence des anges est toujours universel, que son universalité est d'autant plus gninde «pic l'ange est d'un ordre plus •levé, el que c'est par l'action «le cet objet universel que s'explique l'intelligence de l'ange. Il ne pouvait donc accepter non plus la théorie ou le saint docteur explique surtout l'illumination par l'universalité de la vérité qui «m est l'objet, universalité qui la place au-dessus de l'intelligence des anges inférieurs et oblige les anges supérieurs à la diviser en concepts moins universels pour la mettre à la portée de l'ange qu'ils éclairent. A dette théorie, qu'il prétend pourtant reprendre sous une autre forme, *ibid.*, I. VI, c. xn. n. 23, Suarez vn substitue une autre, oii l'illumination s'explique surtout par la manière subjective «lonl cdlc est reçue dans l'esprit de l'ange inférieur. Selon ce théologien, «n effet, l'objet de l'illumination ne suffit pa* a la distinguer de la simple locution; pour que cet objet soil ignoré de l'ange infé-

rieur, il faut, ajoute Suarez, qu'il «oit un objet singulier ou un objet particulier contingent de l'ordre surnaturel; il faut, par conséquent, qu'il consiste soit en un fait à venir, soit en un fait pas*»¹. non n marqu· par l'ange inférieur, soit rn un fait présent qui est un secret du cœur, *De angelis*, l VI, c. xn. n. 16. Ces caractères de l'objet de l'illumination ne suffisent pas à la distinguer de la simple locution. Au«²i Suarez cherche-t-il une différence entre ce* «leux opérations, dans une condition toute subjective de l'illumination. C'est que l'ange illuminé adhérera à la vérité qui lui est manifestée non par une simple croyance, comme à une narration historique, mais en raison de l'évidence que les explications «le l'ange supérieur lui donneront de cette vént·³, en la mettant à sa portée. *Ibid.*, c. xn, n. 20 sq. La théorie de Suarez ne lui permet pas de dire avec saint Thomas que ces explications de l'ange supérieur con-i>t< ront à diviser l'objet dont l'universalité dépasse la compréhension de l'ange inférieur. Il se lionne à dire qu'il y aura des explications, sans en préciser la nature. Il affirme aussi que l'ange inférieur ne saurait rien manifester à l'ange supérieur que par manière de narration historique. *Ibid.*, c. xiv, n. 21. Il en conclut que l'ange inférieur est incapable d'illuminer l'ange supérieur. *Ibid.*, c. xv. n. 22.

.7. *Locution.* — Le subjectivisme dr la psychologie de Suarez lui fait également rejeter la doctrine de saint Thomas sur la locution des anges. Cette locution, dit-il, ne saurait se produire si, comme le pense saint Thomas l'ange qui parle se borne à diriger son concept vers lrs anges à qui il parle. Il n'est pas pourtant nécessaire qu'il imprime son concept dans leur esprit, comme le voulait Scot. Il suffit qu'il y imprime son espece intelligible. *De angelis*, I. II. c. xxvi, n. 37. L'ange se servira du mémo moyen, si sa locution est une illumination. *Ibid.*, l. VI, c. xv. Itans ces conditions, est-il possible aux anges de s'entretenir à distance? Dans sa Métaphysique, dist. XVIII, sect. vm. n. 16, Suarez y voyait de lrs grandes difficultés; il lui paraissait probable que lrs anges ne pouvaient se parler de loin. Dans son traité des anges, 'cril postérieurement, I. II. c. xxvtn. n. 13, il incline plutôt à penser que la distance n'est pas un obstacle à leurs conversations, attendu que les opérations par lesquelles ils se parlent n'ont aucun rapport avec l'espace. Cependant il n'ose -e prononcer sur le cas où une distance très considi'rabie m parerait doux anges qui voudraient se parler. *Ibid.*, η. II.

VIL Mimstêke des dons anges. — /s.t/vr tuonas o'to/zv. — /I. *Missions des anges. Reçoivent-ils tous des missions dans le monde sensible** — Les anges reçoivent «le Dieu dans le monde corporel des missions dans lesquelles ils sont les ministres do sa providence. *Sum. theol.*, I., q. ex, a. I; q. exit, a. I. Mais ces missions ne sont confites qu'aux anges inférieurs. *Ibid.*, q. exil, a. 2. Les anges de la première hiérarchie voient les secrets des mystères divins dans l'essence divine et se bornent à les communiquer aux anges inférieurs qui voient l'essence de Dieu, sans y percevoir ces secrets. Cost pourquoi les anges de la première hiérarchie ont reçu h' nom d'anges assistants, Dan., vn, 18, car ils se tiennent près de Dieu rt reçoivent immédiatement ses ordres. *Ibid.*, a. 3. I«es missions extérieures ne sont confiées qu'aux anges dont le nom exprime la capacité d'en recevoir; c'esl-â-dire aux cin<| derniers ordres: les vertus, lrs puissances, les principauté», lrs archanges rt les anges. *Ibid.*, a. 4. Les plus « levés de ces ordres sont chargés d'un ministère plus universel. Les principauté» ou ptml-rln» lrs archanges sont préposés à toute la multitude d«*s hommes; les vertus sont préposées à toutes lrs natures corpon-lb's; lrs puissances sont pr<-posés à la garde des demons; les principautés ou les dominations cello d«*s bons ang»*. la· drnnirr ordre des anges fournit dos gardiens à chaque individu de l'espece humaine. *Ibid.*, q. cxm, a. 3.

-- /tnqei gardiens. — La providence de Dieu qui gouverne lrs créatures inférieures par les créatures supérieure* a, en effet, assigné aux homme* des anges députés à leur garde, pour les mener au bien, *Ibid.*, q. CXIII, a. I. Chaque homme a -on ange gardien; car si, comme il cM probable, chaque g^ne ct chaque espece de créatures sont protrg· s par des anges pour assurer leur perpétuité, chaque homme étant immortel par son âme doit an--i avoir individuellement un ange gardien, jusqu'à ce qu'il arrive à la fin de -on épreuve. *Ibid.*, a. 2. i. Cet ange ne nous <-t pas seulement donné depuis le moment de notre baptême, puïnm'il nous est assigné, à cause de notre nature raisonnable» et non à cause de notre litre de chrétien. *Ibid.*, a. 5. Dans -on commentaire sur le second livre des Sentences, disL XI, q. i, a. 3, saint Thomas pense qu'il nous est donné au moment ou noire âme est créée; dans sa Somme tfteo-logique, l·, q. cxiîf, a. 5, il dit que c'est seulement au moment de notre naissance, parce que c'« tait à l'ange de notre mère à prendre soin do nous, tant que nous étions dans son sein. L'ange gardien n'empêche point les maux qui, suivant les décrets de la providence, frappent l'homme dont il est chargé; mais il ne labandonne jamais durant sa vie. *Ibul.*, a. 6. Notre ange jouit de la béatitude; il ne saurait par conséquent cire contristé des maux qui nous arrivent, car ils sont conformes à la volonté de Dieu qui est la règle de ta sienne. Il déteste seulement ces maux considi'rés absolument «rt en eux-mêmes. *Ibid.*, a. 7. Quand l'Lcriture. Dan., x. 13, dit que les anges gardiens luttent les un* contre les autres, c'est pour exprimer qu'ils cherchent ta volonté de Dieu au sujet des intérêts contraires des hommes qui leur sont confiés. *Ibid.*, a. 8.

5» *Action des anges sur (a matière et sur rhomme.* — Voici maintenant comment les anges agis'< nt *ur h matière et sur l'homme. Les anges sont incapables de créer aucun être, même comme simples ministres de Dieu. l'j création est un apanage distinctif du Tout-puissant. *Sum. theol.*, l·, q. xlv, a. 5. Lr- ange* ne sauraient même agir directement sur la matière première pour produire des corps, puisqu'ils n'ont pas ta toute-puissance divine ci qu'il* ne sont ni des formes capblesde s'unir à la matière, ni des agents corporels. *Sum.f/icoî.,I.,q.cx.a.2.* Ils peuvent seulement imprime r aux corps un mouvement local, et par ce moyen produire à l'aide d'agents matériels les autres changements corporels, *Ibid.*, a. 3. Ils -ont donc d» pourvus du pouvoir d accomplir des miracles proprement dits. *Ibid.*, a. L

L ang»? peut illuminer l'intelligence de l'homme en ta fortifiant el en lui présentant la venté sous des images sensibles appropriées à la nature humaine. *Ibid.*, q. cxi. .·. I. Il ne saurait mouvoir la volont· dr l'homme,mais seulement l'incliner par persuasion « n lui proposant des motifs d'agir ou en excitant les passions de l'appétit sensitif. *Ibid.*, a. 2.

Il peut introduire des images dans notre imagination, qui est une puissance sensitive; il lui suffit pour cela «le mettre convenablement rn mouve nu nt nos fluides et nos humeurs corporelles; il est pourtant incapable de produire rn nous des images absolument nouvelles; ainsi il ne saurait faire voir des couleurs à un aveugle de naissance. *Ibid.*, a. 3. Il a aussi le pouvoir d'agir sur nos sens, soit intérieurement comme il a été dit pour l'imagination, soit extérieurement en mettant devant nous un corps formé naturellement, ou un cor;>s fabriqué à nouveau. *Ibid.*, a L

il* ht vs s« or. — /I. *Mission des anges. ltryoireuMIs tous des missions dans le monde extérieur** — Les missions données par Dieu aux anges sont intérieures ou extérieures. Dieu révèle scs mystères les plus élevés aux anges supérieurs «pii les manifestent aux anges inférieurs par locution rt par illumination: c'est une mission intérieure. Losanges inférieurs reçoivent à leur tûôr

une mission extérieure pour annoncer et accomplir ces mystères parmi les hommes. Ainsi, les anges supérieurs reçoivent rarement une mission extérieure, c'est pourquoi Daniel, vu, les appelle assistants et les distingue des anges employés à des ministères. Cependant les anges les plus élevés ou quelques-uns d'entre eux sont quelquefois envoyés dans le monde extérieur. Il résulte en effet de divers textes. Is., 1. xliii, 1; Ephes., ni, 10, que beaucoup d'anges ignorèrent l'incarnation jusqu'à la passion du Sauveur ou la prédication des apôtres. Cependant ce mystère était connu de l'ange Gabriel envoyé à Marie pour le lui «annoncer. C'est une preuve que c'était un ange des ordres supérieurs. *IV Sent.*, I. II, dist. X, q. unica; *Reportata*, I. II, dist. X, q. n.

2. *Action (des anges sur l'homme.* — Duns Scot se sépare encore de saint Thomas au sujet de la manière dont les anges peuvent instruire les hommes. Ils le peuvent, dit-il, en prenant un corps pour nous parler ou en mettant sous nos yeux les objets qui nous instruiront. Mais le besoin que notre intelligence a d'images sensibles empêche l'ange d'y imprimer des concepts comme dans l'intelligence des autres anges. Il ne peut non plus former des images, ni en transporter dans notre imagination; il a seulement le pouvoir d'écarter les obstacles qui empêcheraient notre imagination d'agir. L'ange est-il capable de fortifier notre intellect agent en y ajoutant l'action du sien? Scot semblait le croire dans le commentaire des Sentences qu'il fit à Oxford, mais dans celui qu'il publia ensuite à Paris, il rejette ce sentiment: l'ange, dit-il, est aussi impuissant à fortifier l'intellect agent, qu'à produire un concept dans l'entendement humain; car l'intellect agent de l'ange ne saurait faire des abstractions que pour son propre entendement. Duns Scot reconnaît que ces difficultés rendent l'action des anges gardiens sur nous moins efficace, bien qu'ils nous aident beaucoup en nous défendant contre les démons et en écartant de nous ce qui pourrait nous nuire. *IV Sent.*, I. II, dist. XI, q. unica; *Reportata*, I. II, dist. XI, q. i.

III. St Afiez. — 1. *Adoption et interprétation des opinions de saint Thomas d'Aquin.* — Suarez suit les enseignements de saint Thomas au sujet des missions angéliques, des anges gardiens et de la manière dont l'ange agit sur l'entendement et la volonté de l'homme. Il précise ces enseignements en deux points où il prétend rendre la véritable pensée du docteur angélique. Il remarque que le ministère des anges vis-à-vis des créatures sensibles se rapporte à l'homme et à sa fin surnaturelle. Il en conclut que ce ministère rentre par conséquent toujours dans celui des anges gardiens et que le rôle surnaturel assigné ainsi aux anges d'après la doctrine catholique est bien supérieur aux fonctions de moteur des astres, qui leur était attribué par certains philosophes païens. *De angelis*, I. VI, c. xvn, n. 5. Voir plus loin l'Angéologie parmi les averroïstes latins. — Saint Thomas enseignait que l'ange nous éclaire d'une manière objective, en faisant produire à notre imagination des images qui s'offrent à notre intelligence. C'est aussi l'avis de Suarez. Saint Thomas ajoutait que l'ange fortifie en même temps l'intelligence humaine. Suarez interprète ce texte en ce sens que l'ange fortifie notre entendement par la manière plus parfaite dont il lui présente les objets à comprendre. Il ramène par conséquent toute l'action de l'ange sur l'intelligence humaine à la production des images sensibles par lesquelles l'ange dirige notre entendement. *Ibid.*, I. VI, c. xvi, n. 2k. A son avis cette illumination de notre intelligence est le moyen le plus efficace que l'ange possède pour nous aider dans l'œuvre de notre salut. On le voit, Suarez se sépare de Duns Scot sur ce point, comme d'ailleurs dans toutes les questions relatives aux anges gardiens où le docteur subtil est en désaccord avec saint Thomas.

1. *Fonctions des anges gardiens.* — Suarez consacre un chapitre spécial aux principales fonctions des anges

gardiens vis-à-vis de nous. Il les ramène à six. — 1. Les anges gardiens éloignent les périls (pu menacent notre corps ou notre âme, soit en écartant de nous les causes extérieures de péril, soit en nous inspirant la pensée d'éviter ces causes, alors même que nous ne soupçonnons point le danger. Il faut joindre à cette fonction celle d'écarter tout ce qui met obstacle à notre progrès spirituel. — 2. Ils nous excitent et nous portent à faire le bien et à éviter le mal. — 3. Ils répriment les démons, diminuent la gravité de leurs tentations, aussi bien que la multitude des mauvaises pensées qu'ils inspirent ou des occasions de péché qu'ils font naître. — 4. Ils présentent nos prières à Dieu. — 5. Ils prient pour nous. — 6. Ils nous corrigent et nous punissent lorsque cela doit nous être salutaire; les punitions qu'ils nous infligent sont donc très rarement l'effet de la seule justice de Dieu; elles sont ordinairement médicinales, c'est-à-dire inspirées par la miséricorde de Dieu pour nous. — Le ministère de l'ange gardien qui avait commencé au moment de notre conception. *De angelis*, I. VI, c. xvn, n. 18, cesse à notre mort; cependant, d'après le récit de saint Luc, xv, il conduit l'âme de son pupille jusqu'au ciel, lorsqu'elle est sans aucune souillure; il la visite et la console en purgatoire, si elle passe par ce lieu d'expiation. *De angelis*, I. VI, c. xix.

Sur l'angéologie de saint Thomas d'Aquin: Schwane, *Dogmengeschichte der millleren Zeit*, t. 44-46, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1882, p. 194-217; Kallwieser, *Der heilige Thomas von Aquino*, 3 vol. in-8°, Hatlsbonno, 1839, t. II, p. 402-431; Cajetan, *primam partem Summx theologicx*, q. 1. 1. xpi, CXI-cxii, dans *Diet Thomx Opera*, Anvers, 1612, t. x, *Collegii Salnianticensis cursus theologicus*, tr. VU, *Drangclis*, in-8°, Paris, 1877, t. iv; Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus*, Paris, 1883, t. m, iv; Bihuart, *Tractatus de angelis*, dans son *Cursus theologicus*, t. n de l'édition de Paris, 1852; les autres théologiens qui ont commenté ou exposé la doctrine de «saint Thomas d'Aquin; Pierro de Bergamo, *Tubula aurea in opera sancti Thimr Aquinatis*, au mot *Angelus*, à la fin des diverses éditions des œuvres complètes de saint Thomas, t. XXXIII et xxxiv de l'édition de Paris, 1888). On y trouvera des renvois aux divers ouvrages de saint Thomas pour toutes les questions que nous avons abordées.

Sur l'angéologie de Duns Scot et des auteurs du xiv siècle: Karl Werner, *Joanne* Duns Scotus*, c. x. in-8°. Vienne, 1881, p. 311-331; Lychet, *Commentaires sur le second livre des Sentences de Scot*, dans *Joannis Duns Scoti opera*, Paris, 1893, t. xn; Frassen, *Scotus academicus*, Paris, 1673, t. il, p. 2-209, et les autres théologiens qui ont exposé la doctrine de Duns Scot; Karl Werner, *Die nachscotistische Scholastik*, c. vi (unp. lologie d'Aurèolus, de Jean de Baconthorpe et d'Ockam), in-8°, Vienne, 1883, p. 181-201.

Il n'y a aucun renseignement sur l'angéologie de Suarez et des théologiens postérieurs ni dans Karl Werner, *Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*, 2 vol. in-8°, Bâtsbonne, 1861, ni dans Schwane, *Dogniengeschichte der neueren Zeit*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1890. — Parmi les traités modernes des anges, bornons-nous à indiquer Palmieri, *De Dea errante et devante*, Home, 1878, p. 150-113, 439-470; Mazzini, *De Deo creant**, disp. II, 2* édit., Home, 1888, p. 169-340; Oswald, *Angelologie*, 2* édit., Paderborn, 1889; Barré, *De rerum creatione et specialim de angelis*, part. I, Paris, 1897, p. 0-83.

A. Vacant.

V. ANGÉOLOGIE dans les Églises orthodoxes (grecque et russe). — I. Existence et nature des anges. II. Hiérarchie et nombre des anges. III. Création des anges. IV. Elévation surnaturelle des anges; leur épreuve. V. Fonctions des anges. Les anges gardiens. VI. Culte des anges.

La doctrine de l'Église orthodoxe sur l'existence et la nature des anges ressemble de tous points à celle de la théologie catholique. Certains auteurs grecs ont émis, il est vrai, des opinions singulières, mais on ne saurait, en bonne justice, regarder ces opinions comme l'expression de la croyance générale. Les pages qui suivent ont pour but de résumer le plus succinctement possible et dans l'ordre logique, l'enseignement des Grecs sur cet intéressant sujet. Je ne remonte pas dans l'histoire au delà de Photius,

I. Existence **ἄγγελοι** des anges. — La *Confessio orthodoxa*, que l'on doit regarder comme le formulaire officiel des Églises orthodoxes depuis le xvn^e siècle, n'a pas consacré moins de trois questions à l'angélologie. Le théologien russe Macaire les résume ainsi : < L'ange* sont des esprits incorporels, doués d'intelligence, de volonté et de force... Ils ont été créés avant le monde visible et l'homme... Ils se divisent en neuf chœurs... Les mauvais anges mêmes ont été créés par Dieu, mais sont devenus mauvais par leur propre volonté. » Macaire, *Théologie dogmatique orthodoxe*, traduite par un Busse, in-8°, Paris, 1859, l. j, p. 58; cf. *Confessio orthodoxa*, part. 1, q. xix-xxi, dans E. J. Kimmel, *Inbri aymbohet ecclesin orientalis*, in-8°, Irn.i, 1813, p. 77-83. Cette doctrine est développée plus ou moins longuement par les théologiens grecs et russes les plus autorisés. Macaire, *op. cit.*, p. »59-»86; Théophile de Campanie,* Ταμπων ὁβοόοξια, c. cvm. 5^e édit., in-8°, Tripoli, 1888, p. 216-251; Athanase de Paros, Επίτομη <Γτε συλλογή των Οχιών τι, π:στι:ω δογμάτων, in-8°, Leipzig, 1806, p. 205-230; E. Bulgaris, Α ολογιαδν, in-8°, Venise, 1872, p. 324-368. Mais il s'en faut que l'accord soit unanime dans tous les détails. On sait que certains Pères de l'Eglise ont émis des opinions peu orthodoxes sur la spiritualité de la nature angélique, et que le VII^e concile général, dans sa V^e session, n'a point tranché le débat soulevé par le discours de Jean de Thessalonique sur la *carporcitr* des anges. Voir plus loin l'article ANGÉLOGIE DANS les coNCILiu*, col. 1266. Cette indécision des anciens écrivains grecs a laissé des traces chez les théologiens postérieurs. Les éditeurs du *Pidalion* n'admettent pas l'absolue spiritualité des anges. Πηδάλιον, 4^e édit., in-4°. Athènes. 1886, p. 259. Le patriarche Constantin^e Ier (1836-1834) a écrit deux pages sur les anges avec ce sous-titre : "Οτι οὐ Γ.ά'τη ἄσωματοι. *Biographie et Opuscules* (en grec), in-8°, Constantinople, 1866, p. 167-168. Enfin le directeur de Γ'ΑλήΟπα, organe officiel du patriarchat œcuménique, écrivait en 1880(n°du5 novembre): Αίγονη ἄσώματος (τοῦ ἀγγέλου) εἰν ἐννοοΟμην αὐτοῦ πάντη ἄσώματος ὡς τον Οιον, ἀλλὰ /ιπτοσώματος. ΑλήΟια, in-8° Constantinople, 1880-1881, p. 93. 2^e col. Inutile d'insister sur cette difficulté, résolue depuis longtemps par Macaire. *op. cit.*, p. 75, chez les orthodoxes, et par Petau chez les catholiques. *De angelis*, l. 1, C. II-III, Migne, *Theologia: cursus completus*, t. vu, col. 606-628. Voir aussi Ivnce, *Histoire des dogmes*, trad. Mabire. in-8°, Paris, 1848, l. I, p. 353 Cette opinion a compté des représentants à toutes les époques de l'histoire. Je me bornerai à signaler un curieux passage de Michel Psellus, *De operatione dicmonum*, c. vu, vm, P. G., t. c w ii, col. 836-840.

II. Πη πλικινη CT νόμιμε des anges. — Pour les théologiens grecs comme pour ceux de l'Orient, les anges se répartissent en divers ordres, conformément à la division adoptée par le p^{re}etido-l'envs dans son livre de la *Hierarchie céleste*, « Il y a, dit la *Confession orthodoxe*, neuf chœurs d'anges divisés en trois ordres ou hiérarchies. La première hiérarchie comprend ceux qui sont les plus rapprochés de Dieu, savoir : les Trônes, les Chérubins et les Séraphins. Dans la seconde, il y a les Puissances, les Dominations et les Vertus. La troisième renferme les Anges, les Archange et les Principautés. *Conf. orlh.*, part. I. q. XX. Kimmel, *op. cit.*, p. 8081. Métrophanes Critopoulos s'exprime de même dans sa fameuse *Confession*, c. il, Rimmel, *Apjnmidx librorum symbolicorum ecclesia: orientalis*, édit. Weissenborn, in-8°, Leipzig, 1850, p. 52-53. Voir encore Siméon de Thessalonique, *De sacra preccatidne*, P. G., t. clv, col. 537-541, et surtout Athanase de Paros, *op. cit.*, p. 208-215, qui s'étend très longuement sur les attributions respectives des divers ordres. Quant à l'opinion thomiste qui attribue à chaque ange une espèce à part et une nature distincte, les tirées n'en parlent que pour la re-

jeter. Ainsi fait E. Bulgarie, *op. cit.*, p. 345. Cet auteur émet à son tour une opinion qui n'est pas mieux prouvée quand il ajoute : Εὐὼ; οὖν χαὶ μᾶλλον ὁοει

ἰχχστον τάγμα <ο>σιν νοοα-/ φέρπν c%« τ'» > £>/μ 7 διαφίρουσαν. D'après une Idée assez répandue parmi les écrivains orthodoxes, la division des anges en neuf chœurs n'est que celle de leurs noms et de leurs ordres qui nous sont révélés dans l'Écriture; elle laisse en dehors quantité d'autres noms et d'autres chœurs que nous connaissons dans la vie à venir Macaire, *op. cit.*, p. 485; Nicodème l'Ilaghiot*, Εορτοξρ4μ*ο>, in-8°. Venise, 1836, p. 55. Aux yeux de plusieurs, un chœur tout entier, le dixième, a fait défection; voilà pourquoi il n'en reste plus que neuf; c'est Métrophanes Critopoulos qui rapporte cette curieuse opinion : βήατην (i. e. τάξη) γὰρ φασιν ὑπᾶ'ξαι: την ἐχτιιπτωχὺ ἄν. *Confaxio*, C. II. d.ms Kimmel, *op. cit.*, *Appendix*, p. 54.

La distribution des anges en plusieurs hiérarchies laisse déjà entendre que leur nombre doit être considérable. En général, les écrivains grecs s'accordent avec les auteurs latins pour admettre que ce nombre dépasse celui des hommes. Macaire, *op. cit.*, p. 79-180. Psellus a pourtant prétendu le contraire, en s'appuyant sur un principe fort spécieux. Plus un nombre, dit-il, « rapproche de l'unité, moins il est grand; deux, trois, quatre sont des nombres inférieurs à vingt et à trente. Pareillement, les êtres seront d'autant moins nombreux qu'ils seront placés dans la hiérarchie plus près de l'être unique. Dieu; par suite, les anges «ont moins nombreux que les hommes, dont la multitude augmente sans cesse. *De omnifaria doctrina*, c. xix. P. G., t. exxu, col. 700-701. Cette opinion «du Prince des philosophes ne peut pas lui avoir survécu. E. Bulgarie, examinant à son tour la question, déclare sagement que la solution détermine la limite de notre connaissance. *Op. cit.*, p. 312. Athanase de Paros est du même avis : ἀνὸρωκοᾶ μὲν cμ χρύφιον, dit-il. 0:n cc μόνω γνωστόν. *Op. cit.*, p. 221. Par contre, ce dernier écrivain admet qu'ils sont en nombre déterminé, et que, des lors, ils sont dans un lieu, comme l'est toute quantité qui se compte. Leur spiritualité n'est pas si pure qu'elle ne puisse être circonscrite par l'étendue. *Ibid.*, p. 222.

III. CRÉATION DES ANGES. — Nul doute, aux yeux des théologiens orthodoxes, que les anges n'aient reçu l'existence par voie de création. Macaire, *op. cit.*, p. 56 sq.; E. Bulgaris, *op. cit.*, p. 328 sq. Mais les divergences éclatent dès qu'il s'agit de déterminer l'époque à laquelle ils ont été créés. La *Confession orthodoxe* affirme très nettement que cette création eut lieu longtemps ou au moins quelque temps avant la matière : *Atque ante cetera quidem omnia, cœlestes omnes exercitus, ut præcipuos gloria: majestatisque sua præcones, tota cogitatione, de nihilo effinxit Tum vero postea aspectabilem atque materiatur hunc urbem item ex nihilo Deus fabricatus est*. Part. l. q. XVIU, Kimmel, *op. cit.*, p. 76-77. Macaire, qui adopte cette opinion et l'essaie d'en établir la légitimité, déclare les opinions contraires dénuées de fondement et purement arbitraires. *Op. cit.*, p. 467-471. C'est aller un peu loin. Sans sortir du monde orthodoxe, on voit des théologiens comme E. Bulgaris admettre que les anges ont été créés en même temps que le monde terrestre : <:χὸ ἐστι τῆ α' ἡμέρα ἀμα οὐρανὸς καὶ γῆ τοῦ ἀγγέλου δημιουργηθῆναι. *Op. cit.*, p. 329. On doit d'ailleurs reconnaître que la doctrine soutenue par Macaire a été partagée par la majorité des écrivains grecs. Zonaras l'expose au début de sa *Chronique*, P. G., t. cxxxiv, col. 52, et Théophanes Kerameus en fait une curieuse application morale. *De filio prodigo*, homil. xxii. P. G., t. rxwn. col. 873-876;

IV. ÉLEVATION DES ANGES. — Que les anges aient été créés bons, c'est une vérité admise par tout esprit non prévenu. Mais les théologiens

root plus loin ; ils se demandent si les anges ont été créés dans l'Écriture de pure nature, avec les seuls éléments naturels, ou bien s'ils furent élevés, dès le premier instant de leur existence, à l'état surnaturel. À cette seconde question, les écrivains orthodoxes, grecs ou russes, ne donnent aucune réponse, pour la raison bien simple qu'ils ne se la posent même pas. Ils ont peu scruté, en général, les mystères de l'ordre surnaturel. E. Bulgaris est, à ma connaissance, le seul auteur grec qui ait traité ce sujet; encore se borne-t-il, comme il le fait souvent, à mettre en grec le chapitre d'un manuel de théologie scolastique. Il partage l'opinion de ceux qui soutiennent que les anges ont été, dès leur création, élevés à la participation de la vie divine, à laquelle ils n'avaient aucun droit : του αγγέλου δημιουργηθέντα ἅμα μετὰ τοῦ θεοῦ ὅθεν αὐτοῖς ὁμοῦς χρίσται. καὶ μὴ ταῦτα ταῖς ἰόντων ψυχαῖς δυναμίσαντες ἄξιον· μετὰ τὴν δημιουργίαν αὐτῶν ἀνατίθηται αὐτοῖς ὡς τινί· βούλονται, βόγμα ὅτι ἡμῶν τῶν ἐν τοῖς Γραφῶν οὐχ ὁμοίων. *Op. rit.*, p. 352. Il a bien soin, d'ailleurs, d'ajouter que cette élévation surnaturelle n'entraîne point par elle-même la jouissance actuelle de la béatitude; celle-ci est le fruit, celle-là la voie, *ibid.*, p. 353; c'est une récompense qui suppose des actes méritoires, une épreuve.

À quel moment cette épreuve nécessaire eut-elle lieu? Macaire répond par une simple énumération des opinions émises à ce propos par les anciens écrivains. *Op. cil.* p. 92. E. Bulgaris distingue trois moments successifs. la création et l'élévation surnaturelle, la libre détermination, enfin la sanction. *Op. cil.*, p. 35. Ce n'est point répondre à la question, d'ailleurs insoluble.

En quoi a consisté l'épreuve des anges? quel fut le péché de ceux d'entre eux qui tomberont? Ici encore, Macaire se borne à rappeler les trois grandes opinions des théologiens et des Pères. Ceux-ci ont vu le péché des démons dans des liaisons contre nature contractées par eux avec les filles des hommes; ceux-là, dans un acte d'envie; ces autres, dans un acte d'orgueil. Sans prendre expressément parti, le grand théologien russe ne blâme bien se ranger parmi ces derniers. *Op. cil.*, p. 109. E. Bulgaris professe également cette opinion. *Op. cil.*, p. 356.

Quel fut le nombre des anges déçus? Contrairement à la pensée de saint Jean Damascène, E. Bulgaris estime que ce nombre fut inférieur à celui des anges qui persévérèrent. *Op. cil.*, p. 351. Au sentiment de ce même théologien, les anges déçus appartenaient à tous les ordres indistinctement, ou du moins à la plupart d'entre eux. Il n'en a pas un seul chœur, comme quelques-uns l'ont pensé; leur chef, Lucifer, était de l'ordre des séraphins. *Ibid.* Après leur épreuve, les bons anges reçurent en récompense le bonheur du ciel, chacun dans une mesure proportionnée à la perfection de sa nature propre : ἵπτα δὲ ὁ ἀρχαγγέλος τοῖς ἀγγέλοις ἡ χάρις· ἀνάλογο ὁμοῦς τῇ προσουσίᾳ αὐτοῖς· τίς ὁμοῦς ἡ τῶν ὑπὸ τοῦ ἡγετοῦ, τοῦ ἡγετοῦ, τοῦ ἡγετοῦ, καὶ χρίσται τῶν ὑπὸ τοῦ ἡγετοῦ. *Ibid.*, p. 352. E. Bulgaris ne détermine point le genre de gloire (δόξα) qui est attribuée aux bons anges. Veut-il parler de la vision béatifique? Peut-être. Mais les écrivains grecs qui ont parlé avant lui de l'état actuel des bons anges leur refusent la vision. Dans sa *Question* sur Gabriel de Paphlagonie, Siniéon de Thessalonique s'exprime ainsi : οὐ γὰρ κατὰ οὐσίαν αὐτὸν ὁρῶμεν. ils ne voient point Dieu dont uni est le nom, *P.* (t. 1, col. 810; ils sont aussi incapables de voir Dieu que nous sommes impuissants nous-mêmes à voir les anges; ils peuvent seulement recevoir quelques-uns des rayons qui s'échappent du foyer de la lumière. *Ibid.* Theophanes Keraïneus dit de son côté : οὐοὶ ἀγγέλοις οὐκ αὐτῶν χρίσται τῇ αὐτοῦ· τοῦ μυστηρίου. *Homit.*, t. 1, p. 893. C. Q. dernier passage peut évidemment s'entendre de la pleine intelligence du mystère de la divinité: on pourrait expliquer de la même façon les autres passages

relatifs au bonheur ou à la connaissance des anges. Il est en est pas moins certain que la théologie grecque est très hésitante sur toutes les questions qui touchent à la béatitude surnaturelle. Les Busses sont beaucoup plus explicites. En traitant de la providence divine, Macaire examine de quelle manière Dieu se comporte envers les bons anges. Il répond que Dieu se révèle à l'intelligence des anges et lui communique sa lumière, qu'il affermit leur volonté par sa grâce au point de la rendre invincible, qu'il les emploie auprès de lui dans un ministère de louange et d'adoration. *Op. cil.*, p. 352-3. Pourquoi cette *ctmimtniculiun* de la divine lumière, sinon pour voir Dieu?

V. L'ONCTION DES ANGES. LES ANGES GARDIENS. — Dieu, continue Macaire, se sert encore du ministère des anges dans l'exercice de sa providence envers les créatures, et particulièrement envers les hommes. Ce ministère est de trois sortes : 1° les anges ont contribué, sous l'un et l'autre Testament, à établir le règne de Dieu parmi les hommes, *op. cil.*, p. 365, 366; — 2° ils veillent tout spécialement à la conservation des sociétés humaines : chaque nation ou État, chaque province, chaque église possède un ange particulier, *ibid.*, p. 367-368; — 3° enfin tout individu a auprès de lui un ange pour l'aider et le protéger. *Ibid.*, p. 368-369. Macaire développe chacune de ces propositions par des textes tirés de l'Écriture et des Pères, sur lesquels il n'y a pas lieu d'insister ici. E. Bulgaris est moins étendu et plus scolastique. Citons des exemples. D'après lui, la sainte Vierge a eu un ange gardien, tandis que Noire-Seigneur n'en a pas eu besoin. *Op. rit.*, p. 37-38. Il se demande plus loin si les personnages qui exercent une fonction publique, par exemple les évêques et les chefs d'État, possèdent deux anges gardiens, l'un comme hommes privés, l'autre comme fonctionnaires. Il n'y a pas d'inconvénient, répond-il, à admettre cette dualité; toutefois il faut se garder de multiplier sans raison les êtres : la puissance d'un seul ange est supérieure à celle de milliers d'hommes. *Op. rit.*, p. 350; cf. Athanase de Paros, *op. cil.*, p. 223-224; Theophanes Keraïneus, *P.* (t. 1, col. 833, n. 9; Théophylacte, *Kxpnsitio in Aela apostolorum*, c. XII, l. 1, t. 1, col. 686.

VI. CLASSE DES ANGES. — Dans l'Église orthodoxe, chacun des jours du cycle férial hebdomadaire est affecté à une dévotion spéciale : le lundi est consacré aux anges. Ce jour-là, on récite en leur honneur un canon de divers tropaires variant avec les parties de l'office. En outre, l'*Horologion* contient un canon *déprouatoire* à tous les anges et un autre à l'ange gardien, attribué à Jean d'Euchaïta, *Hurologion*, in-8°, BoTne, 1876, p. 329-350; Athènes, 1891, p. 153-466. Cf. A. von Mall/vvv. *Andachts-burh*, in-8°, Berlin, 1895. p. 111-VAS; N. Ndles, *Kalcn* darium manuale utriusque ecclesie*, in-8°, Innsbruck, 1897, l. 1, p. 502-507. Indépendamment de cette canonisation morale, on récite, à la messe, une belle invocation pour demander à Dieu à l'ange de paix, le guide d'Ihèle, le gardien de l'âme et du corps ». Gonr, *Eucludogion*, in-fol., Paris, 1617. p. 80. Dans son *Explication de la messe*, c. xxxiv, Nicolas (Lnbasilas voit dans cet ange de paix le gardien de tout fidèle. *P.* (t. 1, col. 15 D. Goar. s'appuyant sur un passage de saint Jean Chrysostome, préfère voir un ange supérieur, chargé spécialement de veiller au maintien de la paix dans l'Église. *Op. cil.*, p. 115. n. 155. Le rite grec n'a pas, comme le rite latin, de fête spéciale pour les anges-gardiens. Il en rappelle simplement le souvenir, au 8 novembre, à propos de la *Séparation de l'archange Michel, Menées de narenibre*, Venise, 1880, p. 52-61; Martinov, *Armus ecclésiastieus ffnvci^sbiiu u*, in-fol., Bruxelles, 1863. p. 273; Nicodème. *Συναξαριστή*, t. 1, Zante, 1868. p. 231-211. Par son origine, cette fête du 8 novembre n'est autre chose que la dédicace de l'église de Saint-Michel aux thermes d'Arcadius, à Constanti-

nople. L-o 6 et le 29 septembre. on célèbre l'anniversaire du miracle «le saint Michel à Chônes. Voir la littérature <iu sujet dans li *Bibliotheca hagiographica grrrea* des bollandfates, in-H', Bruxelles, 1895. p. 93. Saint Gabriel esl spécialement fêté le 26 mars et le 13 juillet; le II juin, les moines de l'Athos célèbrent la -ynnxe du même saint Gabriel *h τω* 58tt, on mémoire d'une curieuse apparition de l'archange. Nicodème, op. *cit.*, t. III. p. 99 101; *Echus dfOrient*, t. H, 1899. p. 227-230. Chose curieuse, saint Baphael n'a pas de fête spéciale, mais il figure sur les images arec les anges apocryphes Uriel et Jérémiei.

Celte dernière particularité ni amené à dire un mot de l'iconographie. Le *Guide de la peinture* parle peu des anges en général; mais il revient souvent sur saint Michel. L'archange peut être représenté avertissant Agar, empêchant Abraham d'immoler son fils, apparaissant à Gédénn, annonçant la naissance de Samson, apparaissant à David <l tuant 70000 hommes, massacrant les soldats de Sennachérib, consolant les trois enfants, nourrissant Daniel, délivrant Constantinople des Perses, sauvant son église de Chênes. On le représente aussi avec saint Gabriel sauvant un enfant des flots, par allusion à un miracle opéré au mont Athos en faveur d'un enfant que les moines avaient jeté à la mer. Cf. Martinov, op. *it.*, p. 273. la? *Guide de la peinture* détermine avec soin les légendes dont les images peuvent être accompagnées, 'Ερμηνεία τῶν ζωγράφων, in-8°, Athènes, 1885, fwiwi et surtout § 519, 558, 559. Sur l'iconographie particulière de saint Michel, voir Er. Wiegand, *Der Erzengel Michael unter Berücksichtigung drr by:antinischcn, altitalischen und runianischen Kunst*, in-8% Stuttg irt, 1886.

L'angéofogir grecque est encore à écrire, au moins A partir de Photius. En dehors des ouvrages cités au cour* de l'article. «on pourra consulter, nur la d cfrine up'nw de l'toRiiu. il. ry« nrither. *Phidius, Patriarch tw*» Cc/ruMnCmopri, in-8°. t. tu. IULiri>nne 'HX», p. 431-436; ce» pages pleine d'érudition forment un de-meilleurs diapitres de la Üiéologio positive îMémpb&ncsdeSmyrne, contemporain de PhoUus. *Étogr d's archanges Michct et Gabriel*, publié dans l'I -ûvunr», 'Kolu», 2* --rie, L IV, 1887, p. îPMi-393; Michel P*cllos, *Dr omnifaria doctrina cl Dr oj—roll.*... ■ i l p »- i. /* </. L cwil: Xi<... i Venminalot (Xtr siècle), *Éloge des archanges Michel et Gabriel*. édil. l%«\$-hiii u . In-8°, Toulouse, 1G37; *P. G.*, t. cx l. col. 1221-1245; Macaire i .lin -tolccphal-«., *Dncour* sur b.* *neuf chateurs* <fr*s <u>v> et sur le* *Mints Michel et Gabriel*, dans lo recueil de scs quatorze discours : àà,<t il', In-V, C *ηυρ« lis (Vienne), p. 54.63; Manuel Pabotogue, *Dialogus de angelis et hominibus*, *P. G.*, t. cxvî. col. 133-148; Nicœdètne, Zant., 18ΓΑ. i. i, p. 241. note, 1x* nombreux ouvrages de Nicodème o n-tieincnt sur nntru sujet une foule d'indications; voir, par exemple. lrs table nlplicibêliquo du ht-; g*? w, in-4°, Vrni*e, 1819. ct de i i ,τ», in-V. Venise, ikw. Le* prédicateurs moderne* ont aussi traité h» sujet dans leur discours, mais il y a f-rt peu a prendre cher eux Lo métropolit de Moscou. Phihrète. a [Murtntt doux ectmnns qui méritent d'être lns, *Choir de sermons rt discour*, tn-8° t. I, Pari- 1808, p. 4Π-450. Signalons enfin km nombreux *CatKhirmes orthodoxes*, rn particulier celui de O. N. Ilrrniirdakh u rails. do -on crnrrière officiel. 'fq's in-8°. Coiutanlini*! le, |S70, p. 72-75.

L. Pi-TIT.

VI. ANGÉOLOGIE chez les syriens. — L Noms di s anges. IL Création et nature des ange*. III. Opération* el fonctions doe anges. IV. Hiérarchie des anges. V. Nombre des ange*. \ L Erreurs sur le* ange*.

I Noms mis ANGES. — Concurrément avec l'appellation de *nuilak, mala kd*, < envoyé, « « messenger, et •an 'nonyme *irjadd* qui se substitue même à l'hébreu *niai ah*, h * Syriens désignent tri s fréquemment les anges pm b. nom de *ir*, t vigilant. » Emprunté à la Peshito : Dari . iv, 10-23, Septante t'p, ce mot se trouve dans la première littérature syriaque, représentée par Aphmate (315), Ephrem (376). la *Doctrine d*Addai* (iv*-v siècle), le* actes d».* martyrs de la Perse (v. siècle). C'est tantôt un simple synonyme de *nuibuk* : cf. Aphmate. ><-'-itiOHMrutiün, v, 3, *Pahnfogia syriaca*, l. I. p. 188, 13, 11

IV Beg., xix. 34; Bar-Hébm>9, *Chronic.*, 4. et Gen., τi, 2; un terme générique appliqué* à toutes les créatures angéliques, Ephrem, *Ccmt. Mamon.*, serrn. Uv.Oprm *sur.*, t. n. p. 556; Conte, *ecmtat.*, term, v, t. m. p. 9; tantôt une désignation particulier. «igniŪant une catégorie distincte de celle de* séraphins nu de* chérubins. Ephrem. *Scrutai.*, *serin.* IV, t. lu. p. 8; *ibid.*, II. I. L ill. p. 166, ou encore, conformément a son <H\mologie, un être vigilant ««Ιγρηγορχ. Assétnani, *Bibbthea orient.*, t. i,p. l(W, un ange tutélaire, un protecteur. Ua lui donne dors pour équivalent *nûf'ird*, . gardien, a C'est en ce vns que les écrivains ascétique. entendent *îrü{d d-malaL* la vigilance des anges. > *Sanctorum riDr*, coil. Quattrmere, 198. L idée attaché. à et terme est développée par saint Éphrem. serra. I sur *la mort du Christ*, L fl, p. MX). Voir Morin, *Adnot.* 22 in Suro-runi ordinationes, *De sacru onlituilion lms*, Paris. H*55, p. 191495. L'appellation syriaque a été transport-* en arménien : Zoircwfoun, Grégoire Thaumaturge» *HomiL in A'atiril.*, PiIra. *Analecta sacra, Spied. Solesniensi*, L iv, p. Lî3. | L cl 38λ

Dans Jacques de Samg.'îr désigne spécialement l'ange Gabriel. 221, IL Voir *Officium feriale MamniPiruni*, Home, 1830, p. 330. 10. Le* anges sont aussi ippeîês *rûhànr*, < les spirituels; » *smayanr*, « les céleste*»; » *nûrdne*, < les ignés. >Cc dernier terme sera expliqué ci-après.

II. Création et battre des axges. — II* furent créés avant les cieux, les rpratre éléments et la lumière. Abdiésu, *Livre de la Perle*, il. l. Mai, *Scriptorum veterum*, t. x b, p- 321. Ils sont incorporels el immaté-riels. Éphrem. *Marcron.*, *erm. Xi.vin, t. n, p. 516. Leur formation n'est pas due à In matière, mais ils furenL comme les âmes, tirés du néant et créé-s de rien. *Ibid.*, •enn. xi.vm, p. 5H. L» nature des anges r*t < le feu et l'esprit >; celle des créatures coqiorvile* est « h terre el l'eau ». Éphrem, SmifaL, senn. xxx. L in. p. 53. î-t liturgie nestorienne des saints apôtres dit de même : « l Année des esprits, ministres de fou ct <l esprit - *Vissale chaldaicum*. Home. 1767. p. 282, ReimudoU *Ldurgisr orientales*, édit. 1861, |. ji. p. 58t. Voir au-<i la liturgie maronite des présanctifiés. *Mi^rl murvnde*, Beyrouth, 1888, p. H0.

fous les anges sont de même nature : c'est pourquoi nous les appelons d un meme nom; ainsi désignons-nous toutes les âmes ou tous les hoinnv s par une appellation générique. Éphrem. *Marcum.*, -cnn. nv, t. n, p. 55t>. L* lexicographe syrien Bar-Bablul, au x. sii cle, définit l'ange (?) « une (en alun-| raisonnable, agissant sans organes [corporel-], el par là différenciée de l'âme qui agit au moyen des organes du corps ». Dons Payne-Smith, *Thnaums synaais*. 1874.

III. Dpirations σ fonction. des ani.fs. — 1l *Science des anges*. — Les anges reçoivent la doctrine rt la connaissance de ceux qui sont au-dessus d'eux. Ils la leur demandent et leurs questions restent en rapport avec leur condition. Éphrêm, *Scrutat.*, I. l. *< rm. v, p. 9. Company à la connaissance des hommes, celle des anges, îré, c*1 comme le jour comparé au crépuscule; mus a côté de la science de l'esprit, celle des anges n'est qu'une faible lueur. *Ibid.* Ij science de* tnges dr l'ordre le plus élevé n'atlcint pas tonte la connaissance de Dieu. *Ibid.*, serra. i.t, t. ni, p. 39. Ils nr peuvent supporter l'édiildelidlvitilM. > >ui ' . | IL ai πη. 1. | tu> p. Wfc Aphmate, *Drmonstr.* xvn, 35, p. 663.

2' *Office des anges auprès de Dieu*. — Leur office consisto à louer Dieu et à le servir. Suivant saint Ephrem, le- < vigilants » l'adorent en silence, le* séraphins le louent, les chérubins le portent. Éphrem, ><-'-t-*tat.*, I. I. m'hii. iv, t. ni. p. 8; I. II. serm. r. p. IGG. Ils accomplissent leur ministère en silence, *ibid.*,}. I, serm. ni et IV, p. 5. 8. Le lingage de* anges spirituels, *ire d-rûhà*, n'est pas semblable à celui des hommes; c'est

un « silence qui parle ». *Ibid.*, I. I, senn. xr, p. 21. 25. « Dans le ciel... tous les anges s'empressent au service de Dieu : les séraphins proclament sa gloire sainte et volent de leurs ailes légères, portant des vêtements blancs et glorieux. Ils voilent leurs faces devant son éclat, et courent plus rapide que le vent. » Aphraate, *Démonstr.*, xiv, 35, p. 663. « Des myriade* et des milliers... acclament, sanctifient, exaltent sa grandeur; vigilant*», prêt*, rapides à la course, glorieux, beaux, splendide* et désirables, ils s'empressent à sanctifier et accomplir son commandement, ils montent et descendent à travers les airs, comme des foudres très rapides. » *Démonstr.*, xvm, 4, p. 827. Je ne sais si Aphraate, converti du paganisme et de la religion des Mages, s'inspire ici d'une tradition quelconque, mais les juifs font usage dans leurs prières liturgiques de formules semblables, et comme renseignement des chrétiens de Perse au vi^e siècle emprunta beaucoup aux écoles juives de Mésopotamie, il semble qu'un rapprochement de lieu et de temps s'impose entre les passages ci-dessus et ce texte de l'office du matin : « Tous ses ministres se tiennent au lieu le plus élevé du monde; tous d'une seule voix et avec crainte proclament les paroles du Dieu vivant et du roi du monde. Tous sont aimés, tous choisis, tous forts; tous accomplissent avec crainte et tremblement la volonté* de leur créateur. Tous ouvrent leur bouche avec sainteté et pureté; par leur chant et leur mélodie, ils louent, célèbrent, glorifient, sanctifient et font régner le nom de Dieu, le roi grand, fort et terrible. Il est saint. Et tous reçoivent l'un de l'autre le joug du roi du ciel; l'un donne à l'autre la puissance de sanctifier leur créateur, d'un cœur tranquille et d'une langue épurée. Tous ensemble chantent le cantique de la sanctification, disant avec crainte : Saint, saint, saint, est le Seigneur des armées; toute la terre est pleine de sa gloire. » *Theophyllim*, Rodelheim, 1875, p. 49, 50. Suivant une ancienne tradition d'origine syrienne, consignée dans les Constitutions apostoliques, I. Vil, c. xxxv, le *Sanctus* est attribué* aux séraphins et aux chérubins, et le verset d'Ézéchiél, m, 12 : « Bénie soit la gloire du Seigneur du lieu où il réside, » aux anges des autres ordres. Les auteurs postérieurs ont amplifié cette donnée. Nous la retrouvons comme il suit dans le *Livre des Pères*, traité nestorien des hiérarchies célestes et ecclésiastique, Bibliothèque impériale de Berlin, collection Sachau, n. 108, Catalog., p. 360, que nous attribuons à Simeon de Shankelawa, moine nestorien du xir^e siècle (voir R. Duval, *Littérature syriaque*, Paris, 1899, appendice, p. 22, 153) : * Louanges diverses des anges. La louange des premiers, c'est-à-dire des chérubins, des séraphins et des trons, est celle-ci : Tu es terrible, Dieu Très Haut, dans ton sanctuaire, dans les siècles des siècles. Am» ii. Bénie soit la gloire du Seigneur dans le lieu où il réside. — Louange des (anges) intermédiaires : Saint, saint, saint est le Seigneur, le Dieu fort. Le ciel et la terre sont pleins de ses louanges. — Louanges des (anges) inférieurs* : Gloire à Dieu au plus haut du ciel, paix sur la terre et aux hommes bonne espérance. » (Luc., il. II) Voir *Le livre des Pères*, extrait de *La science catholique*, mai-juin 1890, p. 11.

3* *Manifestations des anges et rôle de ces esprits auprès des hommes.* — Beaucoup de Pères syriens admettent dans les theophanies (voir ce mot) de l'Ancien Testament la manifestation de Dieu sous une forme angélique. L'ange qui lutta avec Jacob était le fils de Dieu. Ephrem, *Comment. in Gen.*, *Opera syriac.*, t. I, p. 181. L'ange qui parla au peuple d'Israël (Jud., il, 2) était peut-être un homme. Éphrem, *Comment. in Jud.*, t. i, p. 309. Au sujet des fils de Dieu «qui se joignirent aux Hiles des hommes, Gen., vt, 2. les syriens adoptèrent le* fabli* apocryphes qui les représentent comme des anges voir I.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien*, J, n, Paris, 1899, L I, p. 7 ; mais l'interprétation plus

saine qui les donne pour les fils de Selh prévaut chez les historiens. *Ibid.*, p. 13.

Les anges sont constitués les gardiens des hommes durant leur vie et des âmes après la séparation du corps. Salomon de Bassora (xii^e siècle), *Livre de Tabéille*, c, v, dans Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. ni, p. 311; cf. Aphraate, v, 22. p. 227; liturgie syriaque de saint Basile, Henaudol, t. n. p. 516. Ils sont de même les gardiens des peuples et des royaumes. Aphraate, ni, 11, p. 131 ; Ephrem, *Comment. in Dan.*, dans Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. t, p. 71; t. m, p. 93. En ce sens, le « prince du royaume des Perses », Dan., x. 13. qui résiste à Michel, « prince du peuple juif, » est, suivant Aphraate, un esprit de l'ordre des bons anges. *Démonstr.*, m. 15. p. 13». Intermédiaires entre Dieu et les hommes, ils portent au ciel nos prières, *ibid.*, 14, p. 134), et en font descendre la paix. *Démonstr.*, ix, 4, p. »15. Il faut prier la nuit, à l'heure des trois vigiles canoniques, « car alors les anges visitent l'église. » *Testament du Seigneur*, I. xxn, Mayence, 1899, p. 31,33. Les anges interviennent dans les révélations ou autres faveurs divines procurées aux hommes soit d'une manière corporelle et sensible, soit par le moyen des sens extérieurs. Les anges en sont les instruments, et ces sortes de visions se font par leur ministère. *Livre des Pères*, I, v, 4, p. H. A la résurrection dernière, ils amèneront les hommes au jugement. Aphraate, vt, 6, 1 », p. 267, 295.

IV. Hiérarchie des anges. — Les anciens auteurs syriens énumèrent, d'après l'Écriture, Coloss., i. 16; Ephes., i, 20, différentes catégories d'anges. Outre les chérubins, les séraphins et les vigilants, déjà mentionnés, saint Ephrem nomme les trônes, les dominations, serin, i. *De diversis*, t. m, p. 607; les archanges, *sirmal'akê*, les vertus, *liayl(ânwdld*, les puissances, *sal-fane*. *Ibid.*, *passim*. Aphraate ne connaît que les anges, les vigilants. *Démonstr.*, xx, 11, p. 910, les séraphins. xiv, 35, p. 663. la milice céleste ou les vertus des cieux, d'après Dent., iv, 17; *Démonstr.*, xvn, 6, p. 794; xxi, 7, p. 951, et les princes. *Salli/ê*, préposés à la garde des peuples. Pour lui le Chérub est à part, v, 7, 9, p. 198-203. Il faut citer aussi le *Testament du Seigneur*, document grec, connu par sa traduction syriaque, qui nous donne, avec les anges, p. 121, 125. Les archanges, les dominations, les trônes, les vertus, les chérubins, les séraphins, les phalanges célestes, p. 4L 61,123,et cinq autres appellations très particulières, qui nous trouveraient leur analogie que dans des apocryphes grecs : les gloires, *subhet* les vêtements, *Ibuàe*, les lumières, *nûluire*, les joies, *haduui* (si les délices, *bûsdmê*, p. 41, 55. En ajoutant ici les princes, *risân*, p. 123, nous obtenons une nomenclature de treize termes, où manquent les vigilants, *'ire*, parce (pu le document n'est pas d'origine syrienne.

À la suite de la tradition juive mentionnée plus haut, les syriens insèrent parfois dans les énumérations angéliques les roues, les yeux et les animaux symboliques d'Ézéchiél, i, 5, 15; et ces diverses données, moins particulièrement celles du *Testament du Seigneur*, ont aussi leur place dans les prières et les hymnes liturgiques. Dénommons que les ailleurs anciens n'instituent nulle part une énumération hiérarchique complète, et le fait que celle-ci manque en particulier dans les liturgies nestoriques, aussi bien que dans le canon éthiopien, constitue pour ces documents une note d'antiquité à joindre à celles qu'on relève par ailleurs.

Les écrivains ascétiques postérieurs donnèrent la division de* esprits angéliques en neuf ordres et trois hiérarchies, subordonnées l'une à l'autre. L'ordonnance hiérarchique la plus commune chez les syriens, consignée dans le *Testament d'Adam*, *Journal asiatique*, 1853, n. 17, Salomon de Bassora, *Livre de rAbedle*, c. v, dans Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. ni a, p. 311,

et h. *Livre des P>m*, I, i. fui. 150 6, p. 8: chérubins, séraphins, troncs; dominations, vertus, puissance*; principautés, archanges, anges, est, sauf ta transposition des deux premier* ordres des chériibim et des séraphins, l'arrangement de la hiérarchie aréopagitique, /M r/r/r, <(. *hierarch.*, c.vii,vin,ix.ct de saint lean Damascene, *Dr fide orthodoxa*, il, 3. Abdiésu e'en éloigne plu* dans l'ordonnance de la seconde hiérarchie, qu'il constitue ainsi : vertus, puissances, dominations. *Perte*, m, 8, Mai, *Vet script.*, t. x b, p. 329, «k\5. be même plusieurs liturgies syriennes : celle de Dioscoro, Hvnaudot, *Lilurgur orientate**, t- II, p. 191. 492, celle de siint Jacques, *Mistale tyriacum*, Home, 1843, p. 105; *Miwl maronite*, Beyrouth, 1888, p- 67, 68, celle dite de Marc, *ibid.*, p. 91, 95. Dans les fragment* syriaques des commentaires sur Ez>chiel, attribué* û saint Hippolyte et édités jadis sous le nom do sainl Ephrern, celle disposition esl intervertir, rt nous avons : troncs, séraphin*, chérubins; vertus, puissance s. dominations; anges, archanges, principautés. Pitra, *Analecta sacra, Spirit. Solesm.*, t. tv, p. 42, 311. 9

Jean de Para, évêque nestorien du ix* siècle, commentateur de l'Aréopagite, fournir des énumérations varices. On trouve en particulier les trônes placés entre les chérubins et les séraphins. Voir le reste dans Morin. *Desacra ordinatione*, Paris, 1(155, p. 19\$.

Ces diverses ordonnances des hiérarchies célestes dépendent sans doute des traités iréopngitique", produit" en 533 par les monophysites, traduits du grec en syriaque par Serge de Reshayna, préire monophysite (536), et répandus dans la Syrie, où ils furent lus, commentés et défendus. En somme, toute la doctrine aréopagitique se lit dans les auteurs syriens, et l'influence s'en manifeste jusque dans certaines explications liturgiques. Ainsi il est dit, dans le rituel de l'ordination syrienne, que le diacre ne fléchit qu'un genou parce qu'il ne possède que le ministère de la purification, mais que le prêtre fléchit les deux genoux parce qu'il purifie vt illumine. C'est la doctrine dionysienne, *Decedes. hierar.*, c. v, alors «tue le meme rite chez les nesloriens esl expliqué par l'idée que le prêtre reçoit deux talents et le diacre un seul. Jc.suyab, dans Abdiésu, *Epitome canonum*, VI, î. Mai, *Vrt. script.*, t. X a. p. 105. Toutefois, les syriens eux-mêmes se tiennent souvent dans une grande indépendance des données pseudo-dionysienne* et les livre* rituels spécialement présentent de la hiérarchie celeste les ordonnance* les plus différente*, voire même des énumérations rétrogrades plaçant l'onlre des anges au sommet de la hiérarchie, cl celui des séraphins, le plus élevé dans la conception occidentale, au degré inférieur. C'est ainsi que l'ordinal syrien, dans une comparaison du sacerdoce ecclésiastique vt des degrés angéliques, comparaison antérieure, vraisemblablement, à celle de Jésusyab, *lac. cit.*, p. 10(1, cl à la traduction des écrits aréopagitiques, présente par deux fols les anges comme les premiers en dignité, le* séraphin* comme un ordre intermédiaire et les vigilants au dernier rang (ordination du lecteur vt du sous-diacre; voir Murin, *op. rit.* p. 390, 395); vt deux fois encore les anges au premier degré, les vigilants au second vt les séraphins au troisième seulement (ordination du prêtre et de Earchiprêlro, p. \$07, ill). L'assimilation des pn lres cl drs ascètes aux anges, dont ils imitent la vio ou exerrent le ministère, est courante dans la littérature syriaque. Aphraate, vi, 1-6; XXII, p. 250, 270, 1026; Jacques de Sarug. *Ada mart.*, t. il, p.237, 238; *Pair. vit.*, p.350. Les écrivain* l'ont exngérécjusqu'à mettre le prêtre au-dessus de l'ange. L'ordinal neslorivif s'exprime dan* ce sens. Voir Morin, *De sarr. ordtn.*, p. 453.

Les explications très variées fournies par lrs auteurs sur les fonctions angéliques reposent sur lrs étymologies des désignations syriaques des anges. C'est pourquoi, dans la distribution des fonctions el la détermination des

caractère* sp'chnx a chacun de* ordres angélique*, renseignement de* Orientaux s'éloigne souvent de celui drs auteurs grecs. L. *Livre des Pères* concorde, dans ta plupart des détails, avec le *Testament d'Adam*, et emploie parfois lrs mêmes termes, par exemple dans la description dr* d< ux derniers ordre*. La principale différence â signaler est l'attribution faite par h. livre gnostique aux dominations dr Eunice assigne par l'auteur nestorien aux vertus, vt réciproquement. < Le chérubin, nous disent ce* auteur*, est un» intelligence Zaie'4,». mouvement, faculté, * revêtue de lumière qui contemple, ou inspecte tout ce qui fut ou sera, cl porte le Iron· de la divinité*. » Ezech., X, 14; Ban., Hl. 55; Ps. LXXIX, 2. G» tte conception a motivé peuUêtre le déplacement d. * «Jeux premier* ordres dans le* nomenclatures syrienm ·. < Cet ordre des chérubins est â la tête dr toutes le* autres intelligences; il contemple perpétuellement les ordres placé* au-dessous de lui, et il est constitué médiateur entre Dieu et la création. Leur prince esl Gabriel, placé, sans intermédiaire au-de<*ou* du créateur. > *Livre de* Prret*, 1, vt, fol 155 a. p. 12; Salomon dr lta.*«ora. *Abeille*, L v, dans Armani, *DibLothcea onentalis*, l. ni a. r 11.

« L» séraphin est une intelligence ignée, qui enflamme du feu de l'amour divin l " intelligences inférieure*. Ces intelligences dr feu ont le pouvoir d'aller cl venir dans ta fournaise uû toute* choses sont façonnée*. Ce* esprits volent six par six, ainsi que h dit le prophète. (Isaie, vt, 2; Apoc., tv, 8, disent <pic ers anges ont six ailes, et non qu'il" volent six par six.) IL >v font connaître les uns aux autn s les révélation" qu'il* reçoivent du créateur et les transmettent aux hointn· ··. — Le> trônes, intelligence* ferme- et immobiles, président, croit-on, aux mouvements de toutes choses dan" le cirl et "ur b » rre cl supportent sans fléchir l'effort des Irritations qui le* assaillent. — Les dominations sont des intellig*nce* royales, pn posées au trésor pour distribuer le ".flaire aux ordres inférieur*. Leur fonction est aussi de contenir l'ordre des démons vt d'empêcher que, dans leur malice, ils ne nuisent aux créature*. — Les vertus, intelligence* fortes et agiles â la fois, manifestent et inculquent h science â toute créature visible, selon <on d, sir. Ce* intelligences sont les ministres des volontés du St unvur; elles secourent les empires et les royaumes cl procurent le* victoires et le* défaites suivant la volonté de Dieu. — Les puissances sont de nobles intelligences... clb * gouvernent le soleil, la lune et les étoile*. — Les principautés sont préposées au soin des créatures corporelles; elles en pénètrent à fond les mystères et connaissent ta force cachée en elles. Ces intelligence* ont le gouvernement de l'éther supérieur, des nuages, dis pluies, d« s vents, des tonnerres el des éclairs. — Les archange*, intelligences agiles et active*. observent ce qui est au-dessous d'eux et font subsister les créatures inférieures, animaux, oiseaux el tout vire vivant, excepté l'homme. — Les anges connaissent de science spirituelle tout ce qui existe au ciel el sur terre. Un ange de cel ordre est commis au soin de chaque homme depuis l'heure de m création juscpî à son dernier soupir. · *Livre des Pim, toc. cit.*, fol. I55(i, 156 a, p. 12-13.

V. Nomiîie des anges — Les mêmes autour* déclarent que le nombre des anges de chacun de c<.* neuf ordre* égale le nombre de tous les hommes qui auront existé depuis Adam jusqu'à la résurrection Salomon de Bassora, *Abeille*, I, v, dans Asscmani, *llibliotheca orientalis*, t. III fl, p. 311; *Livre des Pt re*^ fol. 156b, p. 13. Sévère Bar-Shakako, évêque jacobite du xm* Mecle, rapporte la cr» alien de cent ordres d'ange* el les fable* de Sataniel. On mentionne aussi chez les syriens, comme chez les copies, Uriel ou Suricl, avec pluMcur* autre* noms empruntés aux livre* a|>ocryphe* et dont la recherche pour b» présent ne serait d'aucune utilité. Il esl plus intéressant de constater que> dans l'Égllsc copte,

saint Michel, f. t. le 12 mars, est le protecteur des crues du llcuvc. Nilies, *Kalendarium manuale*, inspruck, 1898, t. i, p. 697, note 3. Les svriens, comme les grecs célèbn nt la commémoration des anges le 8 novembre. Les arminiens la célèbrent aussi à la mémo époque de l'année, c'est-i-dirc le samedi après le VIH. dimanche de ITxaltation de la Croix. *Jbid.*, t. i. p. 463; t. n. p. 619. Les nestoriens, qui mentionnent fréquemment les anges dans leur* offices, ne leur ont pas dédié, semble-t-il, de frie particulière,

VL Enm.tns SLR les anges. — L'erreur commune des nesloriens est «pie les ange' ne jouissent pas de la vue de Dieu, et que la béatitude, pour eux comme pour les lioimn 5, ne doit consister que d ms la contemplation de l'humanité du Christ, a L'incessant désir des étn s raisonnables est d'approcher du créateur; mais ni dans ce monde ni dans l'autre il n'esl donne â la citaturi de voir son auteur qui habite dans la lumière, et toutefois reste invisible aux anges de lumière eux-mêmes. Mais des qu'ils en sont jugés dignes, les saints anges et l« hommes purs et justes dès ce monde contemplent Nolrv-Stignvurà visage ouvert; ils jouirontdeson amour dans Je *ivcle futur, lorsque toutes les créatures, raisonnables, corporelles et incorporelles, v seront réunies dans la perfection. > *Livre des Pères*, I, v, 3, fol. 152, p. 10. Von A*. mini, *Divertatio de Syris Neslorianis*, dans *libihl/ieca onentahs*, t. ni b. p. ccxxxi, ccxxxiv. Voir aussi les fragments arméniens de Grégoire le Thaumaturge : *Louange de la Mère de Dieu*, dans Pitra, 4uα-lecla sacra, *Spirit. Solesm.*, t. tv, p. 159, 106.

Les écrivains nestorirns expriment un autre sentiment. rn corrélation avec l'idée de la privation de la vi ion divine; c'est que les anges d'ordres inférieurs ne jouKst nt pas continuellement de la vue des chérubins, qui sont les plus élevés. *Livre des Pères*, I, vi, fol. 156 b, p. 13. J. PARISOT.

VII. ANGÉOLOGIE dans l'Égliso arménienne. — 1. *Saint Grégoire Jllitminaleur*, apôtre de l'Arménie (γ 332), dans sa *Doctrine* conservé· par AgaÜLinge. ault ur contemporain, dans son *Histoire*, Venise, 1862, dit des anges : 1. < Dieu créa de la tern* les corps terri stes, et de la lumière les anges, en les ornant d'une luinirrv splendide, » c. xxxvi; 2ft < 11- habitent dans les air* supérn m*, au-dessus du firmament des eaux, » c. xxiv; 3. « Ce sont des êtres doués d'intelligence et de raison : et par FoîHce de leur ministère, ils sont ch:irg«- de transmettre aux hommes les ordres de la majesté de Dieu, » c. *xx.ii. — Voir aussi Garabed Toumaïan. *Agatbangclos rt la doctrine dr l'Eglise arnuinirrne au v socle*, Lausanne, 1879. p. 118-129.

2' *Eznig de Gulp*, évêque de Pakrévante, auteur classique de la première moitié du v* siècle, a composé un immortel écrit philosophique sur la *Hcfutation des rctrs*. Il v explique ain-i la nature des anges (nous r>'produisons avec des retouches la traduction de la Vaillant de l lornal, Paris, 1853) : I. « Il faut savoir que h » auge*... sont incorporels, car il est dit d'eux : *H a [ait r. * anges esprits, et scs ministres des flammes de feu*. Ilebr., I, 7. Or ('Ecriture les appelle esprits, â cause de leur vélocité- : comme si elle disait qu'ils sont plu· légers que les vents, car pour dire esprit et vent, on (mplme le même mot en hébreu, en grec, en btruiqm. «t aussi en arménien. Ils sont appelés encor» de* « li«-- vnltimmés, a caus» de leur impétuosité : aussi i-t'il »crit deux, *qu'il» sont puissants et remplis de forer pour (aire au volonté*, Ps. cil, 20. Ce n'est pas louUfois qu'ils soient de la nature du vent et du feu; car * il» étaient de cette nature, ils sentient conM-quemu nt appelés corporels cl non pas incorporels... Leur nature est donc au-dessus du vent ct du feu. plus déliée « t plu* ·' loce que Tint» lligencv. > L. I. ·' .Win. 2. Eznig de Gulp » n tire ensuite cette cous» quvuee : « Puisque

les anges...sont incorporels, par cela même ils sont sans générations ni lignée, » *Ibid.*, c. xxiv. « Les anges... ne reçoivent ni accroissement par naissance, ni diminution par mort; mais comme ils ont et» créé»\ <t institués, de même aussi ils restent en même nombre sans accroissement et sansdiminution. **Ibid.*, c. xxv. — 3. En parlant des apparitions des anges aux patriarches, il dit; « Ia' Fils do Dieu, venant près »l \br.iham avec deux anges, daignait manger dans tente, x *Ibid.*, c. .Win, — L La doctrine des anges gardiens esl clairement exposée. « Nous savons, dit Eznig, d'après les saintes Ecritures, que les anges -ont des serviteurs (*arpangag*) qui viennent au secours des homme-, des nations et des royaumes, selon ces paroles. Deut., .xxxii, 8 : *Il a marqué les limites des peuples selon le nombre des anges de Dieu* (la version arménienne faite sur les Septante porte : *selon le nombre des enfants de Dieu* ; tandis que la Vulgate lit ici : *filiorum Israel*). De même aussi Jésus-Chiist dit dans l'Evangile : A'« méprise: pas un des petits, car leurs unges voient toujours la facr de mon Père qui est dans lrs cieux. Matth., xvm, 10. Il parait donc qu'à chaque homme vn particulier est attaché un ange gardien ; quoique d'autres aient cru, que ces paroles ont été dites par Noire-Seigneur au sujet de la prière : comme si les prières de- hommes qui remontent sans cesse devant Dieu, étaient appelées anges. > *Ibid.*, c. x.xvi. — 5. En parlant de la vie que possèdent les anges, il dit : u C'est dt- la plus grande impiété de regarder la vie de l'essence de Dieu comme appartenant à tous les êtres spirituels...et de n'admettre point plutôt une vie crêt e dans lts anges, n L. IH.c vi. — 6, Il compare les vierges de la sainte Église aux esprits célestes, car « elles renoncent aux bonnes créatures de Dieu, pour aimer davantage h· Seigneur : afin que en ressemblant .l ·χ anges de Dieu, chez qui il n'y .l ni mâle ni femelle, elles montrent aussi sur la terre la même vert l ». L. IV, c. xin. — 7. Il dit relativement aux astres lumineux, que * quelques-uns ont suppose que les anges les dirigent ». L. III. c. vu.

3. *Soinf Nrerss le Gracieux*, p.ilri.it che de l'Arménie (1102-1173), dans le sermon prononcé le jour de son élection parle ainsi des anges: « Les esprits incorporels avant hérite l» tal bcatilique, l'immorLililé- cl l'imp.i- i-bililr, ont gardé immuablement, depuis leur origine, la posstssion de la gloire <t l'honneur; car les dominations, les puissances, les principautés cl les nuisés ordres hiérarchiques n'ont point permuté les uns avec les autres, en s'élevant plus haut d'un grade inferieur; ils ne subiront jamais de changement dans ce <lu ils possèdent : mais toujours, durant toute l'éternité-, ils conservent ce qu'ils ont revu du créateur au commencement de leur existence. > *Nuir Saneti Serseti.y Clajensis opera*, Venise, 1KKI, t. II, p. 198.

Inutile d'ajouter, enlin, que l'Eglise arménienne, tint dans la liturgie de la mes-e que dans le brévi.'ivc, invoque les saints anges. .l. MISKOIAN.

VIII. ANGÉOLOGIE parmi los avorroïstes latins. — I. Doctrine d'Averroès sur les intelligences séparées. II. Ang» lologie îles averrmstes lutins au XIII^e sk c Iv. III. Angvlologie des awiroi-tes latins au xiv. siccb».

L Doctrine h'Avijirui-^ sur les intelligences séparées. — Les doctrines d'Averroès avaient déjà pénétr» dans le monde latin dès la premi»-re moitié du xnr si»cle, avec scs commentaires sur Aristote. Averroès affirmait la communauté d'un même intellect agent |K>ur tous les hommes, à qui il refusait par suite l'inimortahté personnelle et la liberté. Il adnieKalt aussi l'éternité du monde cl niait que la providence de Dieu s'y exerçât autrement que par des lois fatales et d, s intelligences intenné-diaires agissant sans liberté. Ces intelligences séparées de la matière répondent dans Mm *y<U me aux anges des théologiens. Idles forment entre elles une édiello

d'ordre* subordonné-* : les intelligences* supérieures s'éclairent et gouvernent les intelligences inférieures*. A leur tête est la première intelligence séparée, qu'Averroès* distingue de Dieu; de cette intelligence émanent des intelligences inférieures, qui président à la marche circulaire des sphères célestes, ou qui sont l'âme des astres*; au dernier degré de cette échelle se trouve l'intellect actif qui s'unit à l'intellect passif de tous les hommes et qui est en même temps le moteur de la lune.

Bynππ. AππππAs πt π<n>πππUn>π, Paris. 1652, P. part., c. n. n. 4.8. p. KH. q.. 115 *q.; de XX^eullT. //πntolre dr la pldtoiOpMe uddivvulr, n. 2-45, Ixjuvaln, 4900, p. 232.

JL Angi IOI <IGIE DES AVERROÏSTES latins au xm^e siècle. — 1. *Condamnations de l'averroïsme au xm^e siècle.* — L'averroïsme eut d'assez nombreux partisans à Paris (ft*sUé de Paris dans la seconde moitié du xii^e siècle. Il exerçait surtout son influence à la faculté des arts et ses principaux représentants étaient Siger de Brabant et Boèce de Dacie. Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin les combattirent et écrivirent contre eux des traités spéciaux. Cependant l'augustinisme, qui avait régné sans conteste à l'université jusqu'à la venue de ces deux illustres maîtres, se montrait défiant vis-à-vis de leur péripatétisme chrétien, comme vis-à-vis du péripatétisme d'Averroès. Aussi lorsque des condamnations durent être portées contre les averroïstes, ne s'inquiéta-t-on point d'examiner si elles ne frappaient pas en même temps certaines propositions de Thomas d'Aquin. Voir Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au xiii^e siècle*, in-8, Fribourg (Suisse), 1899. Mais il faut reconnaître que, si les thèses du docteur angélique étaient orthodoxes, les doctrines averroïstes professées à cette époque à Paris étaient inconciliables avec la foi chrétienne.

En 1270, l'évêque de Paris, Étienne Templier, avait eu le projet de porter l'anathème contre quinze propositions, dont treize exprimaient les doctrines fondamentales de l'averroïsme, et dont les deux autres formulaient la doctrine de saint Thomas sur l'identité du corps du Christ dans le tombeau, et aussi, bien que vaguement, sur l'absence de composition dans les anges et dans l'âme. Mandonnet, *ibid.*, p. cxxiv, 35. Mais il ne condamna que les treize propositions averroïstes*, parmi lesquelles aucune ne se rapportait aux anges. Du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, Paris, 1728, I. i, p. 173, 188; Denille, *Chartularium Universitatis parisiensis*, Paris, 1889, I. i, p. 187. L'averroïsme n'en continua pas moins à être enseigné à Paris. Aussi, quelques années plus tard, le 18 janvier 1277, le pape Jean XXI écrivait à Étienne Templier de faire une enquête sur ces erreurs et de lui envoyer un rapport à ce sujet. Mandonnet, *ibid.*, p. cxxxv; Denille, *Chartularium Universitatis parisiensis*, Paris, 1889, t. I, p. 311; du Plessis d'Argentré, *Cullechu*, t. I, p. 175. L'évêque de Paris se contenta point de faire une enquête, le 7 mars 1277, il porta lui-même condamnation contre 219 propositions diverses, que les manuscrits attribuent principalement aux averroïstes Siger de Brabant et Boèce de Dacie, mais dont quelques-unes avaient été enseignées aussi par saint Thomas d'Aquin. On trouvera ces propositions* dans du Plessis d'Argentré. *Collectio judiciorum* I. i. p. 177 sq., et, sous une forme meilleure, dans Denille, *Chartularium Universitatis parisiensis*, t. I, p. 513. (a) la condamnation outrepassait-elle le droit? Étienne Templier, et devait-il s'en abstenir du moment que la cause avait été évoquée? par le pape à son tribunal? Le P. Mandonnet ne pense. En tout cas, lorsque saint Thomas fut canonisé, cette condamnation fut rapportée par l'évêque de Paris. Le 11 février 1327, en tant qu'elle aurait atteint le nouveau saint. Mandonnet, *op. cit.*, p. cci. n, *Chartularium Universitatis parisiensis*, t. n, p. 280. Ce qui suppose que la condamnation était roguée comme valant

et qu'elle devait garder force de loi pour tout ce qui ne touchait point à la doctrine de saint Thomas d'Aquin. La même année, le dominicain Robert Edwardby, archevêque de Cantorbéry, condamna aussi diverses propositions des averroïstes (des <1 de saint Thomas) d'Aquin; mais aucune d'elles ne se rapportait aux anges.

2. *Ses traits caractéristiques.* — Les traits importants de l'averroïsme du xiii^e siècle. Siger de Brabant affirmait la communauté pour tous les hommes, non pas de l'intellect agent, mais de toute l'âme intellectuelle. Mandonnet, *op. cit.*, p. cxxxv, 92 sq. C'est pourquoi sans doute saint Thomas prête aux averroïstes d'attribuer toute la communauté non pour l'intellect agent, mais pour l'intellect possible qu'ils appelaient matériel. Opusc. xv. *Unde intellectus contra averroistas*, c. i, dans *Opéra*, Paris, 1875, t. xxvix, p. 311. Les averroïstes soutenaient encore que ce qui est vrai, selon la philosophie, peut notre point vrai < l'union catholique, Mandonnet, *op. cit.*, p. cxxxv sq.; Denille, *Chartularium Universitatis parisiensis*, t. I, p. 543. Ils n'admettaient donc d'autres preuves que celles que fournissaient les philosophes, et c'est pourquoi saint Thomas n'en invoque point « l'autre* dans l'opuscule qu'il écrivit contre eux. Cette assertion étrange resta la note caractéristique de l'averroïsme* durant le moyen âge, avec la doctrine de l'unité de l'âme < n'importe < nt.

3. *Angéologie des averroïstes du xiii^e siècle.* — Les ouvrages imprimés de Siger de Brabant professent à l'occasion. Les théories condamnées en 1277 sur les intelligences séparées. Mandonnet, *op. cit.*, p. cxxxv sq. Il en est sans doute de même des écrits encore manuscrits de Boèce de Dacie. Nous trouvons aussi quelques renseignements concordants dans les traités écrits directement contre les averroïstes par Albert le Grand. *De unitate intellectus contra Averroem*, surtout c. I. H, *Optima*, t. IX, p. 137 *q., Paris, 1891. ou par saint Thomas d'Aquin, opusc. w (al. xvi). *De unitate intellectus ixndva vermistas*, dans Operti, I. xxvi, p. 311. Paris, 1875. *Ct dnd.*, opusc. xiv (al. xvi). *De sulatantiis separatis de angelorum mitma*, p. 2731, dans lequel cependant la doctrine des averroïstes n'est pas signalée. Mais leurs erreurs* sur l'angéologie ne sont nulle part aussi complètement exposées que dans les propositions condamnées < u 1277. Comme ces propositions forment d'ailleurs un tout assez homogène, nous pouvons les regarder toutes comme appartenant à leur système, au moins tel qu'il était formulé par les divers représentants de l'averroïsme pris ensemble. Il est d'ailleurs possible que quelques-unes de ces erreurs aient été exprimées dans leur enseignement oral sans avoir été formulées dans aucun de leurs écrits; car saint Thomas leur reproche de ne pas user de leur doctrine, mais de la répandre dans les coins et devant des enfants incapables de juger de choses difficiles, *non loquatur in angustis, nec coram pueris qui nesciunt de causis artium judicate, sed contra hoc scriptum scribal si audet. Ibid.*, c. vu, in fine, p. 335.

Ainsi la doctrine de l'âme. Les intelligences séparées étant sans matière sont par la même éternelles < prop. 71, 72, 80; immuables, prop. 69, 71; indivisibles, prop. 86. uniques chacune dans son espèce, prop. 81. ci. 96 (ci) la proposition avait été aussi enseignée par saint Thomas d'Aquin. Sum. *theol.*, I, q. I. a. I). Toutes leurs aspirations sont satisfaites, prop. 78; leur science est complète de toute éternité, prop. 76, 82; elles sont leur propre cause, prop. 79; leur science ne diffère pas de leur substance, prop. 85. Elles n'ont pas été produites par une cause efficiente; mais sont conservées dans l'existence par Dieu et les intelligences supérieures qui sont leur cause filiale, prop. 70. Parmi ces intelligences*, il y en a de supérieures en effet, et à leur tête une intelligence première, prop. 53, et d'inférieures, prop. 82. 112. Elle* mettent les corps en mouvement et à ce titre peuvent être appelées des âmes. Mandonnet, *op. cit.*,

p. ci.xxxvn, 96 sq. C'est ainsi qu'il y a une flme qui meut éternellement les corps célestes, leur donne leur nature, prop. 71, 83. 95, 213, et s'en sert comme d'orgnes, prop. 102. Dieu donne aux intelligences inférieures l'être, prop. 81, ainsi que la connaissance, prop. 82, 83, 112, non par lui-même, mais par des intelligences intermédiaires, prop. 81. Il ne le peut faire sans celles-ci, prop. 53, 63. Les intelligences supérieures produisent les Âmes raisonnables (sans doute en les rendant les moteurs des corps); les intelligences inférieures produisent lame végétative el sensitive par le moyen du mouvement du ciel, prop. 30, 73. C'esl à Laide des corps que Lange produit des effets corporels, prop. 75. L'intelligence qui meut le ciel inline sur l'âme raisonnable, prop. 71. Les intelligences séparées ne sont nulle part par leur substance, prop. 218, 219; elles sont dans le lieu et se meuvent d'un lieu a l'autre par leur opération, prop. 201.

Mond nnct, *Sigrr de Brabant et Caverfouine lutin au till** wclr, 17-V, Fribourg (Suisse), 1899.

IH.ÂNGÉOLOCIEDESAVERROÏSTES LATINS AU XIV*SIÈCLE.

— L'averroHnie continua a être défendu a Paris el à Oxford pendant le xiv. siècle. Il garda même des partisans en Italie jusqu'au xvn. siècle. Mais la plupart se bornèrent à répéter les doctrines de leurs devanciers et ñ suivre servilement les enseignements d'Averroès, sans y rien ajouter de personnel. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, n. 315-317, Louvain, 1900, p. 371.

/. *Jean de Haconthorpe*. — Indiquons ici les vues d'un des averroïstes les plus célèbres de cette époque, le carme anglais Jean de Bacontliorpe, surnommé le docteur résolu (f 1316). Tout en suivant Averroès, il ne manque pas d'originalité. Voici quelques-unes de ses opinions. Dieu produit une première intelligence; celle-ci â son tour en produit plusieurs autres d'où en émanent d'autres toujours moins parfaites. / *VSent.*, LU, dist. I, q.1, i. 3, §2. Par rapport à toutes les intelligences ainsi produites Dieu et lrs intelligences supérieures ne sont pas causes efficientes mais causes finales, et c'est à ce titre qu'ils leur donnent l'être. / *Γ Sent.*, LII, dist. 1, q. i a 3. a. 1, § 2. Les intelligences séparées sont des actes purs, non en ce sens qu'il n'y a pas de différence entre leur substance cl leurs actes, ce qui a été condamné à Paris en 1277, mais en ce sens qu'elles sont constamment en acte second eljamais en puissance, *i VSent.*, l.11, dist. V, q. I, a. 3, Les intelligences supérieures ne connaissent qu'elles-mêmes; car elles s'abaisseraient en prenant connaissance de ce qui est au-dessous d'elles. Les intelligences inférieures connaissent les intelligences supérieures et se connaissent elles-mêmes. L ange m. connaît ce qui lui est inférieur que dans sa propre ess» nce et d'une façon consécutive â celle essence, comme on pourrait connaître les conséquences contenues dans un principe, en se bornant à considérer ce principe IV *Sent.*, l. II, dist. V, a. 5; dist. VI, a. 2.

L*.) intelligences meuvent les sphères célestes selon lc< diverses manières dont elles considèrent et comprennent l'intelligence première et son action qui est la plus noble desactions. / *Γ Sent.*, L II, dist, V,a.2. Jean de Il iconthrope n admet pas comme les averroïstes condamnés en 1277 que la matière et la quantité sont le principe d'individuation, prop. 96, 81 ; il prétend même qu'on prèle à tort ce principe à saint Thomas d Aquin qui, selon lui, aurait fait de la quantité le principe non de l'individuLilion mai* de la division et de la multiplication des individus. Pour lui. il place le principe de l'individuation dans la forme. *IVScnt* , l. III, dist. Xi, q n. a. 2. I 2

Ainsi Jean de Bacontliorpe ne suit pas toute** les opinions de Sigcr de Dnbant et de Bo<*ce de Dacie. Il fait même profession de rejeter les propositions de ces.auteurs qua oat été condamnées par l'autorité ecclésiastique.

5. *Jean de Jandnn*. — Γη non moins célèbre averroïste qui enseignait à la même époque à Paris, Jean de .landun, affiche une soumission plus complète encore a l'autorité dû l'Eglise. Il proclame qu'il adopte el soutient la doctrine catholique, mais se déclan* incapable de la prouver et en laisse le soin à de plus habiles. Il expose en même temps, avec complaisance et de la façon la plus servile, la doctrine d'Averroès avec toutes les réponses quo ce philosophe a faites ou pouvait faire aux théologiens. Il ajoute que les enseignements du commentateur arabe offrent beaucoup moins de difficultés que les enseignements de la foi. *Quæstiones in Ires libros de anima*, Venise, 1507, *passim*, et spécialement, l. III, c. vn, fol. 58-61 (cf. de Wulf, *op. cil.*, p. 373); *Metaphysica*, Venise, 1525, *passim*. C'était une manière détournée d'enseigner l'averroïsme, que Jean de Jandnn n osait professer directement,

Knrl Werner, *Die nachscotistiehe Scholaetik*, Vienne, 1R83, p. 144«q., 190 sq.; M., *Der Avrrroisnius in d. chriettllch-peripatetischen Psychologie, dsns Sit:ungsber·derAkud. Wien., Phil, hist. Kl.*, 1881, p. 175 sq.

A. Vacant.

IX. ANGÉOLOGIE dans les conciles et DOCTRINE DE L'ÉGLISE SUR LES ANGES. — I. Conciles du iv. siècle ; création et culte des anges. II. Analhêmo contre Origène (vt. siècle). III. Sixième concile œcuménique, troisième de Constantinople (680, 681) : nature de l'immortalité des anges. IV. Septième concile œcuménique, second de Nicée (787) : en quel sens certains auteurs entendaient Lincorporéité des anges. V. Synode romain de7 i5 et concile d'Aix-la-Chapelle de 789 : noms des anges. VI. Douzième concile oecuménique, quatrième de Latran (1215) et concile du Vatican (1870). VII. Conciles particuliers du xvm. et du xi.x. siècle. VIII. Doctrine de l'Eglise sur les anges.

Les textes des conciles relativement aux anges sont peu nombreux. La plupart formulent la doctrine de l'Eglise; quelques-uns donnent lieu au conlraire à des objections contre cette doctrine. Nous allons étudier ces divers textes; puis nous essayerons de déterminer quels sont les enseignements que l'Eglise nous impose au sujet des anges. Nous n'avons pas à nous occuper des décrets des papes relativement â la matière; car ils n'en n'ont guère porté sur ce sujet que dans les conciles dont il va être parlé.

I. Conciles nu iv. siècle : création et culte des anges. — Le symbole de foi promulgué au concile de Nicée (325), el renouvelé au second concile œcuméniffue, premier de Constantinople (381), affirme contre les doctrines dualistes la cré-alion de toutes les choses, soit visibles soit invisibles, par un même Dieu. Le Père y est appelé en effet l'auteur de toutes les choses soit visibles soit invisibles, πάντων ορατών τε και αοράτων ποιητην. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, 6. édit., Wurzburg, 1888, η. 17,47, p. 9, 14; Hahn, *liibliolhek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirehe*, 3. édit., Breslau, 1897, § 142, Γ>i, p. 161, 162. Celte dénomination se retrouve dans presque tous les symboles de l'Orient, Hahn, *ibid.*, *passim*, cl dans plusieurs formes occidentales du symbole soit avant le concile de Nicée, Hahn, *ibid.*, § 31, p. 34 (interrogation sur la loi en usage dans l'Eglise romaine au commencement du tu. siècle), soit après, Hahn, *ibid.*, § 158, p. 209(symbole du premier concile de Tolède vers i(X>). î.e symbole du concile de Nicée affirme encore que par le Christont été faites toutes les choses, et celles qui sont dans le ciel, et celles qui sont sur la terre, τα τε h τω ούρανῳ και τα εν τη γ? . Denzinger, *ibid.*, η. 17; Hahn, *ibid.*, p. 161. G.»s derniers mots ne sont pas reproduits dans b* symbole de Constantinople; mnis, dans un grand nombre de formes orientales du symbole de foi, il est dit expressément du Eils que par lui onl été faites les choses visibles et invisibles. Halm, *ibid.*, p. 130, 138, 140, 149, 152,187,

Philadclpldcnsium métropolitain el alios hairelicos : accedit confutatio commentai ii //. Groth de imperio summarum potestatum circa Kacra ci redargutio dits, I). Illondrlili projure plebis m regimine ecclesiastico, in-4', Home, 1656.

Hurter, *Kouicnclutor literal lus*, 2* édL, Inspruck. 1892, t. î, p. 415.

A. Vacant.

5. ANGE DE SAINTE MARIE, carme espagnol, mourut vers 173V. On a de lui : 4e *Breviarium morale carinclitutum, juxta angelicam doctrinam sancti Thomæ Aquinatis*, 5 in-fol., Lisbonne, 173\$, ouvrage estimé; 2@ *Consulta vana theologica, moralia, juridica, legalia ac regularia*, in-fol., 1742.

Hurter, *Nomenclator lilcrarius*, 2' édit., Inspruck, 1833, l. li, col. 1240.

A. Vacant.

ANGELERIO Grégoire, capucin, appartenait à une ancienne famille de Panaja dans les Calabres. Il remplit, dans sa province monastique de Begglo, les charges de lecteur et do défmiteur. Le P. Grégoire mourut à Naples, le 15 janvier 1602. Il publia un recueil de sermons : *Il pretioso tesuro del sanguc di Cnsto*, in-fol., Naples, 1651, et un ouvrage de théologie polémique sous le titre : *De præparatione catholica narrationes septeni, abunde denarrantes fabulationes Atheorum, Gentilium, Hebraeorum, Mahumeli, Ihvrticorupi, Schismaticorum, et Catholica: Fidei veritatem*, in-4°, Naples, 1653, p. 16-342. Le P. Grégoire laissa encore un grand nombre d'ouvrages manuscrits sur des matières théologiques et ascétiques.

P. Édolard d'Alençon.

ANGELETTI Mario, mineur observnntin, né e à Florence en 1706, décédé en 1752. Il a laissé *Alerta theologica ad mentem subtilis Joan, Scoti*, Florence, 1739. Il publia aussi un recueil de tous lrs chapitres, congrégations générales, constitutions et statuts de son ordre, sous ce titre : *Chronologia historico-lcgalis seraphici ordinis*, 2 vol. in-fol., Borne, 1752. Ce recueil avait été commencé par .Iules de Venise.

Hurter. *Vornmc.'ator literarius*, 2' édit., Inspruck, 1833, t. n, col. 1207.

A. Vacant.

ANGELI Barthélémy! dominicain napolitain, bachelier en théologie, mort en 1584. — 1e *Examen confessoriorum ac ordinandorum, ubi primo de sacramento gencratim, deinde sigillatim de sacramentis baptismi, confirmationis, extrema unctionis, cucharisliiv, deque missa nulla necessaria ad communem omnium fidelium salutem more dialogi disputatur*, Naples, 1583; Venise. 1583, 1600. — 2. *Consolatione de'pendenti libri IV, della orazione, della confessione, deli indulgente, ed it libro quarto brevemente traita di tutlo quello, che è necessario al confessor eal pendente, con Vesamina di tutti i peccati*, Naples, 1574; Venise, 1580, 1594, 1606, 1617.

Quétlf.Echard, *Scriptores ordinis pnrlicatorum*, t. n, p. 269.

P. Mandonnet.

1. ANGÉLIQUE (Salutation). La salutation angélique, dans m forme actuelle, est une prière composée de trois parties ; du salut de l'ange Gabriel : .Ier *gratia plena, Dominus tecum, benedicta lu iu mulieribus*, Luc., 1, 28; du salut d'Elisabeth : *et benedictus fructus ventris tui*, Luc., i, 42; et d'une invocation a Marie ajoutée par l'Eglise. La première moitié de la prière, composée des saints de Gabriel et d'Élisabeth, devint populaire à partir du xii. siècle; la seconde fut généralement introduite au xv*, amplifiée el propagée au xvr. Cette opinion, défendue en 1706 par doin Massuvt, bien que condamnée par l'évêque de Baveux, est cependant conforme

à la vérité historique. Le Cerf, *Bibl. hist, ct crit. de la congrég. de Saint-Maur*, La Haye, 1726. p. 342-343; Tassin, *Hist. lilt, de la congrég. de Sainl-Maur*, Bruxelles, 1770, p. 377; Hippeau, *L'abbaye de Saint-Étienne de Caen*, 288, cf Bibl. nat. Paris, mes. français /5 41/. fol. 66; /7 756, fol. 121; 77 765. fol. 194.

I. Salit de l'ange Gabriel et de sainte Elisabeth. — 1* *Date de son emploi*. — L'usage d'invoquer Marie en lui adressant le .dut de l'ange Gabriel est attest. au VI. siècle dans l'Eglise syriaque par une formule du rituel du baptême de Sévt-re d'Antioche, *Ihbl. max. pair.*, Lvon, 1677. t. xn, p. 730, *Act, s3net*, oct. L vu, p. 1108. en Occident, au plus lard au ix* siècle, par la vie de saint Ildephonse, Acfa <anri. O. S. IL, si c. n, p. 521 ; au viil% ρτ lrs sermons de sainl Jean Damascene, *Opera*, édit. Le Quien, 1748, t. n, p. 835; P. G., t. exevi, col. 65Û; cf. Andr de Crête, *Honu in Annunt.*, dansP. G., t. cxcvil, colLSÛi-895, Tromludli dans *Summa*, t. vi, p. 107. Son insertion dan* l'anliphonaire grégorien, comme offertoire du IV* dimanche de l'Avent.en généralisa l'usage. Saint Pierre Damien le signale chez un clerc de sa connaissance. Opusc. XXIX, *De bono suffr.*, P. L., t. CXLV, col >. ♦

Au xn. siècle on constate un développement dans la pratique de la salutation angélique qui, des lors, comprend généralement les mots : *Are gratia plena... ventris lui*. C'est la formule dont se servent sainl Bernard *Serm*, ill. »n *Missus*, I. . t rixxxiH, col. 72-74; saint Albert de Crespin, .tct. raurf., avril. t. i. Vita, n. !4, p. 674; Aded'Avesnes<lans Herman de Tournai, *Mon. Germ.hist*, t. xiv, p. 299, el. auxm% sainte Mechtildede Helfla. *Liber grat. spec.*, I. I. c xliiii, « dit. Solesmes. Arnédée de Lausanne, *Hom.*, in, de IL M. F., dans P. L., t. clxxxxvhi, col. 1319. semble faire exception, car il donne l'ajoute : *Jesus Christus qui est super omnia benedictus in sxcula sxculorum*. .hum, mais ce n'est là. à n'en pas douter, que la finale de son sermon.

L'usage de la salutation angélique, avec des formules qui ont dû varier de longueuf, est signalé au xn. siucle dans la médiUitfon 15, *Opera S. Anselmi*. « dil. Gerberon, Paiis, 1721, p. 230; dans Arnaud de Bonnevj1, *De laudib. IL M. V.*, P. L., t. CLXXXIX, col. 1729; dans la vie du moine Bainald de ClairvauX, *Exord. magn. Cisterc.*, dist. 111, c. i, P. L., t. ctxxxv, col. 1062; Herbert, *De mirae.*, I. 1, c. I, *ibid.*, col. 1276; dans celle de saint Bernard à propos d'un corners, *ExmM. magn.*, disL IV, c. XIII, *ibid.*, col. fcW; dans b chronique de l'abbé Herman de Tournai. *Mon. Germ, hist.*, t. xiv, p. 299; dans la vie de la bienheureuse Asceline, niece de saint Bernard, *Act. sanc.*, t. <v aug., n. 6, 8, p. 653-654; dans Ccsaire d'Heisterbach, *Dial.*, t. vu, p. 25, 26; t vu, 50; dans Elizabeth deSchanau, *Hevelat.*, dans Both. *Die l'txionen der ht. Ehsab. von Schn nau*, Brunn. 1854, I. I, c. vt, p. 6; t. n, c. xm, p. 45. De pieux récits commencent a se répandre sur les merveilles qui accompagnent celte dévotion : tels sont ceux qui concernent le moine Jossion a Saint-Berlin, le moine Josbert à Deoh. Thomas de Cantiinpré, *Lib. apum.*, t. n, p. 29, Vincent de Beauvais, *Spec, hislor.*, t. vu, p. 116. *Spec, exempt.*, disl. IX, p. 119. Iperius. *Chron. S. Herhni*, c. xi.iii. dans Marlène, / lies, aneed., t. m, p. 651. cf. Esscr. j». 98» Bridgcii. p L78479.

Ce n'est qu'a partir de la lin du xir siècle que l'/Ive .Varia est joint au Credo el au *Pater* par leséréqueset les conciles dans les prières qui sont imposées au peuple ou dont celui-ci doit être instruit. La salutation angélique est prescrite par l'exéque Odon de Paris, en 1198, Har. douin. *Cour.*, t. vi, col. 2. 1938; Mansi, *Cone.*, l. \xiu, col. 681 ; vers le même temps par un concile d'Orléans. Labbe, *Cone.*, t. vu, col. 1282; en 1217 a Durham. Mann. t. xn, col. 1108; en 1227 à Treves, Binlerim, *Gesch. der deut. Cuncil.*, l. tv. p. 480, cf. p. 404 ; en 1237 à Convtnlry,

Manti, t. xxii.col. 432; en 1246 à Béziers, *ibid.*, t. xxm, col. 693, en 1247 au Mans, *ibid.*, col. 756; en 1256 à Albi, tlmf.,cûl. 837; Hardouin, t. vu,col. 460; en 1235a Valence en Espagne, Mansi, t. xxin, col. 892; en 1257 à Norwich, *ibid.*,col. 966, en 1278a Rouen, Besiin, Concil. *Ilotomag.*, t. n, p. 81; en 1287 à Liège, Ilartzheim, L'onc. *Germ.*, l. m, p. 684; la même année à Exeter, Mansi, t. uiv, col. 846; dans un concile sans date de cette époque, Marlene, 7/iei. *auecd.*, t. iv, col. 162.

On ne larde pas à la voir mentionnée dans les statuts des ordres religieux. cisterciens la prescrivent dans leurs chapitres de 1221, 1236, 1239, 12*0 comme prière de suffrage. Marlène, *The». anecd.*, t. IV, col. 1130, 1361, 1368, 1373. Si la *Itrgula conversorum o. Cist.*, qui doit être antérieure à ces dates, *ibid.*, col. 1617-1652, n'en parle pas, on voit qu'en 1210 Lire *Maria* est mis au nombre des prières en usage parmi les corners de Clleaiix. *Inst.capil.gcn.* Cûl.,<lisl. XIV. c. n. Les chartreux portent le même statut vers 1210. Le Couteulx, *Annal. ord. cartu.*, Montreuil, 1888, t. ni, p. 521. En 1266, les dominicains le prescrivent dans l'office des contres Marlène, *The». anecd.*, t. iv, col. 17*2; Reichert. *Momini. ord. prxd.*, L ni. Ar/a cap. gen., Stuttgart, 1898, t. I. p. 136, tandis que dans lrs constitutions de 1228 il n'est question que du *Pater* seulement. Denifle, *Arrhiv. f. Lilt, und Kxrchn-Getchichte des M. A.*, t. I. 1885, p. 226-227. On le voit cite comme prière de suffrage à partir de 1216. Martène, t. iv, col. 1691. 1695, 1697, 1700, etc., mais il est à remarquer qu' le texte plus correct publié par le I'. Reichert n'en parle pas à ces endroits. L'Are .Warm, comme prière, est aussi signalé dans lrs constitutions des chanoines réguliers de Nicosie au diocèse de Pi>e, Trombelli, *Summa*, diss. IV, c. u. q. n. n. 19, dans Bouraasé, t. iv, p. 225; cf. Amort, *Vet. dixcipl. canon.*, Venise. 1747, t. I, p. 520. el dans celle de religieuses anglaises, Bridgett, p. 18 L185. L'usage de cette prière se répand au xiu. siècle, toutefois il ne manque pas de constitutions synodales où l'Aue *Maria* soit passé sous silence. Esser, p. 92-93.

CW aussi à partir du xti. siècle que l'on commence à prêcher sur l'Ave *Maria* (voir entre autres auteurs Benoit d'Alignan, Vacant, *Diet, de theol.*, l. 1, col.829), el que les légendes poétiques de Marie, notamment en Allemagne, cherchent à populariser cette dévotion. Esser, p. 95-100 On trouve dans les inscriptions tombales la demande de réciter cette prière pour les défunts. Barbier de Montant!, L'Ave .*Maria du Musée de Guéret*, p. 12, 67-68; *Gall, christ.*, t. i, col. 1234» L.lic. devient une exclamation de joie. Gay, *Gloss, archéal.*, p. 91. Ce salut, dont la longueur varie, se retrouve fr. -quemment dans la représentation de l'Annonciation, spécialement sur les sceaux et sur les cloches. Barbier <k> Montault. p. 12-26. 47, 50, el sur les enseignes. *Ibid.* Il figure aussi au Xiv. siècle, surtout au xv», en partie ou «n entier, sur des objets purement profanes : vases, cand< labres, meubles. *Ibid.*, p. 55-60.

2 Finale *de ce salut.* — Au xlll. siècle, la formule consiste dans le* paroles Are *Mana... ventris lui* ; c'est celle qu? l'on rencontre dans les commentaires et les explications, dan* Thomas de Canlimpré, dans sainte Mechilde. loc. *cil.*, dans les chants populaires, Mone, *Laiein. Hymmn des M. A.*, Fribourg, 1854, n. 392-403, t n, p. 90 mi.; dan> les paraphrases poétiques. Trombelli, p. 229-230. La brièveté de cette formule permet de comprendre comment saint Dominique put établir la récitation des quinze dizaines du chapelet.

Au xiv siècle, de même qu' au xv., on trouve les finales de renlria *tui. Amen*, Barbier, p.57.60-62 ; Lury. p. 118 ; *Doniama*, L xm, p. 526-527; xv. p. 306, 322. 342-343; Trombelli. p. 230; Bridgett, p. 187-189;ou *Jesus. Amen*, forme usitée en Angleterre en 1317, Bock, *Church of our father.*, t. Hl. p. 318-319. et même des 1336 dans un dori*mcnt du prieuré de Maxtock, *Monatt. anglic.*,

l. VI. p.525; Rock, t. ni, p. 315; cf. S. Antonin, *Summa theol.*, part. IV. tit. xv» c. Xlll-xxv; ou *Jésus Christus. Amen*. Barbier, p. 64; Esser, p. 105-106. Celle dernière addition est attribuée au pape Urbain IV, mais pir des témoignages qui ne datent que du xv. ou de la lin du xiv. siècle. Les écrivains du xvi. ne peuvent expliquer l'origine de celle ajoute. Mabillon, n. 128; Esser, p. IBM05.

Au xvi. siècle on trouve encore deux autres tinnies : celle de *Jésus Christus m xteruum*, formule qui fut adoptée en 1447 par les religieuses de Wudsteua en Suède, *Script, rer. «iwwic. nied. ævi*, JJpsal, 1818, t. I, p. 161, et celle de *Jésus Christus Amen, qui est gloriosus Deus benedictus in sxetda*. Busch, *Chrome. Wmdesh.*, t. I, p. 7ü; édit. Grube, p. 215.

Les Anales de *ventris tui Jesus. Amen* et de *Jesus Christus. Amen* se retrouvent au xvr siècle. Trouibelli, *Summa*, t. iv, p%271-272; Barbier, p. 71-72; l.s>er, p. 105-106. Les protestants critiquèrent l'Aec *Maria*, parce qu'a leur avis il ne contenait aucune demande. Trombelli, p. 211-213; Esser, p. 107-108. Érasme blâmait aussi l'usage de réciter Γ.-hr avant les sermons, usage dont on peut trouver des traces au xnr siècle, Lecoy de la Marche, *La chaire française au moyen âge*, 2. édit.. Paris, 1886, p. 29*. mais qui se répandait surtout au XIV». Erasme. *Ecclesiastes*, l. II. *Opera*, édit. La Haye, 1703, L v, col. 673; Mabillon. *lor. cit.*; Macri, p. 517; Trombelli, p. 225; Zaccaria, p. 270; Barbier, p. 79-80.

II. L'invocation de la fin. — h L'ajoute *Sancta Maria ora pro nobis*. — *Sancta Mana ora pro nobis* se rencontrait, dit-on, dans un bréviaire chartreux du Mil. siecle, Le Couteulx. *Annal.*, t. m, p. 527, el l'iutre formule : *ura pro nobis peccatoribus. Amen*, dans un autre bréviaire du xiv. siècle. *Ibid.* On les trouve dans saint Bernardin de Sienne, dans des hymnes métriques du xv. siècle, Mono, *Lutein, llymnen*, L m, p. 91, 109; dans des bréviaires et des conciles du XVI. siècle, tels que ceux de Narbonne en 1551, Hardouin, t. x, col. *52; d'Augsbourg el de Constance en 1567, Ilartzheim, l. vu, p. ICI, 535; de Besançon en 1571. *Ibid.*, l. vin, col. 44; cf. Binterim, *Denkiriirdigkeiten*, l. vn, p. 129; Iroinbedli. *Summa*, t. IV,p. 226-227, 234; Lurv,p. 150, Esser, p. 110.

2» L'ajoute mine et in hora mortis nostra. — La dernière ajoute : *Xunc et in hora mortis nostrir.* qui se serait déjà trouvée vers 1350 dans un bréviaire chartreux. Le Couteulx. l. m, p. 328, se rencontre dans un bréviaire romain manuscrit du xiv ou du XV. siècle cite parTrombelli, dans une hymne italiennedu Xiv siècle, Mone. *Latem. llymnen*, l. n, p. 94; en 151», dans les bréviaires des Irinitaires el des camaldules; en 1525, dans celui des franciscains, dans des catéchismes et des livres à l'usage des fidèles, *Summa*, l. iv, p. 2X>-236; Esser, p. 110-112; Bridgett, p. 19! ;en 1556, en Angleterre, Rock, t. ni, p. 319. Toutefois celle troisième partie de l'Are, avec ses différentes ajoutes, ne passa que progressivement dans le» habitudes des fidèles. Au commenc*-menl du xvn. siecle, on finissait, à Cologne, par les mots *Jesus Christus. Amen*; à Lyon, par le mol *peeeaturibux*. Esser, p. 115-116. A la même époque, l'addition *Je- u»* n'était pas universellement reçue aux Pays-Bas, *Ibid.*, . 112-113.

L'usage de commencer les heures de la Vierge par Γ 1er *Maria* existait chez les dominicains des la première moitié du xnr siècle. Cf. Durand, *Dation, div .off.*, l. \. . ii, n.6; *Act.Sanct.*, jan. t. i, p. 615; Esser, p. 93. l'ies chanoines réguliers de Nicosie le disaient avant matines, des cette époque. Trombelli, part. II,diss. \ 1, dans Bourassé. *Summa*, l. ni, col. 299. On le voit prescrit à Corbie dans un livre du xv. Mrcle, et les bénédictins de la congrégation de Bursfeld, à la même époque, l'introduisent à certaine* l'v tires de l'office. *O^liimr.,c.. ix. x*; cf. Irombelli, *Summa*, t.Ht, col. 269-274. Toutefois ce ne

fut qu'en 1568 que Pie V prescrivit aux pn'tru* de cmn-mencer les heures canoniale* par le *Pater* et l .ti< dans la forme reçue aujourd'hui. *Ibid.* Certains rituels, dans les cérémonies du baptême, en prescrivent kî récitation par les parrain et marraine, ct cet usage t*t constaté de** le xiv· siècle. Corblet, *lh»t. du samnuenl de bap-tême*, Paris, 1882, t. u, p. 353.

Mubillon. *Acta sanrt. O. S. It., κix.* v. Pari*, 1685, praf., η. 110-128, p. i.xxv u-i.xxxii; ce travail λ été rupfxduit (Isa* 1« *Anab'da juri* pontificii*, t. XXL 1882, p. 410414; La? Outetüx, *Annales ord. oartus.*, Montreuil—ur-Mrr, 1W*. t. lif, p 523-524; Trombelli, *Dr cultu publico ab ecclesia IL Ml. .rhtbdo*, dans *Summu aurea de laudibus D. M. V.*, éditée par Boonu* -è, Pana, Mignc, t. ni et IV, 1802» 1866; Macri, *Illicrutencun*, Venise, 1735, p. 517; Zaccaria, *Suit' Awnurnaria*, dan* *Zita-sertaziom varie*, Horne, 1780, t. n, p. 242-2i*>; Biotcrim, *Daik-WÜrdlykeUen der chrislL kathol. Kirche*, Mayence, 1KM, t. vu, p. 125-129; D. H-xi. *The church of ourfathers*, tendres, 1852, t ni. p. 314-320; Itohaull de Fleury, *ht sainlf Vierge*, Paria, 1868, t. r, p. 67-72 ; *Acta nanctorum*, t. vn octob. (Pari*, 1863), p. 11084100; Chaillot, *L'Ave Maria*, dans *Anal, juris pontif.*, t. .x.xi, 1882, p. 410-410; Barbier de MontauU, *L'Ave Maria du mutée de Guéret*, Brive. 1881. extrait du b π»o iv du Dull· fin de la Soc. ncirnt., *hist. etarch. de lu Corrèze*; Th. Es-cr Gr*chi-chte des englischen Crusses, dans *Distor. Jahrbuch.*, 1884, p. 88-116; Aug. Lun, *L'Ave Maria, *oH origine rt sev tram-formations*, dans *Ihilltl. arch, et hist, de la Soc. arch, de Tanixt-Garonne*, Montauban, 18*6, t. xiv, p. 115-171; Brid-getl, *Our Ladys dowry*, 3* édit., Londres, p. 175-200.

U. Berliere.

2. ANGÉLIQUE DE L'ISLE-SUR-SORGUE, capucin de la provincce de Provence, se nommait dans le monde Jacques Martin. Il riait né* vers 1595 rt entra chez les capucins le 10 septembre 1611. Lecteur de théo-logie el prédicateur habile dans la controverse, le P. Angélique fut presque toujours désigné comme supé-rieur des couvents de son ordre dans les pays calvi-nistes, comme Nîmes, Orange et Gap. A Vinsobres, en particulier, il réduisit les ministres au silence, mais n'ayant pu arriver par la au r. Miltat désiré, il imagina de leur présenter par écrit des thèses intitulées : *L'oracle de saint Paul*, leur indiquant le jour et le lieu où il les soutiendrait, mais personne ne se présenta à son appel. I.e matin il se rendait au prêche et le soir il n futul <n chaire ce que le prédicanl avait dit le matin. Après .noir rempli les dilhrvnles charges de son ordre, y compris celle de provincial, le P. Angélique tut. sut la lin (le ses jours, nommé confesseur des capucine» de Marseille, ct il mourut dans l'exercice de cet emploi, victime de la contagion qui avait envahi le monastère» le 22 juillet 1650. Nous avons de lui : *Controverss contre les here*tiques ct principalement les calvinistes*, in-i®, Nîmes, 1G35. — *Abrégé de ces contraverses*f*ibid.*, 16Î»6. — *Le nestonen d'Orange réfuté fuir le fl. P. An-grlic dr l'Ide*, in-8·, Avignon, 1618, p. 16-725. Cet ouvrage esl dirigé contre le professeur Dérodûn qui < était avisé de vouloir restaurer le ne storianisme.

Bariavel, *Dlcllonn. hiat.de Vaucluse*. 2voL in-8*. Carpe Diras. 1W2. I. Lj <1

P. Énot' XRn d'Alençon.

3. ANGÉLIQUE DE VICENCE, des frères mineurs, nommé Barthélemy Preati avant son entree en religion, mourut le 10 août 1700. Outre des ouvrages ascétiques et historiques, on lui doit : I· *L'uonio addoInnato nclle piu ainsiderabili crudisioni ecclrsiastiche, concernenti la materia dm sacramenti*, 5 vol. in-8·, Vêrone. 1716-1760 ; 2· *Lurtc magica dimostrata*, in-8*, Venise, 1751.

Ilurtrr, *Nomenclator litcrurius*, 2* édIL, In^pruck, 1&·3. t. II, cct. 130U.

A. \ \CAXT.

ANGELIS (do) Alexandro, jésuite italien, né à Spo-lèteen 1562, admis dans la compagnie le 18 octobre 1581, professa la philosophie, la théologie rt fut préfet des études au college romain. Il mourut a Ferrure le 10 sep-

tembr 1620. — *In astrolngos coniectores libri qmngner* Lyon, 1621, 1G50, m-P; Borne, 1615, 1676, in*4* ; Anvers, 1610, in-fol.

Backer et Simmrrv ; *fhbt. d< la Q· de Jesus. L. r*, e/l. 387; t. vin, col. 1653.

C. SOMMERVOGIX.

2. ANGELIS «do) Qarbartnus e*t mtuurd un ouvrage intitulé* ; *Arisloh les rrdivinu* in entia et *nature* ei/<te-mate contra *Atmnùtas*, in-fol., Catane 1711. dans lequel il combat m particulier E. Maignan et traite de l cucharistie ut de la transsubatantialion.

Hurter. *Nomenclator titerunm*. L u. 0)1,1307.

P. Loot Aim d'Alençon.

1. ANGELUS —I Sonm rie du »<>ir. Il S.,ntv du malin. 111. Sonnerie de midi. IV. Fusion en unu ^'ulr dévotion.

La pratique de vénérer le mystère dr l'incarn-dion par prière* *péci.ilr* au son de la cloche le matin, à midi et le soir, s'est développée graduellement dans l Eglise. C'est sans aucun fondement qu'on attribue au pape Urbain II, lorx du concile de ClennonL en IUU5, l'origine de l Angélus, pratique pieuse qui aurait été ensuite reslaurée par Grégoire IX ou par Honorius III. Arn. Wion, *Lignum i./.** Venise, fâtfx, I. » 'X. einbl. 3, part. II, p. 655; Genebrani, *Chr^nmjr. utc^yi*, Cologne, 1581, I. VI, p.1MK»; Ciacouius, *Ilud. pont, rum.*, Rome, 1677, t. 11, p. 70.

L Sos.NERIE di soi». — Il est plus probable que celte pratique, qui a dû «établir peu à peu d ins la seconde moitié du xin· siecle, se rattache a l usagi du couvrt-f« u, a la sonnerie qui donnait le signal d » teindre les feux. Ce signal, d'origine purement civile,était propre a attirer l attention des tidules.

Quelques auteurs font honneur de celle déxotion à saint Bonaventure. Dans un chapitre de ^jd ordn. U nu un 1269, il aurait introduit l'usage de sonner après com-plies, ct ordonnéâ tous les prêlresdeson ordre d'exhorter les iideos a vénérer le mxstère du rmcarnation · u r· ci-tant trois .lue *Maria*, au triple son de la clocht du soir. Octavien de'Marliui, (hxi/· ail *Sixl. IV*, n. 10. .Ictn *sanct.*, jul. L 11.p. 790; Gi/α aurt. Pulr. Galsmo, n. 52, *ibid.*, p. 812; Wadding, .IunαL. *minor.*, ad aim. 1269, n. L Mais on doute de l'exactitude de celle a>ser-tion..4cL *sanct.*, *lac. cit.*, p.818; Tnabosclü, t. t, p. 299. Il parait plus prebable que c'est a Milan que cul usage se rencontre pour la premiere fois : Bonvicino de Riva, de l'ordre des humiliés, aurait introduit celle sonnerie de Γ/Iτ à Milan el dans le l»-rritaire de celte villo wrs 1296. *Inscript. tunuil.*, dans Tualoschi, I. I. p. 291b

Celle dévotion se répandit peu a peu dans la chr tienlé au commencement du xiv* siecle. En b-07, lardievi-tpn· de Grau prescrivit l'usage de la sonnerie du soir, avue récitation de l .ire *Marm*, pour les églises de lIuiigiie. Kn.mi, *Muimm. eccles. Stngon.*,Gr.»u, 1SS2. t. IL n. 619. Une lettre d indulgence accordée par des évùqm* de résidence à Avignon, en 1317, pour l'abbaye de Monsee, du diocese de Passau, CArunic. *Lun.rlac.*. Stadl am Iluf, 1718, p. 166.170, et pourl'églisede Saint-Wolgang, qui un dé|H*ndait, en fait mention. On signale également cet uogo en France, ou Clément V l'aurait autorise pendant son sejour a Carpentrns. /icf. *sanct.*, t. vu oct., p. till. Il existait dans le diocese de Saintes, quand Jean XXII, |<r un acte daté d'Avignon, le 13 octobre 1318, approuva l'usage de reciter trois fois Fdue *Maria* à l heure du couvre-feu et y attacha des indulgences, Baronius. *A mini.*, :i. 1318, n. 58, Bar-le-Duc, 1872, t. xxtv, p. 101, ut. par une autre lettre du 7 mai 1327, adressée â Ange, évêque de Vitrbe, son vicaire a Rome, en prescrivit l'intro-duction dans cette xille. *Ibid.*, n. 51. t. xxtv, p. 331>. A partir de culte époque, les lettres d'indulgences, accor-dées par dus évêques de residence a la cour pontificale, mchliunnepl la sonnerie du soir et l usage do réciter a

genoux trois *Ave Maria*. C'est le cas pour deux lettres* accordées en 1326» pour le diocèse de Passau, et ratifiées par le évêque de cette ville, Flam. Corner, *Calhani** *illustrata*, Padoue, 1757, p. 133; Zaccana, *L'Ire Maria*, 726; Hagn, *Urkundenbuch f. die Gesch. des Jlenediclinr Stifles Kremsinûaster*, Vienne, 1852, p. 202; pour une autre de 1325 en faveur de l'abbaye d'Ainorbach, Gropp, *Hist. monast. A inorbar.*, Francfort, 172K, p. 248; pour des actes du même genre de 1336, en faveur de l'abbaye de Saint-Ghiribin en Hainaut, D. Baudry, *Annales de l'abb. de Saint-Ghisloin*, dans Reiflenberg, *Monum. pour servir à Phist. des prov. de Namur, Hainaut...*, Bruxelles, 1818, t. vin, p. 50\$; de 1353, à l'église de N.-lk «le Consolation, à Vilvorde, Terwecoren, *X.-D. de Conso-lation*, Bruxelles, 1852, p. 112, et de 1378. en faveur de l'église de Krautheim, dans le diocèse de Mayence. *Zeitschrift des Ver.f. Thûring. Gesch.*, léna, 1858, t. m, p. 219. Parfois les actes portent que cette pratique du dire les trois *Ave Maria* à genoux, au son de la cloche, est *secundum modum curia romante*. Gropp, *Ilist. monast. Amorbac.*, p. 229; *Chronic. Lunxlac.*, p. 171, 176. Nous voyons cet usage établi à Vich, en 1322, Villanueva, *lim/e liter, â las iglesias de Espana*, Valence, 1821, t. VI, col. 97; à Breslau, dans un synode de 1331, pour le bien de l'église et la paix. Harlzheim, *Concil. German.*, l. IV, p. 317; à Tn'guier, dans les statuts synodaux de 133\$, Marlène, *Thés. anecd.*, t. iv, col. 1107; *Act. sanct.*, oct. t. vil, p. 1011 ; à Paris, dans le concile de la province* de Sens, ou Ton décrète que l'ordonnance du pape lean XXII. relativement à la prière de l'Aue *Maria*, «l'heure du couvre-feu, sera fidèlement observée », Hardouin, *Concil. J. vu*, col. 1682; à Eichslaelt dans un synode de 1331, Harlzheim, t. iv, col. 377; à Nantes, sous le évêque Simon (1366-1382). Marlène, *Thés. anecd.*, t. iv, col. 962. C'est l'usage que nous trouvons officiellement reconnu dans la congrégation bénédictine de Bursfeld, en Allemagne. *Ordinarius*, c. xm, dans *Cercmomale benediclinum*, Paris, 1610. p. f».

H. Sonndie nu matin. — Bientôt à la sonnerie du soir vint s'ajoutci relie du matin, pendant laquelle on récitait aussi la salutation angélique, le plus souvent pour honorer les douleurs de Marie au pied de la croix, ainsi qu'on avait coutume de le faire le soir pour honorer la salutation de l'ange. Cette sonnerie était généralement pratiquée au milieu du xv. siècle, comme l'atteste saint Antonin, *Summa*, part. IV, tit. xv, c. n, in, § 3. On la voit adoptée en Allemagne, à Breslau, en 1316, Harlzheim, t. v, col. 160; à Cologne, en 1423, *ibid.*, t. v, p. 221 ; à Mayence, la même année, *ibid.*, l. v, col. 209; Hardouin, t. VIII, col. 1012; en 1330; à la collégiale de Saint-Paul, à Liège, Thimister. *Hist. de l'egl. coll. de Saint-Paul de Liège*, 2* édit., Liège, 1890, p. 15,3; à Bamberg, en 1491. Harlzheim, t. v, p. 631. En Angleterre, l'évêque Raoul de Bath ordonne, en 1316, au clergé de sa cathédrale de réciter matin et soir cinq *Ave* pour les bienfaiteurs vivants et défunts avec la terminaison *Jésus. Amen*, en l'honneur de la Vierge. Wilkins, *Concil.*, t. n, p. 736-737; Rock, t. ni, p. 336. En 1399, l'archevêque de Cantorbéry, Thomas Arundel, mandait à l'évêque Robert de Londres, qu'à la sollicitation du roi Henri IV, la sonnerie en usage le soir aurait aussi lieu le matin pour saluer Marie leur patronne, et qu'il accordait quarante jours d'indulgence à tous ceux qui réciteraient un *Pater* et cinq *Ave*. Wilkins, t. m, p. 2\$6-2\$7; Rock, t. ni, p. 338. En France, le concile de Livaur, en 1368, ordonne de réciter le matin cinq *Pater* en l'honneur des cinq plaies de Noire-Seigneur et sept *Ave* en souvenir des douleurs de Marie, Hardouin. *Concil.*, t. vu, col. 1856. usage que nous retrouvons en 1369 à Béziers, où l'on prescrit seulement trois *Pater* et un *Ave*. Marlène, *Thés. anecd.*, t. iv, col. 660.

111. Sonnerie DE Midi. — La sonnerie du midi, postérieure aux deux autres, eut d'abord pour but de vénérer la passion du Sauveur. Elle est signalée, en j'il3, à Ol-

mut/. Harlzheim, t. v, col. \$1 ; en 1123, à Mayence, *ilnd.*, col. 209, et à Cologne, *ibid.*, col. 221, mais elle n'avait lieu que les vendredis. afin que les fidèles se rappelaient les souffrances de Jésus-Christ et les bienfaits de la rédemption. En 1151, nous voyons cet usage adopté pour tous les jours au monastère du Val-des-Ecolière, ti Mmis en Hainaut. G. Decamps, *N.-D. du Val-det-Ecolivrt, â Mon**, Mons, 1885, p. 69. Le pape Calixte III généralisa cet usage en 1156 en ordonnant la sonnerie quotidienne de midi et en prescrivant la récitation de trois *Ave*, afin d'obtenir le secours divin dans la guerre contre les Turcs. S. Antonin, *Chronic.*, part. III, c. xiv; Baronins, *Annal.*, ad ann. 1156, n. 19, Bar-le-Duc, t. XXIX. p. 67; Pastor, *Geschichte der Pupslr*, 2* édit., Fribourg, 1891, t. i, p. 596-597. Cette ordonnance fut renouvelée en 1500 par Alexandre VI, qui y ajouta la récitation du *Pater*. Baronins, *Annal.*, ad ann. 1500, n. \$. Bar-le-Duc, t. xxx, p. 307. L'usage de vénérer la passion du Sauveur le vendredi fut cependant maintenu et encouragé par les papes, mais fut séparé de *VAngelus* (Benoit XIV, décret du 23 déc.-c. 1710),

Cette pratique de sonner à midi se répandit rapidement en France, surtout quand, en 1472, Louis XI l'étendit à tout son royaume et demanda qu'on priât à cette heure pour la paix. Robert Gaguin, *Hist. Erane.*, Lud. XI, l. X, c. xn; Genebrard, *Chronogr. sacra*, Cologne, 1581, p. 1085; cf. Du Cange, *Glossar.*, art. *Angelus*; Baronins, *Annal.*, ad ann. 1172, n. 12, Bar-le-Duc, l. XXIX, p. 527; *Acta sanct.*, oct. t. vu, p. 1110. On trouve dans les archives de la ville de Tournai, 17 mars 1175, la déclaration suivante: « On vous fait assavoir que nostre saint père le pape, à la requeste du roy, nostre sire, a donné et octroïé à tous ceulx et celles qui, par chacun jour environ heure de midy, au son de la cloche qui lors sonnera, diront dévotement trois *Ave Maria*, en priant Dieu pour paix et union du royaulmr, trois rente jours de pardon et indulgence pour chacun jour, et se nomme l' *Ave Maria de la paix*. » *Pullet, de la Soc. hist. et lilt, de Tournai*, t. xxn, 1889, p. 253-25\$. On rencontre une déclaration analogue dans les registres du chapitre de Beauvais. Barraud, *Annal, arch*, de Didron, 1858, p. 118. En 1476, une fondation fut faite chez les croisière d'Aix-la-Chapelle pour y sonner, selon l'usage de collégiale de Notre-Dame, un triple son de la cloche à midi, pour vénérer la passion de Noire-Seigneur, Ernst, *Su/fraganU de Liège*, Liège, 1823, p. 266, usage qui se rencontre à la collégiale de Saint-Denis, à Liège, vers la même époque. Hull, *de la cornni. royale d'hist. de Belgique*, 3e série, t. XIV, p. 167. L'usage de sonner trois fois le jour existait aussi en Angleterre à la fin du xv siècle. Dans des *Hune II*. F. citées par Bridgtrtl el Green, il était dit « pie Sixte IV avait accordé des indulgences à celle pratique, à la demande d'Elisabeth, épouse de Henri VH, et que les archevêques de Canlorbéry et d'York, ainsi que plusieurs évêques, en avaient agi de même. Ilridgell, p. 218; Ed. Green, dans *Downside review*, 1805, p. 280.

IV. Fusion en une seule dévotion. — C'est au xvi. siècle seulement qu'on voit ces différentes dévotions se fusionner et faire place à une prière uniforme. En 1509, le prieur de la Grande-Chartreuse, François Dupuy, établit pour les maisons de l'ordre en France, en conformité avec l'ordonnance pontificale, l'usage de sonner le matin, à midi et le soir, en récitant chaque fois trois *Ave Maria*. Mabillon, n. 122, p. l.xxix. A la même époque, Guillaume Rignonnet, évêque de Meaux et de Lodrvr et abbé de Saint-Germain-des-Prés, obtint de Léon X des indulgences pour les fideles de ses diocèses et de la juridiction du monastère qui réciteraient à genoux trois *Ave* aux mêmes moments. Bouillarl, *Hint, de l'abbaye de Saint-Germain des Pre.*, Paris, 172\$, 1880. Nous retrouvons cet usage à Milan, sous saint Charles Borromée, *Aeta Medtoi. EecL*, Padoue, 1751, t. i, p. 27, 360, \$15, à Brixen,

«11 I(W, Ihr1/heirn. t. vill, col. 565, i Profile, en 1605, *ibid.*, col. 741 ; à Constance, en 1600, *Act. land* , t. vil, oct , p. H12, Toutefois la formule actuellement rn utage n .ipp irait «μip fi nis ΓO//O nini /x ih uni //. .V Γ.,y, viisé par ordre de Pie V. On le trouve dan· le Afauwate *ra-tholicoium* de Canisius, Anvers, 1588,el dans h* concile de Prague de 1605. Ilarlzheirn, t. qu, col. 7H L'uMge de cette dévotion fut définitivement fixé parllmolt XIV, en 1712, lorsqu il prescrivit qu'au lcmp· pascal lAnge/uf serait remplacé par le *IleginaculL*

Les indulgences appliquées *a cet* exercice de piété ont été réglées par le bn f do Benoit XIV, du li sep-tembre 172L et la manière de le pratiquer fixée par un décret de L* on XIII du 15 mars 1881. Itéringer, *Lei indulgences* Paris, 1800, t. i, p. 181-184; Hilgers, *Ma-nuel de* indulgences* trad, par Mazover, Paris, 1897, p xw :m.

Maggio, *De nacie cjrremoniiie ûbiri golitid in templi*prrter-tint circa talu(titionem angelicam*, Palermo 1651.p.€-70 ; Ger. héron. *Duint rtation eur l'Angehui. Parh* 1673 (Introuvable); tni Congo, *GlMinnum nied. el nif. latin* , art. *Angtdus giutn*; Mabillon, *Actu fianctorum O. S. IL*, Pmtlh. 1085. t v, pr.» f. p IAXMHAXVHijTirnboschi. *Vetera humiliatorumh o-numenta* -Milan, 17C6. t. f, p,229-900; TrvtnbcIU. dan* Botinué, Summa «urea.PariaJ 862, t iv.col 273-282; Zaccaria.Sui/ At(.»-

maria, 6·η«£MAMΓ(α?ioηI verte, fUme 1730, t ll. p 3i5-2fO ; Benoit XIV. *Inulif XIII*, «boi *Opéra*, 1767, t X.p.20-31, *htetil LM. ibid.t* p 124Mβÿ; Bintznm, *De* ktvUrdi^keiton der chriti^taih htrehs*, Mayance, lH3l. t.vn a, p 1^M3*J; Rock, *The Church ufuur fathers* Lûdrw. **KI** t in. p 435-339. Ikirraud. fz.* Je· *Armait*areheol* de D dr* e, 1868, p. »7-71; do n.A* *L Argrt ut, ibid .* p | »3-149; *Artu tanctor*. P na, WZ·, «x» t.Mi p Î10MU3; ck.r (. . i>r #re, l.'Angtl·^, dans *Alttaoger dm fldrici*, 1«7. p 6y-7i '.fM·, dan· *Daumtidf review, iH'C.* i. x/v, p ÎTtbflH BiMgeO. *O^r Lad^e dt^/ry*, J' éd h. p. 216-218; *bief d'archeol. chril* , L i. col. AXA-3Π8.

IL Be»u >>e·

2. ANGELUS SILESIUS. Son premier non. Scheffler. Il naquit en 1624 â Brctlau, d* parent· protrs-lanls. et *e fil médecin. En 1653, il convertit su catholicisme, entra dans l'ordre de· franciscain* r* prit le nom d'ADgelus. Il écrivit contre les luthérien- elles calvinistes divers opuscule* qu'il réunit en un même recueil sous le titre de *Ecrlenologta*, in-fol-, 1677. D a aussi composé des porsir* religieuses dont plusienrs ont ét» adoptée· comme cantiques par les protestants. Il mourut le 9 juillet 1677.

KubU-rt. AfieeñiasSiJrxMS. Brealso. 18W: Ur.M^asa.*Anve-liu Sikeiuf (Jolun »re» Schaffer)*, FriUurg^N-Br r *a. I «.

A. Vacant .